ملا حافظ

وقف سلطاني

جلد اول من غاية البيان الى ثبوت النسب

بخط موسى بن عقبة

المجلد الاول من كتاب غاية البيان في شرح
الهداية تأليف العبد الفقير الى الله تعالى
قوام الدين ابي حنيفة امير كاتب بن
امير عمر العميد الفارابي الاتقاني به
وانتسابي في ثلثة اجزاء هذا اوله

فهرست

طهارت صلوة زكوة صوم حج
نكاح رضاع طلاق الى اخر ...

424

1945

[illegible]

فقال عثمان قد جعلوا امثالكم يكلمني فقد موني فقال عثمان هذا
وكان به استحيى فقلت له ان العلم لو كان بالسن لم يكن ... الا لك
فيه سهم ولكنه بالتعلم فقال عثمان هات فقلت بسم الله الرحمن الرحيم
الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلوة واتوا الزكوة وامروا
بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور فقال عثمان فينا نزلت
هذه الاية فقلت له فمر بالمعروف وانه عن المنكر فقال عثمان دع
هذا وهات ما معك فقلت بسم الله الرحمن الرحيم الذين اخرجوا من
ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله الى اخر الاية فقال عثمان وهذه
ايضا فينا نزلت فقلت له فاعطنا بما اخذت من الله فقال عثمان
يا ايها الناس عليكم بالسمع والطاعة فان يد الله على الجماعة وان
الشيطان مع الفذ فلا تسمعوا الى قول هذا فان هذا لا يدري من الله
ولا ابن الله فقلت له اما قولك عليكم بالسمع والطاعة فانك تريد
منا ان نقول غدا ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا
السبيلا واما قولك انا لا ادري من الله فان الله ربنا ورب
ابائنا الاولين واما قولك لا ادري ابن الله فان الله تعالى
بالمرصاد قال فغضب وامر بصرفنا وغلق الابواب دوننا

وو

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير وبه نستعين ونثق

الحمد لله الذي الهمنا طريق الهداية ومنهج الدراية والصلوة والسلام على افضل الرسل الهادي
الى السبل محمد الهاشمي خير الخلائق وآله وصحبه تاركي العلائق والعوائق وازواجه امهات المؤمنين
ومحبيه اجمعين ما تقابل اليمين والشمال وتناوح الجنوب والشمال وبعد فيقول الفقير الى الله
الكبير امير كاتب بن امير عمر العميد المدعو بقوام الاتقاني الفارابي قضى الله مناه وجعل قلبه غناه
لما رزقني الملك العلام حجة الاسلام بقافلة العراق الى مدينة السلام سنة عشرين وسبعمائة ودخلت
في ديار مصر نصف المحرم في السنة الحادية والعشرين والسبعمائة من الهجرة النبوية فالتمس مني من في تلك
صفاته وفي عهده وفاه الذي كان تعصبه للمذهب الحنفي والدين الحنيفي ان اشرح كتاب الهداية ثلث
النهاية لكم كافية ومسائلها وافية قال ليس فيها الا المنقول المحض عن السلف والمعلول عند
الخلف فقلت انا من جملة الصغار والهداية كتاب الكبار كتاب الهداية در رائق وبحر عميق بلا
ساحل دقيق المعاني وثيق المباني وفيها اماكن تحير العاقل قال انا عرفنا حالك اذ شاهدنا قبلك
وقالك في شرح الاصول من الجواب والسؤال المستنبسة اعرفها من اخرهم فتبعوا لذلك اجبت السؤال
وجئت المقال فشرعت في الشرح حين جاوزت الثلثين بعقد النصر مع رفع الوسطى والخنصر مستعينا
بالله العلي الكافي القوي بشرط ان احل مشكلات الهداية لفظا ومعنى وتقرير السؤالات وتقرير الجوابات
واورد الاسولة والاجوبة كالذي تقتضيه الاجابة والتي تزل اقدام الشارحين وتوقف اقدام
المقلدين فسميته غاية البيان ونادرة الزمان في اخر الاوان والله المستعان وعليه التكلان ثم ان روايتي
هذا الكتاب بلغتني بخمس طرق منها ما اخبرني به سيدي وملاذي فقيه الفقهاء سيد العلماء منبع الزهد
والتقوى معدن الفقه والفتوى المغلق الذي لم يشق احد غبار تحقيقه ولم يعبر بحار تدقيقه صاحب
الكرامات العلية والمقامات السنية مفخر المعالي برهان الحق والدين احمد بن اسعد بن محمد الخريفغني
البخاري قدس الله روحه عن شيخه العلامة متين الغايتين في البيان ... على حفيد مذهب النعمان
حميد الدين الضرير علي بن محمد بن علي الراميني البخاري وحافظ الدين الكبير محمد بن محمد بن نصر
البخاري عن شيخهما العلامة المتقن شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي
الكردري عن شيخ الاسلام صاحب الهداية برهان الدين علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشداني
المرغيناني رضي الله عنهم اجمعين والله حسبي ونعم المعين **قوله** الحمد لله اعلم ان كلامنا هنا يقع
في اربع مقامات الاول في اللام والثاني في الحمد والثالث في اسم الله والرابع في اضافة الحمد الى اسم الله
اما الاول فهو ان اللام موضوعة للتعريف اما لتعريف الجنس واما لتعريف العهد ثم اختلفوا اذا
دخلت على الفرد او على الجمع فقال عامة اهل الاصول والعربية يفيد الاستغراق فيهما جميعا الا اذا كان
معهودا وعن ابي علي الفسوي انه لمطلق الجنس فيهما لا للاستغراق وهو اختيار ابي هاشم من
المعتزلة وقول الاخر انه في الفرد لمطلق الجنس لا للاستغراق الا بدليل اخر وقول صاحب المعتمد في
الفرد كذلك وفي الجمع للاستغراق الا بدليل وعن بعض اهل المعاني واصحاب انه على ثلثة اوجه اما ان
يكون للاستغراق واما لتعريف الماهية واما لتعريف العهد فالاول كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر

الا الذين آمنوا وقوله والخيل والبغال والحمير لتركبوها والثاني كقوله الرجل خير من المراة والفرس اعدى
من الحمار واهلك الناس الدرهم والدينار والثالث كالثاني اذا كان ثم معهود فاذا فهم فعن هذا نشا الخلاف
في معنى الحمد فقالت العامة جميع المحامد لله لان اللام للاستغراق عندهم وقالت المعتزلة ما يعرفه كل
احد من الحمد بحسب الاسم فهو لله لان اللام عندهم لمطلق الجنس وما قيل ان هذه المسالة بناء على مسالة خلق الافعال
ففيه نظر عندي لان هذه المسالة ابتدائية للخلاف الواقع في معنى اللام لا انها بناء على الخلاف في خلق
الافعال وعندي للفضل الى العهد في الحمد مساغ بان يراد منه ذلك الحمد المذكور في الفاتحة على معنى ان
ما اثنى الله به على نفسه في الفاتحة هو لله واما المقام الثاني فهو ان الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل
والقيد الاخير احتراز به عن القبيح والاستهزاء واختيار الحمد دون المدح لاقتضائه الاختيار وسابقة الاحسان
جزما دون الثاني وايثار الحمد على الشكر لكونه ادل على اظهار الثناء لاختصاصه باللسان دون الشكر
فان فيه خفاء واحتمالا لكونه واقعا بالاعتقاد والجوارح ايضا وزيادة البيان في كتابنا الموسوم بالتبيين
ولزم الرفع دون النصب لارادة الدوام والثبوت كما في سلام عليكم ابتداء للاقتداء بكتاب الله تعالى واما
المقام الثالث فهو ان اسم الله علم ... وعن الخليل ومن تابعه انه غير مشتق وهو ... يلزم
الاشتقاق ان يكون الذات للموصوف لان سائر الاسامي المشتقة صفات وهذا اذا كان مشتقا يلزم ان يكون
صفة وقيل انه مشتق من اله بمعنى فزع او تحير او سكن وقيل من اله اذا عبد وقيل من وله اي طرب بالذال
الواو همزة وقيل من لاه يليه اي ارتفع واحتجب او بمعنى استنار كانه مقلوب ... فمعنى الكل
هو المعبود المقصود المرتفع عن الاوهام المحتجب عن الافهام ... الذي تحيرت في صفاته
الاحلام وسكنت في عبادته الاجسام وطربت اليه قلوب الانام واما المقام الرابع فهو ان اضافة الحمد
الى اسم الله لما انه اسم الذات المستجمع لجميع صفات الكمال بخلاف سائر الاسامي لان كلا منها يدل على
صفة دون صفة فصار هو اولى باستحقاق اضافة الحمد من سائر الاسامي **قوله** اعلى معالم العلم
واعلامه المعالم مواضع اخذ العلم وهي النصوص من الكتاب والسنة ولا شك ان درجتها مرفوعة
لوجوب اتباع النصوص لقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا والمراد من الاعلام اسباب
الاحكام الشرعية وشروطها لانها امارات على الخطاب الالهي تيسيرا على العباد حيث كان غيبا لا يطلع عليه
وهي كالوقت للصلوة وملك النصاب النامي الغني للزكوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج والطهارة
للصلاة الى غير ذلك ورفع درجات هذه الاسباب والشروط وتعظيمها ظاهر لان النجاة في العقبى ونيل السعادة
فيها تحصل بها لكونها مفضية الى احكامها التي فيها رضى الله تعالى ويجوز ان يراد من الاعلام العلماء استعارة
لهم عن الجبال لتشبيههم بها من حيث الصلابة والعظم والعلم هو الجبل ورفع العلماء ظاهر ايضا لقوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ولانه تعالى استشهد بهم على وحدانيته وقرنهم بالملائكة بقوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم واي رفعة اعظم من هذا وعن عيسى عليه السلام من علم وعمل
فاسمه في الملكوت الاعظم عظيم ثم اعلم ان علماء المعاني يعدون الاشتقاق وما يشبه الاشتقاق وليس
به في محاسن النظم فقول صاحب الهداية اعلى معالم العلم واعلامه من قبيل الثاني وكل واحد من المعالم والعلم ومن الاعلام
بالاخر من قبيل الاول ونظير الاول من كلام رب العزة يمحق الله الربوا ويربي الصدقات ونظير الثاني

الغزالي

منه وحيه الخفي دان ثم اعلم ان العلم ما هو وهل يجوز تعريفه قال بعضهم انه غني عن التعريف منهم
فخر الدين الرازي لان غير العلم يعلم بالعلم فلو عرف بغيره يلزم الدور وجوابه لانم الدور لان جهة
توقف غير العلم عليه من حيث انه ادراك له وتوقفه على غيره لا من جهة ان ذلك الغير ادراك له بل من جهة انه
صفة مميزة له عن سواه وقيل كل احد يعلم وجود نفسه بالضرورة فيجزء الضروري لان العلم من حيث هو
جزء هذا العلم وجوابه لانم وهذا انما يلزم اذا كانت تصورات القضية الضرورية ضرورية لانه يجوز
ان تكون نظرية وقال بعضهم يجوز تعريفه وبينهم اختلاف كثير لا يحتمل كتابنا هذا بيانه واصح ما قيل في تعريفه
ما قال الشيخ ابو منصور الماتريدي العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به قوله واظهر
شعائر الشرع اي علاماته جمع شعيرة وهي كل ما جعل علما لطاعة الله به وفي الصحاح الشعار وقيل المراد منها
ما كان اداؤه على سبيل الشهرة كاداء الصلاة بالجماعة وصلاة الجمعة والعيدين والاذان وغير ذلك مما فيه محض
الشهادة وقال الزجاج في تفسير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله اي اعلام متعبداته وواحدة
الشعائر شعيرة والشعائر كل ما كان من موقف او مسعى او ذبح وانما قيل شعائر لكل علم مما تعبد به لان
معنى قولهم شعرت به اي علمته فلهذا سميت الاعلام التي هي متعبدات الله شعائر والمراد هنا لفظ الزجاج
والشرع هنا بمعنى المشروع للمناسبة والاضافة من قبيل ثوب خز وخاتم فضة لا يقال كيف يكون
الاضافة من هذا القبيل والثوب هو الخز والخاتم هو الفضة فكذا كالاضافة بمعنى وليس الشعائر هي
الشرع لانا نقول ان الشعائر الشرع هو المشروع الان قبل الاضافة كانت تحتمل ان يكون
شعائر غير الشرع كالثوب والخاتم قبل الاضافة فانقطع الاحتمال بالبيان فيهما كالقطع فيها قوله
واحكامه هي جمع الحكم وهو الاثر الثابت بالشيء في اصطلاح اهل الاصول وذلك نحو الحل والحرمة والجواز والفساد
ولا يقال الحكم صفة قائمة بذاته تعالى ازلا وابدا فكيف يجوز ان يسمى هذه الاشياء وما نشأ كلها احكاما
وكيف يحتمل الظهور ما كان قائما بذاته تعالى وهو غيب عنا لانا نقول المراد منه المحكوم مجازا او حقيقة
عرفية قوله وبعث رسلا وانبياء والفرق بينهما ان الرسول من بعث لتبليغ الوحي ومعه كتاب
والنبي من بعث لتبليغ الوحي مطلقا سواء كان بكتاب او بلا كتاب كيوشع عليه السلام فكان النبي اعم من الرسول
ثم صاحب الهداية لم يصل على نبينا محمد صلعم قصدا بل اكتفى بالصلوات على الانبياء في ضمن التحميد حيث قال
الحمد لله الذي اعلى معالم العلم وعطف عليه قوله وبعث رسلا وانبياء صلوات الله عليهم اجمعين وكان
ينبغي ان يصلي على محمد صلعم قصدا بذكر اسمه وصفاته لان الله تعالى قد رفع ذكره قال تعالى ورفعنا لك ذكرك
والغالب انه سهى ولكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة وقوله هادين صفة لانبياء كداعين صفة لعلماء
قال بعض الشارحين هداه الطريق اذهبه الى المقصد وذلك لا يتحقق الا من الله تعالى وهداه
الى الطريق اعلمه ان الطريق في ناحية كذا وهو وظيفة الرسل وهداه للطريق ذهب به واوصله الى راس
الطريق وفيه نظر لان صاحب الصحاح قال هديته الطريق والبيت اي عرفته ثم قال هذه لغة
اهل الحجاز وغيرهم يقول هديته الى الطريق والى الدار وقال في المغرب يقال هديته كذا و
هديته لكذا وهديته الى كذا فعلم ان الفرق غير صحيح لعدمه في سائر كتب اللغة قوله واخلفهم
علماء من قولهم اخلقت الثوب اصلحته وجعلت موضع الخلقان خلقا تابعي جعل الله مواضع الانبياء علماء

علماء يدعون الى دينه ويهدون الى شريعته قوله الى سنن سننهم السنن بفتحتين وسط الطريق
ويسمى مثل هذا التجنيس مختلفا وهو من انواع محاسن النظم فلو قيل بضم السين ليكون تجنيسا تاما لكان احسن
الا ان الرواية بالمفتوح خاصة لان المضموم في معناه قليل الاستعمال يسلكون صفة بعد صفة اي يسلك العلماء فيما
لم يؤثر فيما لم يرو عن الانبياء طريق الاجتهاد وهو بذل المجهود لنيل المقصود مسترشدين حال من الضمير
في يسلكون يعني يجتهدون طالبين الرشد منه اي من الله في ذلك الاجتهاد وهو ولي الارشاد اي متولي الهداية
لطريق الاجتهاد قوله وخص اوايل المستنبطين عطف على قوله اعلى معالم العلم واراد باوايلهم
الامام الاعظم ابا حنيفة رض وصاحبيه رض والاستنباط استخراج الوصف المؤثر من النص او الاجماع لاثبات الحكم
في موضع اخر يوجد فيه ذلك الوصف فيه قوله حتى وضعوا ثمرة قوله خص بالتوفيق يعني
انهم وضعوا مسايل لا تعد ولا تحصى من كل جلي اي مكشوف ظاهر دركه ودقيق خفي فهمه بسبب انهم
فازوا بالتوفيق الالهي والالهام الرباني فلذا هم الف الف مسئلة وماية الف [illegible] الف ومنها هكذا اورده
بعضهم في شرحه وفيه نظر وقال الخطيب موفق بن احمد المكي في مناقب ابي حنيفة رح عن [illegible] بن
انس وقد قيل له كم قال ابو حنيفة في الاسلام قال ستين الفا يعني مسايل ثم قال الخطيب ذكر الثقة ان ابا حنيفة
فارغ الفقه ثلثة وثمانين الفا ثمانية وثلثين الف اصلا في العبادات وخمسة واربعين الف اصلا في المعاملات ونظير
الجلي والخفي من المسايل ظاهر يعرفه ممارس الفقه وما قيل ان القياس نظير الجلي وغيره نظير
لانه قد يكون القياس في غاية الدقة قوله غير ان الحوادث الخ استثناء من قوله وضعوا اجوابا
لسوال مقدر بان يقال لما وضع المجتهدون السابقون المسايل الجلية والخفية لا يحتاج بعدهم الى التصنيف
فلا تشتغل بالتصنيف انت ايضا في شرح البداية فاجاب عنه وقال نعم انهم وضعوا مسايل كثيرة
لكن الواقعات اكثر من موضوعاتهم فلاجل هذا شرعت في التصنيف اذ المتقدمون ما كان اجتهادهم بعلم التورية
والانجيل ولكونهم ملايكة او انبياء بل كان اجتهادهم بعلم ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع
واستنباط الاوصاف التي هي مناط الحكم منها وهذا المعنى حاصل في المتاخر كالمتقدم فلا عتاب اذن وايضا قد
كان جرى مني في اول البداية وعد الشرح للطالبين فلا يجوز خلفه في الرواية فلهذا شرعت الشرح واراد
بالحوادث والنوازل المسايل الواقعة متعاقبة الوقوع اي يقع بعضها عقيب بعض يعني ان الواقعات
كثيرة الوقوع والنطاق بمعنى المنطقة فيه استعارة تخييلية لان الموضوع لا نطاق له واراد بضيق نطاقه عدم
كفاية موضوعهم جميع الحوادث قوله واقتناص الشوارد اي اصطياد النوافر يعني الحوادث
التي يعسر دركها ويحتاج فيها الاستنباط فيه استعارة تخييلية لانه صور الحوادث كالوحش الشوارد ودخل باب
التشبيه حيث اورد صفة ملايمة للمستعار منه وهي الاقتناص والشوارد جمع شاردة اي نافرة واراد من الاقتباس
من الموارد استخراج الحكم من النصوص بالاطلاع على الاوصاف المؤثرة يريد به انه قادر على الاستنباط فيما لم يرو عن السلف
لكونه مطلعا على مناط الحكم وهو من قولك اقتبس منه علما اي استفاد وقربت من هذا قوله والاعتبار
بالامثال من صنعه الرجال اي الحكم بالقياس من شأن الرجال وما كان المتقدمون الا رجالا من بني ادم فهم رجال
ونحن رجال فيسوغ لنا التصنيف والاجتهاد كما ساغ لهم وهذا كله عذر من الشيخ رح عن شروعه في التصنيف
والاعتبار رد الشيء الى نظيره والامثال جمع المثل وهو الشبه قوله وبالوقوف على الماخذ يعض عليها بالنواجذ

هذا جواب سؤال مقدر بان يقال نعم ان موضوعات المتقدمين لا تكفي جميع الحوادث لوقوعها متجددة وهذا المعنى
يقتضي التصنيف والاستنباط ولكن هل فيك تلك الصلاحية حتى اجترأت على التصنيف فاجاب عنه وقال نعم لان
السلف لم يتبع صنيعهم على ما عليه الحسنة والاحكام الا باعتبار وقوفهم على ماخذ الاحكام فنحن نشاركهم في هذا
المعنى والسلام والضمير في عليها راجع الى الحوادث والنواجذ اضراس الحلم جمع ناجذ وهو اخر الاسنان والعض
بالنواجذ كناية عن الاتقان والاحكام لان الشخص اذا اراد شدة الاخذ يعض بالنواجذ وحاصل المعنى بالوقوف
على ماخذ الاحكام تستنبط احكام الحوادث بالاحكام قوله شرى اي سمته اي اتلمه يعني اسميه فشرعت
فيه اي في ذكر الشرح المسمى بكفاية المنتهي قوله والوعد سوغ بعض المساغ اي جوز بعض الجواز وهي جملة
حالية اي شرعت في الشرح المذكور حال كون الوعد بهذه الصفة وهي نظير قولك اتيتك والجيش قادم في ان
اخلاء الجملة عن الضمير الراجع الى ذي الحال اجرا لها مجرى الظرف وبعض المساغ منصوب على انه مفعول
مطلق مثل قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا فقرن بالفعل غير مصدره كما في الاية والمساغ مصدر ساغ له
ما فعل اي جاز وتحقيقه ان موعدي بعض الجائزات والممكنات نحو الجائز وقوع بعض الممكنات وان لم يقع
كلها عادة فيجوز اذن ان يقع موعودي لانه بعض الممكنات لا كلها فلاجل هذا شرعت في الشرح رجاء ان
يكون موعودي من ذكر البعض الواقع في الواقع هذا ما ظهر لي من الاسرار الربانية والانوار الالهية وقال
بعض الشارحين فيه بيان ان المصنف لم يتبينا هل نفسه للشرح ثم قال يعني انه المانع وهو عدم الصلاحية متحقق
الا ان الوعد حرضني عليه ولولاه لامتنعت اقول هذا كلام صادر لا عن تفكر وتبصر لان سياق
كلام المصنف من قوله غير ان الحوادث هنا ينبو عن ذاك ويأباه الا ترى الى ما نادى باعلى صوته في قوله ولا
غبار بالامتنان من صنعة الرجال مثبتا صلاحيته مدعيا كماله فاذا حققت ما بينته فتبلا هذا عرفت خرق
قول الشارح والله الهادي قوله وحين الحاد اتكى عنه انكاء الفراغ تعالى كاد يفعل كذا يكاد كودا
ومكادة اي قارب ولم يفعل قال بعض الشارحين عدى الانكاء بعن وان كان هذا يعدى بعلى لتضمين معنى
الفراغ اقول فيه نظر لانه يلزم ان يكون معناه افرغ عنه فراغ الفراغ وهو كما ترى فاسد من العبارة
ملوث للصماخ وصحته عندي انه من باب التقديم والتاخير اي انكى انكاء الفراغ عنه اي عن الشرح وهو الكفاية
وانما قدم لفظ عنه لرعاية السجع واراد بكاد انكاء الفراغ قرب اتمام الشرح كناية لكونه ذكر اللازم
واراد الملزوم لان الشخص اذا اشتغل بامر متعب واتمه يتكي عادة فيكون الانكاء لازما اعتقاديا للاتمام
فافهم قوله تبينت فيه نبذا من الاطناب اي علمت في الشرح المذكور قليلا من المبالغة في الكلام
ان يهجر اي ان يترك لاجله اي لاجل الاطناب قوله فصرفت العنان والعناية الفاء للسببية اي صرفت
عنان الخاطر وعناية القلب عن ذلك الشرح الى شرح اخر بسبب اني خشيت هجران الكتاب من جهة الاطناب
وفيه تخيل فافهم قوله عيون الرواية اراد بها صور المسائل من قولهم عين الشيء لنفسه ومتون الدراية
اراد بها الدلائل من قولهم رجل متين اي صلب لان قوة المسائل لا تحصل الا بها قوله تاركا حال
من الضمير المستتر في اجمع وقوله معرضا صفة لقوله تاركا قوله عن هذا النوع من الاسهاب اشارة
الى ما وقع من الاسهاب والاطناب الواقع في كفاية المنتهي وقصد بهو ما اجزل مبالغة وتاكيدا للاعراض
وايضا ذكر مفصلا ابتداء بان قال معرضا عن الاسهاب لوقوع في بعض الاوهام انه يعرض عن الاسهاب

عن الاسهاب الكامل لا عن القليل منه فقطع ذلك الوهم بقوله عن هذا النوع لانه نبذ منه كما قال والاسهاب هو
الاكثار في الكلام قوله منبها انه يشتمل على اصول جواب سؤال مقدر بان يقال هذا الشرح الثاني لما خلا
عن الاسهاب والاطناب احتمل ان لا يكون فيه اصل ولا فصل فلا يحصل فيه طائل فيكون اولى بان يهجر من الاول
فاجاب عنه وقال ليس كذلك فاني صرفت عنايتي الى شرح اخر تاركا للزيادة معرضا عن الاسهاب مع
اشتماله على الاصول المترتب عليها الفصول قوله واسال الله ان يوفقني تقول سالته كذا اذا التمست
وسالته عن كذا اذا اخبرت وقيل التوفيق حسن عناية الله تعالى لعبده وقيل التوفيق خلق قدرة الطاعة
والخذلان خلق قدرة المعصية قوله لاتمامها واختتامها يروى كلاهما بتوحيد الضمير وتثنيته فيهما
جميعا وقد حصل لي السماع بهما عن مشايخي رحمهم الله وتوحيد يرجع الى الهداية والتثنية الى الشرحين جميعا
والاول اولى عندي لكونه مقصودا بالذكر لان المصنف التفت الى الهداية معرضا عن الكفاية الان ابطال
العمل حرام بالنص فيجوز ان يسال اتمامها لاجل هذا وسمعت شيخي برهان الدين الحنفي قدس الله روحه
ان صاحب الهداية بقي في تصنيف هذا الكتاب ثلث عشرة سنة وكان صائما في تلك المدة لا يفطر اصلا وكان يجتهد
ان لا يطلع على صومه احد فاذا اتى خادم بطعام كان يقول له خله ورح فاذا راح كان يعطي ذلك الطعام
واحدا من الطلبة او من الفقراء والمساكين فصار كتابه مباركا مقبولا بين العلماء ببركة زهده وورعه قوله
حتى ان من سمت همته يتعلق بقوله فصرفت العنان يعني اي صرفت عنايتي من شرح الى شرح لمعنى دعاني اليه
لكن من كانت همته عالية يرغب في الشرح الاول الكبير ومن كان بخلاف ذلك يرغب في الشرح الثاني الصغير
وكل واحد من الكبير والصغير خير لان في الاول زيادة الوقوف وفي الثاني سهولة الحفظ وسرعة الضبط
قوله المجلد وهو بمعنى مجلد اذا انحته عندا اي من مزيد الوقوف والمزيد والزيادة بمعنى قوله
وللناس فيما يعشقون مذاهب من شعر ابي فراس اوله قوله ومن عادتي حب الديار لاهلها
ويسمى مثل هذا تضمينا في اصطلاح علماء المعاني والبيان ومعناه ان ياتي الشخص في اثناء كلامه بمصراع او بيت
او بيتين استعانة بذلك لاتمام مراده وتاكيد معناه على سبيل العارية وان يستحسن ويكاد ان ينبه عليه او كان
مشهورا كيلا يتوهم السرقة قوله ابي المجموع الثاني اي الهداية قوله في تحرير ما قاله وتحرير الكتاب
وغيره تقويمه والمقاولة القول من الجانبين يقال قاوله في كذا وكان صاحب الهداية انما نقل للفظ قاوله
للازدواج بين اقاوله واحاوله اليه اي الى الله تعالى والمحاولة الارادة وانما قال التيسير لما حاوله ولم يقل في
تيسيرها احاوله بالاضافة مبالغة في البيان بالتفصيل بعد الاجمال بخلاف قوله في تحرير ما اقاوله لان المبالغة
فيه حاصل من صيغة المقاولة قوله انه الميسر وقع موقع التعليل يعني انما فتحت املاء الهداية مستعينا
بالله لانه الميسر يقال فلان جدير بكذا اي خليق قوله كتاب
الطهارات اعلم ان كلامنا هنا في احد عشر موضعا الاول في البداية بقسم العبادات والثاني في تقديم الطهارة على
ساير العبادات والثالث في تقديم الطهارة عليها والرابع في اختيار لفظ الكتاب والخامس في ذكر الطهارة
بالجمع والسادس ما الطهارة لغة وشرعا وما الوضوء والسابع كم انواع الطهارات والثامن ما سبب الوضوء
والتاسع شرطه والعاشر ما ركنه والحادي عشر ما حكمه اما الاول فنقول انما قدم العبادات على المعاملات
والمزاجر لكونها اهم لان العبادة هي التي تحقق العبودية وما خلق الثقلان الا لهذا قال الله تعالى وما خلقت

الله تعالى

لعله يقول

الجن والانس الا ليعبدون واما الثاني فنقول انما قدم الصلاة على ساير انواع العبادات لانها عماد الدين بالحديث
والخيمة لا تقوم الا بنصب عمادها ولا فكذا الدين لا يقوم الا بعماده وهو الصلاة فقدمت لهذا ولا يقال
الاصل في العبادات هو الايمان فينبغي ان يذكر مقدما لان الايمان يتعلق بعلم الكلام دون الفقه فلهذا لم يذكر
ولم يقدم وايضا الصلاة ثابتة بالايمان دون ساير العبادات كما في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة
فقدمت على غيرها بهذا المعنى واما الثالث فنقول انما قدمت الطهارة على الصلوة لان الطهارة شرطها والشرط
ما يتوقف على وجوده الشيء فيكون وجودها سابقا على الصلاة لامتناع توقفها عليها لقوله عليه السلام لا صلوة الا
بالطهارة فقدمت وضعا كما اقتضاه الشرط طبعا ولا يقال لم قدمت على ساير الشروط كاستقبال
القبلة وستر العورة وطهارة الثوب لانها اولى لانها لا تسقط بالاعذار بخلاف ساير الشروط فانها تسقط
بها والرابع فنقول انما قال بلفظ الكتاب ولم يقل بلفظ الباب لان الكتاب يعد وجوه لاتفاقه على الجمع دون الباب
لانه بمعنى النوع والغرض جمع انواع الطهارة لا نوع منها ودلالة الكاف والتاء والباء على الجمع كما يقول
كتبت البغلة اذا جمعت بين شفريها بحلقة او سير وكتبت القربة اذا خرزتها كتبا والكتبة بالضم الخرزة
والكتيبة الجيش وتكتبت الخيل اي تجمعت ومنه الكتب والكتاب والكتابة تعني تصوير اللفظ بحروف هجائه
لان فيها جمع الحروف والكلمات واما الخامس فنقول انما ذكر الطهارات بلفظ الجمع تصريحا للارادة انواع الطهارة
لانها لو ذكرت بلفظ الفرد لكان فهم الانواع بسبيل الاحتمال لا القطع لان الجنس واقع على الادنى مع احتمال
الكل لا يقال دخول اللام في الجمع يقتضي ان يكون للجنس ايضا فلا فايدة اذن للجمع لان صاحب الهداية
يجوز له ان يريد معنى الجمع كما هو مذهب البعض في اللام اذا دخلت في الجمع لا يقال لا يجوز جمع
المصدر فكيف جاز هاهنا لانا نقول ذكر مطلق لانه يجوز اذا اريد النوع وقد اريد كما قلنا فلا يرد علينا
ولا يقال لم لم يذكر الصلاة والزكوة بالجمع كالطهارات لعدم العلة فيهما وهو وجودها فيها وهي
ارادة الانواع المختلفة كما ترى من اختلاف طهارة الحدث والخبث والطهارة بالتيمم بخلاف الصلاة فانها
متحدة النوع لانها عبارة عن الاركان المعهودة وكذا الزكوة لانها عبارة عن ايتاء ربع العشر وهو [illegible]
ولا يرد صلاة الجنازة لانها ليست بصلاة حقيقة اي هي دعاء ولهذا جازت ركوبا قياسا لا استحسانا قال
بعض الشراح رحمه الله ذكر الطهارة بلفظ الجمع دون الصلاة والزكوة لان اللام في الجمع تبطل معنى الجمع فكان
الجمع والفرد سواء اقول سلمنا بطلان معنى الجمع على ما هو المختار في بحث اللام لكن لا نسلم انه
اذا كان كذلك يلزم جمع الطهارة دون الاخريين وايضا يلزم منه العبث لان الجمع اذا كان كالفرد فاي
فايدة للجمع سوى تطويل اللفظ واما السادس فنقول الطهارة في اللغة النظافة وفي الشرع نظافة مخصوصة
والوضوء بالضم مصدر وقيل عبارة عن الوضاءة وهي الحسن وفي الشرع عبارة عن غسل اعضاء مخصوصة ومسح
مخصوص واما السابع فنقول الطهارة اما ان تكون حقيقية او حكمية فالاولى هي الطهارة عن النجاسة
الحقيقية وهي مشتملة على ثلثة انواع طهارة النجاسة عن البدن والثوب والمكان والثانية وهي الطهارة عن
النجس الحكمي على نوعين صغرى وكبرى فالاولى الوضوء والثانية الغسل اذا عدم الماء فالتيمم واما الثامن
فنقول في سبب الوضوء اختلاف قيل سببه القيام الى الصلاة للاية وقيل الحدث للدوران وجودا وعدما
وعندنا الصلاة بدليل الاضافة اليها وهي امارة السببية لما عرف في الاصول والاول فاسد لان النبي عليه السلام كان

يتوضأ لكل صلاة فلما كان يوم الفتح صلى خمس صلوات بوضوء واحد فقال له عمر رضي الله عنه [illegible] اليوم تفعل شيئا لم تكن
تفعله فقال عمدا فعلت كيلا تحرجوا ولان الموجب للوضوء اذا كان نفس القيام لا يفرغ الانسان عن الوضوء
فيقع في الحرج العظيم وذلك مدفوع شرعا لانه اذا قام فوجب عليه الوضوء فتوضأ ثم قام ينبغي ان يجب عليه الوضوء
لوجود القيام ثانيا فيتسلسل الامر الى ما لا نهاية له وذلك فاسد جدا والجواب عن الثاني
لا نسلم ان الدوران دليل العلية ولئن سلمنا ولكن لا نسلم ان الدوران وجود او وجود لانه قد يوجد الحدث
[illegible] الوضوء ما لم تجب الصلاة بالبلوغ ودخول الوقت لا يقال لا يجوز ان تكون الصلاة سببا لانه
يكون الطهارة حكما وشرطا للصلاة وهو فاسد لان المتقدم متأخر والمتأخر متقدم لانا نقول الطهارة
شرط الجواز والصلاة سبب الوجوب وبينهما مغايرة واما التاسع فنقول شرطه الحدث لان الامر بالوضوء امر
بالتطهير والتطهير يقتضي النجاسة لاستحالة اما حقيقة او حكما والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني ولا
[illegible] النص عن الفايدة وايضا القيام المذكور باطلاقه يتناول كل قيام وهو غير مراد بالاجماع
فهي اخص الخصوص وهو القيام الى الصلاة وهو محدث وتقدير الاية اذن والله اعلم اذا قمتم الى
الصلاة وانتم محدثون او اذا قمتم الى الصلاة من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ايضا قال حافظ الدين
النسفي [illegible] في الكافي وشرطه الحدث لانه تعالى ذكر التيمم متعلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل لانه لا يفارقه
في شرطه وسببه اقول لا نسلم ان البدل لا يفارق الاصل في شرطه وقد فارقه في النية وهي شرط في
التيمم دون الوضوء فعلم بهذا ان التعليل بعدم المفارقة هباء منثور وقال بعضهم لا يفارقه بسببه
فاقول سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يلزم عدم المفارقة بالشرط والحدث شرط التيمم لا سببه واما العاشر
فنقول ركنه غسل كل واحد من الاعضاء الثلثة مرة واحدة ومسح ربع الراس او قدر ثلث اصابع او الناصية
مرة واحدة وهذا لان الركن ما لا قيام للشيء الا به وكل واحد من الغسل والمسح بهذه المثابة واما الحادي عشر
فنقول حكمه حل الصلاة لانها انما حلت وصحت بالوضوء صار الحل حكما له لكونه اثره قوله قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الاية اي اقرأ الاية او اتمها على التقدير النصب ويجوز بالرفع على معنى الاية مقروءة
او تقرأ الى منتهاها او الى اخرها انما قدم الاية وان كان حق الدليل ان يؤخر لاقتضائه سابقة المدلول للتبرك
بكتاب الله في افتتاح الكتاب ويجوز تقديمه لكون الكتاب اصلا يستنبط منه المسائل الفرعية قوله تعالى يا ايها
الذين الخ اعلم ان يا حرف نداء واي منادى مفرد معرفة وها مقحمة للتنبيه على ان المنادى في الحقيقة
هو الواقع بعده وانما فعلوا كذلك كراهة ان يجمعوا بين يا واللام فلذلك كما قالوا يا الرجل والذين جمع الذي
وهو اسم موصول وضعه وصلة لوصف المعارف بالجمل تقديره يا ايها القوم الذين او يا ايها الناس الذين
[illegible] وقوله امنوا صلة الذين ووقعت مغايبة لكون الموصول وهو الذين كذلك لان الاسماء الظاهرة
كلها غيب وقوله قمتم خطاب للمنادى المفرد المذكور اصابة المفصل فوقع المحز فعلى هذا عرفت ان
حافظ الدين النسفي غلط في ثلثة مواضع الاول قوله الذين امنوا صفة لاي وليس كذلك لان صفة اي هو
المقدر من القوم او الناس ثم امنوا صفة لتلك الصفة المقدرة لاي بواسطة الذين والثاني قوله فيه صنعة
التفات وليس كذلك لان الالتفات انما يكون فيما اذا كان حق الكلام بالغيبة وذكر بالخطاب او على العكس ولم
يقع الكلام في الاية الا في الموضع الذي اقتضاه وهذان الغلطان في المستصفى شرح النافع والغلط الثالث

قوله في المصفى شرح المنظومة في اول الباب ان الذي صلة فلا بد من موصول وليس كذلك بل الامر على العكس وهذا تكرار
فاحش عند المحصلين ولا كلام مع المقلدين وقال ابو قال انتم لا اختصاص بالحاضرين في عصر النبي عم وقال في
النسفي شمس الائمة الكردري وفيه نظر عندي لانا لا نسلم الاختصاص لان الموصوف بصفة عامة يتعم فافهم
وقد غير بعض المتعصبين من المقلدين لفظ المصفى فقال الذي صفة فلا بد له من موصوف اقول ذلك
ليس بشيء ايضا لان الذي وضع وصلة الى وصف المعارف بالجمل وهو المذكور في كتب النحو فلا شك ان ما كان وصلة
الى شيء غير ذلك الشيء لا عينه فلا يكون الذي صفة فافهم لا يقال لم ذكر الله تعالى في الطهارة الصغرى بادى
وفي الكبرى بان ولم يعكس لانا اذا استعملنا في الاشيا الغالبة الوجود والقيام الى الصلاة بالنظر الى ديانة المسلم غالب
بخلاف ان فانها تستعمل في الاشيا المترددة الوجود القليلة والجنابة تتشابه كذلك لانها لا تقع كثيرا وفي قولهم ان مات
فلان يحتمل انه في وقت الموت فلا يفتح وان يقال كيف لم يذكر المرافق بالتثنية والكعبان بالجمع
وهو القياس لان كل شخص له مرفقان اثنان وكعاب اربعة لانا نقول نعم جاز المرفق والكعب
كذلك لكن الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كما في قوله جعلوا اصابعهم في اذانهم وكما في
قولهم ركب القوم دوابهم فلو قيل الكعبان بالجمع لفهم ان الواجب غسل كل رجل بكعب وليس المراد ذلك
لان المراد غسل كل رجل بالكعبين ولو ذكرت المرافق بالتثنية لفهم ان الواجب غسل كل يد بمرفقين وليس لليد
الا مرفق فلاجل هذا المعنى وقع الكلام بما ترى كذلك ولا نقال مثل هذه المقابلة موجود بين المضاف
والمضاف اليه في ايديكم وارجلكم فكان ينبغي ان يجب على كل مكلف غسل يد واحدة ورجل واحدة فحسب
لانا نقول يجوز ترك الاصل بالدليل والدليل على تركه وقد دل الدليل وهو فعل النبي عم مواظبة
على اليدين والرجلين والاجماع ايضا قوله تعالى وارجلكم بالجر والنصب كل واحد منهما مشهور وقال
جار الله الارجل تغسل بالنصب فكانت مظنة الاسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح لا التمسح بل
للتنبيه على الاقتصاد في الصب وقيل الى الكعبين اماطة لظن المسح لان المسح لا غاية له في الشرع هذا
حاصل ما ذكره في الكشاف واقول لا نسلم ان العطف لا للتمسح لان الاصل في الكلام الحقيقة وقوله
اماطة لظن المسح لان المسح لا غاية له لا نسلم ايضا لان الحكم الشرعي لا يعلم كيفيته وكميته الا بالشرع فينتهي
الى ما انتهى اليه الشرع وما قاله تعليل في معارضة النص وهو فاسد وايضا لو كان التعليل الزم نقض
بالنص قد ظهر فساد علته لتخلف المعلول عن العلة على تقدير قراءة النصب ثم الجواب الشافي
للتحقيق المذهب ان يقال القرا تان متعارضتان فحكم النصب الغسل وحكم الجر المسح وللرجل حالتان
احداهما الخفوة والاخرى التخفف فحمل قراءة النصب على الخفوة وقراءة الجر على التخفف توفيقا بين
الدليلين بقدر الامكان لان الاصل في الدلايل الاعمال لا الاهمال فان قلت ينبغي ان يكون المكلف
مخيرا بين غسل الرجل ومسحها كما هو مذهب الحسن البصري وغيره العمل بالقراتين ايضا وقد ذكر
الخطابي في شرح السنن عن الجبائي انه زعم ان المرء مخير بين غسل الرجل ومسحها قال الخطابي وحكى
ذلك عن الطبري قلت لا نسلم ان العمل بهما على وجه التمام لان احدى حالتي الرجل متروكة
على ما قال الحسن فيكون ما قلناه اولى بالارادة مما قاله وان لم نقل بالمسح الى الكعبين لان النبي عم لم يفعل
كذلك فعلم بذلك ان الواجب في المسح دون الكعبين والله اعلم قوله ففرض الطهارة الفاء فيه هي

هي الفاء الداخلة على الحكم على معنى ان ما بعدها ثبت بما قبلها حكما له وهذا لان الفاء تدخل على الحكم لما انه
يعقب العلة كما في قولك ضرب فاوجع واطعم فاشبع فكذا فيما نحن فيه لان فرضية هذه الاشيا ثبتت
بالاية السابقة قبلها والفرض اصله القطع وفي الاصطلاح ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كالكتاب
والسنة المتواترة اذا لم يلحقها خصوص وكالاجماع اذا لم ينقل بطريق الاحاد وكالقياس المنصوص
علته وقد عرف في الاصول قال الاصمعي قصاص الشعر حيث ينتهي نبتته من مقدمه ومؤخره وفيه
ثلث لغات قصاص وقصاص وقصاص والضم اعلى قوله وهو مشتق منها اي الوجه مشتق من
المواجهة قال حافظ الدين النسفي في الكافي وخطى صاحب الهداية في قوله وهو مشتق منها حيث
جعل الثلاثي مشتقا من المنشعبة والامر بالعكس ثم اجاب عنه وقال والمخطي مخطي فقد قال
صاحب الكشاف واشتقاق اليم من التيمم لان المنتفعين به يقصدونه واشتقاق البرج من التبرج
لظهوره اقول هذا ليس بجواب بل هو تقليد محض من النسفي حيث يجوز لمانع ان يقول
لا نسلم ان صاحب الكشاف مصيب ايضا ولا نسلم ان قول صاحب الكشاف يدل على صواب صاحب الهداية
فمن الجايز ان يقع عنهما الغلط لعدم العصمة بل جوابه ان يقال لا نسلم ان الثلاثي لا يكون مشتقا من المنشعبة
والمراد بالاشتقاق الا الاشتراك بين اللفظين في المعنى الاصلي والحروف الاصول وهو حاصل هنا لان
الوجه عبارة عما يواجهه الانسان عادة قوله اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل يعني لولا
ذكر الغاية لاشتملت وظيفة الغسل كل اليد وكل الرجل يعني لثبت حكم الغسل في جميع اليد وفي جميع
الرجل بيانه ان الغاية على نوعين غاية اسقاط وغاية اثبات فتعلم ذلك بصدر الكلام فان
كان صدر الكلام يثبت الحكم في الغاية وما وراءها قبل ذكر الغاية فذكر الغاية لاسقاط ما وراء الغاية
فلا يدخل ما وراءها تحت حكم المغيا ويبقى الحكم في الغاية ثابتا بصدر الكلام كما كان وان كان صدر الكلام
لا يثبت الحكم في الغاية قبل ذكر الغاية فذكر الغاية لامتداد الحكم الى تلك الغاية فتنتفي الغاية خارجة عن
الحكم كما كانت لان المقصود في الصورة الاولى اسقاط الحكم عما وراء الغاية وفي الثانية امتداد الحكم الى
تلك الغاية والغاية في صورة النزاع من قبيل الاسقاط وفي المقيس عليه من قبيل الاثبات فلا يصح القياس او
نقول الغاية قد تدخل كما في حفظت القران من اوله الى اخره وقد لا تدخل كما في قوله فنظرة الى
ميسرة والحدث يقين فلا يزول بالشك والاحتمال ولئن قال زفر نعم ان فيه شكا واحتمالا فلا يثبت الوضوء
بالشك والاحتمال فنقول قد زال الشك والاحتمال ببيان النبي عم حيث توضأ وادار الماء على مرفقيه
ولم ينقل عنه ترك غسل المرفق والكعب فلو كان تركه جائزا لفعل تعليما للامة قوله والكعب هو
العظم الناتي اي في مفصل القدم والناتي هو المرتفع مشتق من النتو والنتو وفي المثل تحقره وينتو
اي يرتفع واي فسر صاحب الهداية الكعب بالناتي لانه هو المنقول عن ائمة اللغة وقالوا
الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم وقوله
هو الصحيح احتراز عما روي عن هشام انه في ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا ان ذلك سهو من
هشام في نقله عن محمد لان محمدا قال في كتاب مسئلة المحرم اذا لم يجد النعلين حيث يقطع خفيه اسفل
الكعبين واشار محمد بيده الى موضع القطع فنقله هشام الى الطهارة قوله ومنه الكاعب

يعني انا قلنا ان الكعب هو العظم الناتي لان وجوه اشتقاقه يدل على الارتفاع كالكاعب وهي الجارية التي
يبدو ثديها للنهود وفي معناه الكعاب وقد كعبت تكعب بالضم كعوبا وتقال للنواشز في اطراف الانابيب
كعوب ومنه الكعبة بيت الله الحرام لارتفاعها على ساير البيوت قوله والمفروض في مسح الراس
مقدار الناصية فان قلت من حكم الفرض ان يكون جاحده كافرا وجاحد المقدار لا يكون كافرا
فكيف يكون فرضا قلت نعم حكم الفرض كذلك لكن غرض المصنف ليس بيان الفرض هنا لانه
ذكر فرض الطهارة في اول الباب وعد المسح من حيث هو داخل الفرض لان اصل المسح قطعي وجاحده
كافر فبعد ذلك احتاج الى بيان المقدار فقال المقدر فيه مقدار الناصية وهو المراد من المفروض وجاحده
لا يكفر لانه في حق المقدار ظني فلا يرد السؤال السباطة ملقى الكناسات مجازا عن الخطابي واصلها الكناسة
يعني على اطلاق اسم الحال على المحل قوله فالتحق بيانا به اي التحق حديث المغيرة بيانا بالكتاب
اي قال هذا دفع السؤال بان يقول ان حديث المغيرة خبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى لان
الزيادة نسخ على ما عرف في الاصول فاجاب عنه بقوله هذا يعني ان هذا الحديث لم يلتحق بالكتاب
على انه زيادة بل على انه بيان لان الكتاب مجمل في حق المقدار ولا يقال استدلال صاحب الهداية على
مدعاه وهو ربع الراس بالحديث الدال على الناصية بعينها كيف يصح لانا نقول الحديث انما ورد
بيانا والبيان انما يكون فيما فيه اجمال ولا اجمال في المحل بل الاجمال في القدر فعلم بذلك ان المقصود بالناصية
هو قدرها وهو ربع الراس لا عينها ولا يقال لا نسلم انه مجمل لان المجمل ما لا يدرك بيانه الا من
جهة المجمل ونحن لا نحتاج الى البيان اذ عملنا بالاستيعاب كما قال مالك او باقل ما ينطلق عليه اسم المسح
كما قال الشافعي رح لان في الاول عملا بالاقاويل كلها وفي الثاني عملا بالمتيقن لانا نقول الاول انما يكون عملا
بالاقاويل اذا كان الاستيعاب فرضا عند الكل وليس بفرض عند الكل فيبقى الاجمال والثاني انما يكون عملا
بالمتيقن اذا كان ذلك الاقل معتبرا او قد يحصل بغسل الوجه ولا اعتبار له فيبقى الاجمال قوله وهو
حجة على الشافعي رح الخ اي هذا الحديث حجة على الشافعي وعلى مالك رح لانه لما التحق بالكتاب مبينا له صار كان
الكتاب ورد ابتداء كذلك فصار حجة عليهما قوله وفي بعض الروايات قدره اصحابنا بثلث
اصابع وهو ظاهر الرواية لانه المذكور في الاصل وكان ينبغي على هذا ان يقول وعلى ظاهر الرواية ع
لان لفظة بعض الروايات تستعمل في غير ظاهر الرواية وفي اختلاف زفر ويعقوب المقدر ربع
الراس وهو مذهب زفر وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو جعفر الطحاوي مقدار الناصية وفي
قول صاحب الهداية وهو ربع الراس اشارة الى انه يجوز من اي جانب كان الربع وكذلك في قوله بثلث اصابع
ثم على قياس ظاهر الرواية الوضع كاف ولا يشترط المد وعلى قياس رواية الربع والناصية
ليس بكاف بل لا بد الى ان يحصل ذلك المقدار ان وجه ظاهر الرواية ان الامر بالمسح في قوله تعالى وامسحوا
برؤوسكم امر بالمسح باليد والة المسح هي الاصابع فاقيم الاكثر منها مقام كلها اقامة للاكثر الحكمي مقام
الكل الحقيقي قوله وسنن الطهارة غسل اليدين الخ السنن جمع سنة وهي ما في فعله ثواب
وفي تركه عتاب لا عقاب وانما قلت في تركه عتاب احترازا عن النفل واني قلت لا عقاب احترازا ع
عن الواجب والفرض هذا التعريف ابدعه خاطري في هذا المقام وما قيل ان السنة الطريقة المسلوكة

المسلوكة في الدين ففيه نظر وانما قدم الفرض على السنن لكونه اقوى وذكر السنن بلفظ الجمع
دون الفرض لما ان الفرض في الاصل مصدر يشمل القليل والكثير بخلاف السنة ثم اعلم ان كيفية غسل اليدين
الى الرسغين ان ياخذ الاناء بشماله ان كان صغيرا ويصب على يمينه فيغسلها ثلثا وان كان كبيرا لا يمكن رفعه
ياخذ الماء من الاناء باناء آخر صغير ان كان معه فيصبه بشماله على يمينه والا يدخل اصابع يده اليسرى مضمومة
دون الكف ويصب على يمينه فيغسلها ثلثا ثم يدخل اليمنى بالغة ما بلغت ووجه [illegible] الحديث المستيقظ
ان اول الحديث يقتضي وجوب الغسل للنهي عن الغمس قبل الغسل واخره يقتضي استحباب الغسل للتعليل
بقوله فانه لا يدري اين باتت يده يعني في مكان طاهر من بدنه او نجس فلما انتفى الوجوب لمانع في التعليل
المنصوص ثبتت السنية لانها دون الوجوب ولفظ الحديث في الموطا قال مالك رح اخبرنا ابو الزناد عن
الاعرج عن ابي هريرة رض ان رسول الله عم قال اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها
في وضوئه فان احدكم لا يدري اين باتت يده ثم اعلم ان هذا القيد اعني قيد الاستيقاظ من المنام
اتفاقي لان غسل اليدين في ابتداء الوضوء سنة مطلقا وقوله قبل ادخالهما الاناء وقع بناء على عادتهم انهم
كانوا يتوضؤون من الاتوار [illegible] قوله ولان

جمع تور وهو اناء يشرب منه

اليد آلة التطهير فيسن البداية بها لا يقال هذا التعليل يدل على وجوب الغسل لا على السنية لان
ما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه لانا نقول عدم النجاسة على اليد حقيقة وحكما ينفي
الوجوب اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانه لو ادخل يده في الاناء لا ينجس فثبت ما دونه وهو السنية قوله
وهذا الغسل الى الرسغ الخ لم يقل هذا اولا عند قوله وسنن الطهارة غسل اليدين اتباعا للامام القدوري رح
لانه ذكر الرسغ في مختصره وقال هنا لاحتياجه الى بيان غاية الغسل المسنون وينبغي ان تعرف ان السنة هي
البداية بغسل اليدين اما نفس الغسل فيقع عن الفرض الا ترى الى ما قال محمد رح في الاصل ثم يغسل ذراعيه والرسغ
منتهى الكف عند المفصل قوله وتسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء هذا اختيار القدوري رح لان الما قبل
الاستنجاء حال كشف العورة فلا يسمى تعظيما لاسم الله تعالى ويسمى في ابتداء الوضوء لانها سنة الوضوء وقيل يسمى
قبل الاستنجاء لانه من سنن الوضوء فرضه بالتسمية وقيل يسمى قبله وبعده وهو الصحيح وهو اختيار صاحب الهداية
وانما يسمى قبله لان الاستنجاء ملحق بالوضوء من حيث انه طهارة وانما يسمى بعده لانه ابتداء الوضوء ثم اعلم
ان في التسمية خلافا بيننا وبين اصحاب الظواهر فقالوا انها من الاركان لا يجوز الوضوء الا بها للحديث
قال ابو عيسى الترمذي رح قال احمد رح لا اعلم في هذا الباب حديثا له اسناد جيد وقال اسحق رح ان ترك التسمية عامدا
اعاد الوضوء وان كان ناسيا او متأولا اجزاه وعندنا على ما هو المختار مستحبة كذا في الاصل وسنة على ما اختاره
القدوري رح لقوله عليه السلام من توضأ وذكر اسم الله كان ذلك طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله تعالى
عليه كان ذلك طهورا لما اصابه ورجح صاحب الهداية بان السنة ما فعله رسول الله عليه السلام على المواظبة ولم يواظب
على التسمية بدليل ان عثمان وعليا رض حكيا وضوء رسول الله عليه السلام ولم ينقلا التسمية ولان قوله عليه السلام لا وضوء
لمن لم يسم لا يخلو من احد الامرين اما ان يراد به نفي الجواز او نفي الفضيلة والاول منتف للزوم معارضة خبر الواحد
كتاب الله تعالى وهو فاسد لعدم شرط المعارضة وهو المساواة فتعين الثاني والفضيلة دليل الاستحباب
وما روي انه عليه السلام سمى فنقول نعم لكن لا نسلم انها كانت باعتبار انها سنة الوضوء بل باعتبار انها مستحبة في

ابتدا جميع الافعال لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر لا يقال لم يثبت

حديث الفاتحة الوجوب ولم يثبت حديث التسمية وهما سواء لانا نقول لا نسلم ان وجوب الفاتحة ثبت

بالحديث بل بمواظبة النبي عليه السلام عليها وقال بعض ان رحمي تقليداً للبزغري صاحب الطريقة ان حديث

الفاتحة مشهورة بخلاف حديث التسمية فاقول هذا من الشارح خلاف مذهبه لانه لو كان مشهورا

لكان تعيين الفاتحة فرضا لجواز الزيادة على النص بالمشهور قوله وان سماها في الكتاب اي في مختصر

القدوري قوله والسواك اي استعمال السواك لان نفس الخشبة التي تسمى سواكا ومسواكا ايضا ليست بسنة

الا ان المضاف حذف واقيم المضاف اليه مقامه لامن اللبس كما في قوله عليه السلام خير خلال الصائم السواك اي استعماله

ولا يقال مواظبته عليه السلام دليل الوجوب فكيف استدل بها صاحب الهداية على السنية لانا نقول

نعم انها دليل الوجوب لكن اذا لم يوجد الترك وقد الترك في الجملة بدليل حديث الاعرابي فافهم وقد صحت

الرواية في الصحيح البخاري عن ابي هريرة رضي عن النبي عليه السلام قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل

وضوء فلما امتنع الوجوب لامتناع الامر لوجود المشقة ثبت ما دون الواجب وهو السنة لعدم المانع وهو

المشقة لانه بسبيل من ترك السنة قوله وعند فقده يعالج اي عند عدم السواك بزوال بالاصبع لانه عليه السلام

فعل كذلك اي عالج بالاصبع عند عدم السواك قوله فعليهما على المواظبة اي مع الترك والا كانتا واجبتين

والدليل على الترك ما روت عايشة رضي الله عنها وضوء رسول الله عليه السلام ولم تذكر المضمضة والاستنشاق ولم تذكر ايضا

وحديث الاعرابي الذي علمه رسول الله الواجبات قوله وكيفيته الخ انما قال هذا احترازا عن قول

الشافعي فان عنده ياخذهما بكف فيمضمض ببعضه ويستنشق ببعضه ثم يفعل ثانيا وثالثا كذلك لما روي

انه عليه السلام تمضمض واستنشق بكف واحد ولنا ان الفم والانف عضوان منفردان فلا يجمع بينهما بماء

واحد كسائر الاعضاء والمراد من الحديث استعمال الكف الواحد بدون الاستعانة بالكفين كما في الوجه قوله

ويمسح اذنيه بماء الراس خلافا للشافعي فان عنده مسح الاذنين سنة لا بماء الراس بل بماء جديد فعن هذا عرفت

ان قوله خلافا يتعلق بمجموع قوله سنة بماء الراس لا بسنة وحدها ولا بماء الراس وحده كما ظن بعض ان رحمي

لنا قوله عليه السلام الاذنان من الراس رواه صاحب السنن والترمذي في جامعه باسنادهما الى ابي امامة

عن النبي عليه السلام وجه التمسك به انه لا يخلو من احد الامرين اما ان يراد به بيان الحكم او بيان الحقيقة فلا يجوز

الثاني لكونه عليه السلام مبعوثا لبيان الاحكام دون الحقايق ولكونهما من الراس مشاهدة معينة عن البيان

فتعين الاول ثم لا يخلو اما ان يكون المراد من الحكم كونهما ممسوحتين بماء الراس او كونهما ممسوحتين كالراس

لا بماء الراس فلا يجوز الثاني لان اشتراك الشيء مع الشيء في حكم لا يوجب ان يكون ذلك الشيء من ذلك الشيء الاخر

كالرجل مع الوجه مشتركان في حكم الغسل ولا يقال ان الرجل من الوجه وكذا الخف مع الراس

مشتركان في المسح ولا يقال ان الخف من الراس فلا يتضح فايدة لقوله عليه السلام الاذنان من الراس فتعين

الاول وهو كونهما ممسوحتين بماء الراس لانه لا قايل بالثالث وما روي انه عليه السلام اخذ لهما ماء جديدا فهو محمول

على عدم بقاء البلة وبه نقول ونقل حافظ الدين النسفي في مستصفاه عن الشيخ الامام بدر الدين

الكردري انه قال الراس من الحلقوم الى فوق الا ان الله جعل بعض الراس في حق الاحكام محل وظيفة

الوجه الغسل ووظيفة الراس بعد الوجه المسح فاشتبه ان الاذنان وظيفتهما المسح او الغسل فبين

فبيّن عليه السلام وقال الاذنان من الراس تنبيها على ان وظيفتهما المسح لا الغسل ثم قال وهذا وجه حسن ولكن الاستدلال

لطيف لم اسمعه من احد اقول لقايل ان يقول ان بقية قايل ابدا الدين ان وظيفتهما المسح ونحن نقول

ايضا بمسحهما ولكن اذا كانا كذلك فمن اين يلزم كون المسح بماء الراس ولا نسلم ذلك فعن هذا عرفت ان الجواب

الذي فيه الاعتراض للخصم هو ما حققناه ولا يقال ينبغي ان يجزئ مسحهما عن مسح الراس بمقتضى

ما قلتم لانا نقول الثابت بالقطع لا يتادى بالثابت بالظني كما في الصلاة الى الحطيم فافهم اما

مسح الرقبة فلم يرد فيه رواية عن اصحابنا المتقدمين قال في شرح الطحاوي كان الفقيه ابو جعفر يمسح عنقه

اتباعا لما روي عن ابن عمر رضي انه كان يمسح عنقه وقال في التحفة واختلف المشايخ في مسح الرقبة قال ابو بكر

الاعمش انه سنة وقال ابو بكر الاسكاف انه ادب واراد بالادب ما فعله رسول الله عليه السلام مرة او مرتين قوله

امر جبرئيل بذلك اي بتخليل اللحية وجه الاستدلال ان مطلق الامر يقتضي الوجوب الا انه اسقط لئلا يلزم معارضة

الظني بالقطعي فتعينت السنية والامر ما ذكره ابو داود في سننه باسناده الى انس بن مالك رضي انه عليه السلام كان اذا

توضأ اخذ كفا من ماء فادخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال هكذا امرني ربي انما اسند صاحب الهداية

الامر الى جبرئيل عليه السلام لكونه امرا بامر الله قوله جايز عند ابي حنيفة ومحمد اي لا يكون فاعله منسوبا الى

البدعة دليلا اي يوسف على السنية ما ذكر من الحديث ودليلهما على الجواز انه عليه السلام ما فعله غير مرة وايضا التخليل

لا يفعل مبالغة في اي شيء الفرض وباطن اللحية لا يجب ايصال الماء اليه فلا يسن ونقل شمس الايمة السرخسي

قولهما في الجواز في كتاب شرح الاثار ثم ذكر قول ابي يوسف في انه السنة واستدل عليه بامر جبرئيل ثم قال هو

الاصح اي قول ابي يوسف هذا هو المختار عندي لان المذكور في حديث انس لفظ كان اذا توضأ ولا يفهم منه

التخليل مرة واحدة بل يفهم منه غير مرة والمنقول عن ابن نجيم في التخليل انه من الاسفل الى فوق يدل عليه ما روي

في شرح مختصر الكرخي عن انس ان النبي عليه السلام كان اذا توضأ شبك اصابعه كانها اسنان المشط قوله وتخليل

الاصابع اراد بها اصابع اليدين والرجلين لان الامر بالتخليل مطلق وان لم يجب بناء على مطلق الامر لئلا يلزم

[illegible] بالكتاب او لحديث الاعرابي حيث لم يعلمه النبي عليه السلام التخليل وحدث ابو عيسى الترمذي باسناده

الى لقيط بن صبرة قال النبي عليه السلام اذا توضأت فخلل اصابع يديك ورجليك وينبغي ان تعرف ان التخليل انما يكون

سنة اذا وصل الماء الى ما بين الاصابع لان الوصول فرض قوله ولانه اكمال الفرض في محله معناه ان

المقصود من التخليل هو اكمال الفرض في محل الفرض وايصال الماء الى ما بين الاصابع فرض فيكون التخليل مشروعا

لان السنة اكمال الفرض بدليل ما روي في السنن عن ابي هريرة رضي ان النبي عليه السلام قال ان اول ما يحاسب الناس يوم

القيمة من اعمالهم الصلاة قال يقول ربنا لملايكته وهو اعلم انظروا في صلاة عبدي اتمها ام نقصها فان كانت تامة

كتبت له تامة وان كان انتقص منها شيا قال انظروا هل لعبدي من تطوع فان كان له تطوع قال اتموا لعبدي

فريضته من تطوعه ثم تؤخذ الاعمال على ذلك قوله فمن زاد على هذا او نقص معناه زاد على الثلث معتقدا

ان السنة لا تحصل بالثلث او نقص معتقدا ان الثلث خلاف السنة اما اذا زاد لزيادة التنظيف او نقص لضيق

الماء او للبرد مع اعتقاد سنية الثلث فلا يكون متعديا ولا ظالما وهو معنى قول المصنف والوعيد لعدم رؤيته

سنة وفي الحديث صنعة اللف والنشر لان التعدي يرجع الى الزيادة والظلم الى النقصان وهذا الحديث رواه

ابن عمر عن النبي عليه السلام كذا ذكره الجصاص في شرح مختصر الطحاوي قوله فالنية في الوضوء سنة انما قال سنة

اذا توضأ تبذل جز على البرد ما بين الاصابع خان

ابو عيسى [illegible] باسناده

الحارث [illegible] عباس [illegible]

قال [illegible]

بعد ان قال ويستحب لان الاستحباب على ما اختاره القدوري فاورده بلفظه ثم ذكر ما هو المختار عنده ثم ان الشافعي
يتمسك في افتراض النية بالنقل والعقل اما الاول فقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واما الثاني فهو ان الوضوء عبادة فلا تصح
بدون النية قياسا على التيمم والعبادة فعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره والوضوء بهذه الصفة ولنا النقل
والعقل اما الاول فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الاية امر بالغسل والمسح ولم يشترط النية فعلم بذلك ان النية
ليست بشرط وقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا بدون اشتراط النية والشيء اذا اطلق على اسم طبع كان يوجد
ذلك الطبع فيه سواء وجدت النية او لم توجد كالنار طبعها احراق يحرق اذا وجدت محلا قابلا للاحتراق ولا يتوقف
احراقها الخشبة لا تحترق بالنار اذا لم ينو فكذا الماء يطهر بلا نية لان طبعه مطهر وهذا لانه لا يخلو اما ان يكون
الطهور هو الطاهر بسبيل المبالغة وهي لا تحصل الا بظهور اثره في الغير وليس المطهر الا هذا فيكون الطهور
بمعنى المطهر او يكون بمعنى ما يتطهر به كالسحور اسم لما يتسحر به والفطور اسم لما يفطر به والوجور اسم لما
يوجر به فيكون الطهور بمعنى المطهر ايضا فيثبت كون الماء مطهرا طبعا وذكر الزمخشري في كشافه في
سورة الفرقان عن احمد بن يحيى الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره واما الثاني فنقول لا شك ان الطهارة
شرط للصلاة كسائر الشروط من ستر العورة واستقبال القبلة وازالة النجاسة وسائر الشروط لا يتوقف على النية
فكذا الطهارة وايضا ان الوضوء بلا نية وسيلة الى الصلاة لحصول الطهارة باستعمال المطهر في محله والشرط هو مطلق
الطهارة بقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهارة والجواب عن قوله فنقول قوله عليه السلام الاعمال بالنيات لا يخلو اما ان
يراد به الحقيقة او الحكم فالاول غير مراد بالاجماع لوجود كثير من الاعمال بلا نية كغسل الثوب والبدن والمكان
عن الخبث وغير ذلك من الاكل والشرب فتعين الثاني ثم الحكم على نوعين حكم الدنيا وحكم الاخرة فالاول هو الجواز
والفساد والثاني هو الثواب والعقاب والثاني مراد من الحديث بالاجماع لانه لا يحصل الثواب الا بالنية فلا
يكون الاول مرادا والا يلزم ان يكون للمشترك عموم في موضع الاثبات وهو فاسد بمرة اما قياسه على التيمم
فضعيف لانا نقول لا نم ان المقيس مثل المقيس عليه وهذا لان الماء طبعه مطهر بخلاف التراب فان طبعه ملوث لا
مطهر الا ان الشرع جعله مطهرا في حال ارادة الصلاة والنية هي الارادة ايضا والتيمم يدل على القصد لغة
والنية عبارة عن القصد الى الشيء قوله لا يقع قربة ولكنه يقع مفتاحا يعني سلمنا ان الوضوء لا يقع قربة
بدون النية فلاجل هذا قلنا انه مستحب لكن لا نم انه اذا كان كذلك انه لا يقع مفتاحا للصلاة اي وسيلة ينفتح بها باب
الصلاة وقال عليه السلام مفتاح الصلاة الطهور وقد حصل المفتاح باستعمال المطهر كما بينا ثم النية هي ازالة الحدث
او اقامة الصلاة قوله ويستوعب راسه بالمسح عطفا على قوله ان ينوي الطهارة اي يستحب نية الطهارة
كما يستحب الاستيعاب بالراس والمنقول في الفتوى في كيفية الاستيعاب ان يبل كفيه واصابع يديه ويضع بطون ثلث اصابع
من كل كف على مقدم الراس سوى السبابتين والابهامين والكفين ويجرها الى مؤخر الراس ثم يمسح الفودين
بالكفين ويمسح ظاهر الاذنين بباطن الابهامين وباطن الاذنين بباطن السبابتين وعند مالك رحمه الله الاستيعاب
فرض لان الباء في الاية زائدة ولان النبي عليه السلام توضأ ومسح بيديه جميع راسه اقبل بهما وادبر ولنا
ما روي في حديث المغيرة من ترك الاستيعاب فلو كان واجبا لما تركه ولا معنى لقوله بزيادة الباء لانه يمكن
ان يكون بمعنى التعدية وجعل ما يكون له المعنى من قبيل ما ليس له المعنى لا معنى له ثم السنة عندنا هو الاستيعاب
للحديث الذي رويناه من قبل مالك وعند الشافعي فهو التثليث بمياه مختلفة له ما روي عن عثمان انه في حكاية وضوء

لان الاستحباب
القربة مستحب

بعدها الورق
تسع اوراق

الوضوء لان الوضوء يكون غالبا في المنازل وفي رواية عن ابي حنيفة يعتبر التحريك باليد توسعة على الناس لانه اخف
منه التحريك بالاغتسال والتوضي وفي رواية محمد يعتبر التحريك بالوضوء لانه وسط وعن بعض مشايخنا انه يعتبر
الخلوص بالصبغ وعن بعضهم بالتكدير وعن الكرخي انه قال لا عبرة للتقدير في الباب ولكن يتحرى فان كان اكبر رايه
ان النجاسة وصلت الى موضع الوضوء لا يتوضأ والجواب على العكس في انعكاس رايه وهذا حسن
هذا اذا كان له عرض اما اذا لم يكن له عرض كنهر طويل فيه ماء راكد يجوز التوضي به اذا كان طول الماء لا يخلص
بعضه الى بعض وهذا عن ابي نصر محمد بن محمد بن سلام وقال الجوزجاني لا يجوز قوله وعنه التحريك
اي وعن ابي حنيفة قوله وعن محمد اي في رواية عن محمد عن ابي حنيفة بدليل ما ذكر في التحفة وفي رواية محمد
بعد ما ذكر قوله في رواية اي يعتبر عن ابي حنيفة ايضا اي الى الاغتسال منها اي عند الحاجة قوله وبعضهم
قدروا اي بعض علمائنا قدروا الماء الكثير الذي لا يتنجس بوقوع النجاسة بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس
وهو اقصر من ذراع المساحة لان ذراع المساحة سبع قبضات مع ارتفاع الابهام وذلك سبع قبضات لا مع ارتفاع
الابهام وبعض علمائنا اعتبروا ذراع المساحة وهو اختيار قاضي خان لكونها اليق بالممسوحات
وبعضهم اعتبروا ذراع الكرباس وهو اختيار صاحب الهداية ترفيها للناس لكونها اقصر وعن صاحب المحيط
يعتبر ذراع كل زمان ومكان وعندي القول ما قال الكرخي لان غالب الراي دليل عند عدم اليقين ومعنى قوله
قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس اي قدروا الماء الذي يقع فيه النجس حتى يجوز منه الوضوء بان يذرع بذراع
الكرباس عشرا في عشر وقال الحاكم الشهيد في الكافي وقال ابو عصمة كان محمد يقول ذكر عشرا في عشر ثم رجع الى قول
ابي حنيفة وقال اي لا اقدر فيه شيئا وذكر قدرا وابو عصمة اعتبر العشر في العشر وقال هذا احسن قوله
والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر اي لا ينكشف بالاغتراف وهذا هو المنقول عن الفقيه ابي جعفر
وقيل ذراع او اكثر وقيل قدر شبر وقيل زيادة على عرض درهم كبير مثقال له وعن سليمان ان اصحابنا اعتبروا
البسط دون العمق قوله في الكتاب اي في مختصر القدوري ثم النجاسة لا تخلو اما ان كانت مرئية كالعذرة
والجيفة او غير مرئية كقطرة خمر او بول ففي المرئية يتنجس موضع الوقوع بالاتفاق وفي غير المرئية ايضا كذلك
عند مشايخنا العراقيين اما عند مشايخ بلخ وبخارا فيجوز التوضي من موضع الوقوع قوله يتطهر
النجاسة فيه اي يظهر اثر النجاسة في موضع الوقوع قوله نفس سائلة والنفس الدم قال محمد
في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة في الذي لا دم له مثل العقرب ونحوها يموت في الماء قال
لا يفسد الماء قال ابو الحسن الكرخي في شرحه الجامع الصغير لا اعلم فيه خلافا بين الفقهاء ممن تقدم الا الشافعي
واذا احد قولي الاجماع في الصدر الاول صار حجة على من بعده قوله ونحوها كالنمل والقراد والصراد والخنفسا
قوله وقال الشافعي [illegible] ينجسه وقوله على الجديد [illegible] قوله ولنا قوله عليه السلام فيه اي
في مثل هذه الحادثة وهو ان النبي عليه السلام سئل عن اناء فيه طعام وشراب يموت فيها ما ليس له دم سائل فقال عليه السلام هو
الحلال اكله وشربه والوضوء منه وقد روى ابو بكر الجصاص الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي واسناده الى سعيد
بن المسيب عن سلمان قال قال رسول الله عليه السلام ان كل شراب او طعام وقعت فيه ذبابة فماتت ليس لها دم فهو الحلال
اكله وشربه ووضوؤه وايضا الباقلي المطبوخ والخل لا يخلو من ذباب يكون فيه وقد ظهر في الامة اكله وبيعه منذ
لدن السلف الى يومنا من غير نكير من احد من العلماء على اكله فصار ذلك اجماعا منهم على طهارته لانه لا [illegible]

[illegible]

٤

اصل [illegible]
فيه يعلون [illegible]

قوله تعالى حرمت عليكم الميتة عام لانا نقول ساور ذلك على الميتة وما جاوره النص ميتة او نقول هذا حيوان
ليس له دم سايل كالجراد ودود الخل ونحوه لا ينجس ما وقع فيه فكذا هذا لا يقال حيوان محرم
الاكل فينجس وينجس كما اذا كان له دم سايل لانا نقول لا نسلم ان الحرمة تستلزم النجاسة بدليل
الادمي والطين قوله لان المنجس اختلاط الدم المسفوح الخ لا يقال ذبيحة المجوس حرام
وان زال الدم المسفوح وكذا ذبيحة المسلم اذا اجتنب الدم … اصلا كالدود ورق العناب لانا نقول
شرط الحل وهو كون الذابح معتقدا الملة … لم يوجد في المجوس … المسلم فقد وجد منه التسمية و
احتباس الدم في العوارض فلا يعتبر فصار كانه حصلت الاراقة … الاراقة لان في وسعه
مباشرة السبب لا ايجاد المسبب لا محالة قوله ولا دم فيها اي في هذه الاشياء المذكورة اي في البق
والذباب ونحوها قوله والحرمة ليست من ضرورتها النجاسة جواب عن قول الشافعي رح ان التحريم
لا بطريق الكرامة اية النجاسة يعني لا نسلم ان التحريم بهذه الصفة اية النجاسة الا ترى الى الطين
ودود الخل وسوس الثمار … الان كل هذه حرام ولا يتعلق بالطين اكل حرام وليس بنجس وقيل حرمة
الشيء مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة اية النجاسة كالكلب والخنزير وليست هذه الاشياء صالحة للغذاء
وهذا احد يقول ان الخنفساء والعقرب او الزنبور او النمل يصلح للغذاء قوله وموت ما يعيش
في الماء فيه قوله في الماء ظرف لقوله يعيش وقوله فيه ظرف لقوله موت قوله وقال الشافعي رح يفسده الا
السمك وكان ينبغي ان يقول الا السمك والجراد لان حكمهما واحد عنده كذا في وجيزه قوله لما مر اشارة الى
قوله لان التحريم لا بطريق الكرامة اية النجاسة يعني ان تحريم الضفدع والسرطان لا بهذه المثابة فيكون
موتهما منجسا وفي هذا التعليل نوع اشكال وهو ان الضفدع والسرطان يحل اكلهما عند الشافعي رح على ما
روي عنه في كتاب الذبائح فاذا جاز اكلهما فكيف يستدل بحرمتهما على نجاستهما فهم قوله ولنا
انه مات في معدنه يعني ان كل واحد من الضفدع والسرطان مات في معدنه فلا يثبت له حكم النجاسة فالشيء
لا ينجس في معدنه كبيضة حالت دما فمحتها حتى لو صلى بتلك البيضة تجوز صلاته ولا تجوز الصلاة بالقارورة
المشدودة الفم اذا كان فيها دم … انقلب مخها اي صفرتها قوله وفي غير الماء اي في اللبن والخل
والزيت ونحوها غير السمك وهو الضفدع والسرطان قال في شرح الطحاوي واختلف المشايخ المتاخرون
في الضفدع والسرطان يموت في العصير والخل قال بعضهم ينجس وقال بعضهم لا ينجس فمن اعتبر الدم
قال لا ينجس لانه ليس له دم سايل ومن اعتبر المعدن يقول ينجس لانه مات في غير معدنه ومكانه وروي
عن نصير بن يحيى انه قال سالت ابا مطيع وابا معاذ البلخيين عن الضفدع يموت في العصير فقالا يجب
يصب وسالت ابا عبد الله البلخي ومحمد بن مقاتل فقالا لا يصب وروي عن ابي نصر محمد بن سلام انه كان يقول
يفسد الا ترى انهم قالوا في كتاب الصلاة لان هذا مما يعيش في الماء وسكنه فيه دليل انه اذا مات في غير
الماء افسده قوله لانعدام المعدن فيه نظر لانه لا يجوز التعليل على وجود الشيء بالعدم
وقيل لا يفسده لعدم الدم وفيه نظر ايضا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم
معلولا بعلل شتى الا ان العلة اذا كانت متعينة يلزم من عدمها عدم المعلول … فتعين على وجود ما هو
هنا كذلك لان الدم المسفوح هو المنجس لا غير ولا دم لهذه الاشياء بدليل ان الحرارة لازمة الدم والبرودة …

ملازمة الماء وهما نقيضان فلو كان له دم لثبت بدوام السكون في الماء لان مناف اللازم مناف الملزوم ثم
الحد الفاصل بين المائي والبري ان المائي هو الذي لا يعيش الا في الماء والبري هو الذي لا يعيش الا في البر والمائي
الذي يعيش فيهما جميعا كالبط والاوز اذا مات في غير الماء يفسده وفي الماء روى الحسن عن ابي حنيفة رح يفسده
وهو معنى قول المصنف رح وماء البحر دون ماء المورد معتبر قوله لا يطهر الاحداث قيد
بالاحداث احترازا عن تطهير الاخباث فانه يجوز على ما روى محمد عن ابي حنيفة رح ان الماء المستعمل طاهر غير
طهور لانه ازالة النجاسة الحقيقية … تجوز عند ابي حنيفة قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
ولا اصل في ذلك لان محمدا روى في غير كتبه عن اصحابنا جميعا ان الماء المستعمل طاهر غير مطهر وهو قوله وهو
المختار عندنا وقال زفر هو طاهر ومطهر لانه ماء غسل به عين طاهرة فبقي كما كان وكذا قال الشافعي
في غير المحدث وقال في المحدث مثل قول محمد وروى ابو يوسف والحسن عن ابي حنيفة انه نجس لكن رواية ابي
يوسف ان نجاسته خفيفة مقدرة بالكثير الفاحش وهو قوله ورواية الحسن انها غليظة كالبول الى هنا
لفظ فخر الاسلام قوله … في المقطوع فيه تسامح لان الطهور … من الفعل اللازم والمبالغة في الفعول
من الفعل المتعدي الا ان المبالغة في الطهارة بان يطهر غيره … فصار بمعنى المطهر وقد مر تحقيقه
في مسالة النية قوله وهو احد قولي الشافعي رح وقوله الاخر كقول محمد وهو انه طاهر غير طهور
قال في وجيزه المستعمل في الحدث طاهر غير طهور على القول الجديد وعند مالك رح طهور قوله
عملا بالشبهين بيانه ان الماء المستعمل له شبهان شبه الطهارة وشبه النجاسة فباعتبار الشبه الاول يكون
طاهرا مطهرا وباعتبار الشبه الثاني لا يكون طاهرا اصلا اما الشبه الاول فلان الماء طاهر لاقى
عضوا طاهرا وملاقاة الطاهر لا توجب التنجيس فيقتضي ان يكون الماء باقيا على ما كان طاهرا مطهرا واما
الشبه الثاني فلان هذا الماء ازيلت به النجاسة الحكمية فيقتضي هذا المعنى ان يكون الماء نجسا كما اذا
ازيلت به النجاسة الحقيقية فصار طاهرا عملا بالشبه الاول وصار غير مطهر عملا بالشبه الثاني بخلاف
ما اذا كان المتوضي طاهرا حيث لا ينتفي الطهورية لكون الشبه الثاني معقودا فهم قوله
كمال الصدقة يعني ان الزكوة في معنى اقامة القربة تغيرت صفتها فصارت حراما على بني هاشم فكذا الماء
المستعمل لما اقيمت به قربة تغيرت عن صفته الاصلية … ومعنى المتغير … الاتقاء
صفة الاطلاق فلم يكن مطهرا فلا يلزم من انتفاء الطهورية انتفاء الطهارة فبقيت الطهارة على ما
كانت قال رح وفي شروح الجامع الصغير ومختصر القدوري ان قول محمد هو الاصح وهو المختار لان
النبي عم كان اذا توضا بادر اصحابه الى وضوئه فمسحوا به وجوههم فلو كان نجسا لمنعهم كما منع ابا طيبة
الحجام عن شرب دمه قوله لقوله عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم الخ قال ابو داود في السنن
باسناده الى ابي هريرة قال قال رسول الله عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة ووجه
التمسك به ان النبي عم سوى بين النجاستين الحقيقية والحكمية حيث نهى عنهما جميعا فدل على تاثر الماء
بهما سواء ولان هذا الماء ماء زالت به اثر ما نعيق من الصلاة وهو النجس الحكمي فينجس بالقياس على
ماء زالت به المانع … من الصلاة وهو النجس الحقيقي قوله ثم في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح
نجاسته غليظة اعتبارا بالمستعمل في الحقيقة وفي رواية ابي يوسف عنه وهو قوله خفيفة لمكان

قال محمد

لا اختلاف في الصحيح عنه راجع الى ابي حنيفه وفي قوله الى ابي يوسف قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وكان
الماء المستعمل طاهر ولا تفسد الثوب حصوله فيه وان كان كثيرا فاحشا وروى نحو ذلك عن ابي حنيفه وابي
يوسف وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة وابي يوسف ان الماء المستعمل نجس وروى هشام عن ابي يوسف انه
لا تفسد الثوب حتى يكون كثيرا فاحشا والصحيح من قولهم انه طاهر وكذا كان يقول شيخنا ابو الحسن
الكرخي الى هنا لفظ ابي بكر الرازي قوله والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث الخ اعلم
ان الماء انما يصير مستعملا عند ابي حنيفه وابي يوسف باحد الامرين ازالة الحدث او اقامة القربة وعند محمد
بالثاني لا غير وعند زفر والشافعي بالاول لا غير حتى ان من توضأ للصلاة المكتوبة او صلاة الجنازة او
دخول المسجد او مس المصحف او قراءة القران يصير الماء مستعملا بلا خلاف لوجود الامرين ولو اغتسل او
توضأ جنب او محدث للتعليم او للتبرد يصير مستعملا عند ابي حنيفه وابي يوسف لوجود احد الامرين
وعند محمد لعدم القربة القربة لو توضأ وهو طاهر للصلاة او للقراءة او مس المصحف او الاحوال
المسجد يصير الماء مستعملا عند علمائنا الثلثة لوجود التقرب وعلى قول زفر والشافعي لا يصير مستعملا
لعدم ازالة الحدث وعلى هذا مسألة البئر وهي على ما روى عن ابي علي جحط او حطط وهو مشهور
قوله وانها تزال بالتقرب وان نجاسة الذنوب تزال بارادة القربة فينبغي ان يكون
ارادة القربة معتبرة قوله الصحيح انه كما زايل العضو صار مستعملا هذا اختلاف
المشايخ البزدوي في شروح الجامع الصغير حيث شرطوا الاجتماع في مكان بعد المزايلة وفيه اختيار
صاحب الهداية حرج عظيم على المسلمين قوله ولا ضرورة بعده اي بعد انفصال الماء عن العضو
فلا نسلم لا نه لا يكون الثوب نجسا اذا ترشش عليه الماء المنفصل قوله وهو شرط عنده اي الصب شرط عند
[illegible] الفرض لما روى ان النبي عليه السلام امر بصب ذنوب من الماء على بول الاعرابي الذي بال في
المسجد قوله نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل قيل الصحيح انه نجس نجاسة الجنابة لانه
باول الملاقاة صار الماء مستعملا والماء المستعمل لا يزيل الحدث وكيف يكون نجاسة الرجل بعد ذكر [illegible]
[illegible] المستعمل لكن فيه نظر لانه باول الملاقاة كيف يصير مستعملا واحد الامرين لم يوجد [illegible]
عند ابي حنيفه رح لكون الماء مستعملا ولو قيل باول الملاقاة صار الماء نجسا لكان اولى والتجنيس لا يفيد [illegible]
فيبقى الرجل على جنابته قوله وهو اوفق الروايات عنه اي عن ابي حنيفه والمراد بكونه اوفق
الخ موافقة لموضوع الشرع النبوي المحمدي لكونه اوفق [illegible] بيانه ان الرجل على
رواية انه نجس بالجنابة لا يقرأ ولا يصلي وعلى رواية انه نجس بالماء المستعمل يقرأ ولا يصلي وعلى رواية
انه طاهر يقرأ ويصلي فيكون اوفق وارفق كما ترى قوله وكل اهاب دبغ فقد طهر الخ
لا يقال اذا طهر الجلد بالدباغ تجوز الصلاة عليه والوضوء منه لا محالة لكونه طاهرا فاي
فائدة في الذكر لانا نقول اي يفهم جواز الصلاة والوضوء بالالتزام لا بالمطابقة و
المطابقة هي الاصل في الدلالات فصرح بهذا امرا في قوله وجازت الصلاة فيه اي في ذكر الاهاب المدبوغ
لانه وقع ظرف مكان مجرور لفعل الصلاة قوله الا جلد الخنزير والادمي انما قدم الخنزير على الادمي
في الذكر لان الموضع موضع عدم الطهارة فكان تأخير الانسان اولى للتعظيم فافهم وروى المعلى

على ابي يوسف ان جلد الخنزير يطهر بالدباغ ذكره القدوري في التقريب قوله وهو بعمومه حجة
على مالك اي هذا الحديث بكونه عاما لجلد الميتة وغيره حجة على مالك في قوله ان جلد الميتة لا يطهر
بالدباغ الا انه يجوز استعماله عنده في اليابس دون المايع كما اذا جعل جرابا للحبوب دون السمن
والدبس والخل وانما قلنا انه عام لان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كما في لا اكلم الا
رجلا كوفيا والدباغ عام فيعم كل اهاب الا ما استثنى بالاجماع وقد روى مسلم في صحيحه باسناده الى
ابن عباس رض قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فمر بها رسول الله صلعم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه
فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وقال محمد بن الحسن في موطاه اخبرنا مالك قال
حدثنا زيد بن اسلم عن ابن وعلة المصري عن عبد الله بن عباس ان رسول الله صلعم قال اذا دبغ الاهاب
فقد طهر وقال محمد ايضا فيه اخبرنا يزيد بن عبد الله بن قسيط عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان
عن امه عن عائشة رض زوج النبي صلعم ان رسول الله امر ان يستمتع بجلود الميتة اذا دبغت قوله
ولا يعارض بالنهي الوارد اي لا يعارض هذا الحديث الذي روينا بما روى ان النبي عليه السلام قال لا تنتفعوا
من الميتة باهاب ولا عصب يعني لا معارضة بين الحديثين لان الاهاب اسم لجلد غير مدبوغ فاذا دبغ
فاسمه اديم كذا روى عن الخليل ونحن لا ننتفع ايضا قبل الدباغ وانما ننتفع بعد الدباغ وقد
روى ان النبي صلعم توضأ من ماء في شن من جلد حمار مدبوغ قوله وحجة على الشافعي
عطف على قوله حجة على مالك يعني ان هذا الحديث بعمومه حجة عليهما والعجب ان في مذهبه انه يجوز
ان الكلب المعلم اذا اقتنص صيدا يحل اكله وان ترك الكلاب التسمية عمدا وقت الارسال ثم يقول ان
جلده لا يطهر بالدباغ لانه نجس العين فكيف جاز الانتفاع بنجس العين بلا ضرورة وكيف جاز صيده ومثل
هذا لا يجوز في الخنزير وهو نجس العين قوله وليس الكلب بنجس العين جواب عما يقال من قبل
الشافعي بان يقال هو حيوان نجس حال حيوته فصار كالخنزير فاجاب عنه وقال لا نسلم انه كالخنزير
وكيف يقاس [illegible] والمقيس ينتفع به من غير ضرورة حراسة واصطيادا خلاف المقيس عليه فلا يكون
الكلب نجس العين لانه يتاتى الحراسة والاصطياد بوجه اخر ثم في نجاسة العين اختلاف المشايخ والاصح
انه ليس بنجس العين حتى اذا وقع في البئر وخرج حيا ولم يصب فمه الماء روى عن ابي حنيفه رح في
المحيط [illegible] به قال شمس الائمة السرخسي في مبسوطه والصحيح ان عين الكلب نجس اليه ليشير
محمد في الكتاب في قوله وليس الميت باخبث من الكلب والخنزير فاقول لا نسلم ان نجاسة العين
تثبت في الكلب بهذا القدر من الكلام فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولم يرد نص عن محمد في نجاسة العين
قوله اذ الهاء في قوله تعالى فانه رجس منصرف اليه اي الى الخنزير لا الى اللحم وانما قلنا
يعود الضمير الى الخنزير لكونه اقرب ولا يقال قد يعود الضمير الى المقصود بالذكر كما في
قولك رايت ابن زيد وكلمته لانا نقول لا نسلم ان المقصود بالذكر في الاية هو اللحم فيبقى مجرد
الاضافة واللحم والخنزير بسواء فترجح الخنزير بالقرب هذا الجواب مما سمح به خاطري وقيل
في صرفه الى الخنزير عمل بمقتضى الدليلين [illegible] الى اللحم ولا ينعكس اقول فيه نظر لان لقائل ان يقول لا نسلم
لان الجلد على تقدير عود الضمير الى اللحم لا يكون نجسا وعلى تقدير عوده الى الخنزير يكون نجسا ومع

كون الجلد نجسا وغير نجس منافاة فكيف يكون العمل بها وقد ظهر في فوادي من الانوار الربانية والاجوبة
الالهية ان الهاء لا يجوز ان يرجع الى اللحم لان قوله تعالى فانه رجس حرج في مقام التعليل فلو رجع اليه لكان
تعليل الشيء بنفسه وهو فاسد لكونه مصادرة وهذا لان نجاسة اللحم عرفت من قوله او لحم خنزير لان
حرمة الشيء مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة آية النجاسة فيكون معناه كانه قال لحم خنزير نجس
فان لحمه نجس فاما اذا رجع الضمير الى الخنزير فلا فساد لانه يكون حاصل الكلام لحم خنزير نجس لان
الخنزير نجس يعني ان هذا الجزء من الخنزير نجس لان كله نجس فهذا هو التحقيق في الباب والله اعلم بالصواب
ثم اعلم ان جلده لا تطهر بالدباغ في ظاهر الرواية وقد روي عن ابي يوسف انه تطهر بالدباغ
قوله يحصل به اي بكل واحد من التشميس والتتريب فلا معنى لاشتراط غيره من القرظ والعفص
والشب كما قال الشافعي قال محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال كل شيء
منع الجلد من الفساد فهو دباغ قوله فخرج الخ وهما اي خروج جلد الخنزير والآدمي
عن عموم قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر لان الاول نجس العين والثاني مكرم فلا يجوز ان يهاب بالابتذال قوله لانه يعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات وهذا لان الذكاة اقيمت مقام
زوال الدم المسفوح وذكر الضمير في لانه وان كان راجعا الى الذكاة بتاويل الذبح لانها بمعناه
قوله وكذلك لحمه يطهر هذا هو اختيار صاحب الهداية حتى اذا صلى ومعه لحم الثعلب المذبوح
اكثر من قدر الدرهم يجوز وقيل لا يجوز لان طهارة اللحم لا تحصل بالذكاة في غير ماكول اللحم
عند بعض مشايخنا وبعض مشايخ بلخ وهو المنقول عن الكرخي وقال صاحب التحفة بصحة الاول
لما قلنا قوله وشعر الميتة وعظمها طاهر اعلم ان اجزاء الميتة لا تخلو اما ان كان فيها دم
ففي غير الخنزير والآدمي من الحيوانات ليست بنجسة ان كانت صلبة كالشعر والصوف والوبر
والقرن والعظم والسن والحافر والظلف والخف والعصب والانفحة الصلبة بلا خلاف بين اصحابنا
واما الانفحة المائعة واللبن فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما نجس وعند الشافعي الكل نجس كذا ذكره في
تحفة الفقهاء لكونها من اجزاء الميتة واما عظم الآدمي فعن اصحابنا روايتان في رواية نجسة وفي رواية
طاهرة وهو الاصح لعدم الدم وعدم جواز البيع لكرامة الآدمي فعلى الرواية الاولى لا يجوز بيعه
والصلوة معه اذا كانت اكثر من قدر الدرهم وزنا او عرضا وقال القدوري في شرحه واما العصب
ففيه روايتان احديهما انه طاهر لانه عظم غير متصلب فهو كساير العظام والرواية الاخرى انه
نجس لان فيه حياة والحس يقع به فيحله الموت وقال في التحفة واما الكلب فمن قال من مشايخنا انه نجس
العين فهو والخنزير سواء ومن قال بانه ليس بنجس العين فهو وساير الحيوانات سواء قال
وهذا الاصح ولنا ان نجاسة الميتة لاختلاط الدم السائل والرطوبة النجسة وهذا المعنى مفقود
في هذه الاشياء ولهذا حل السمك والجراد بالاجماع لعدم الدم السائل فيهما ولا يلزم كونها من اجزاء
الميتة بدليل ان نجاسة هذه الاشياء لو كانت باعتبار انها من اجزاء الميتة لكانت نجسة ببعض الاجزاء دون البعض
قال ان نفس هذه الاشياء ميتة فيكون نجسة لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فنقول لا نسلم لان الميتة
عبارة عما فارقته الحيوة بلا ذكاة وهذه الاشياء لا حيوة فيها بدليل عدم الالم بالقطع فكيف يتصور

بعد الورق
الباء

وفي اعلاه ترقى فيكون بزاقا فلا يكون نجسا لعدم مجاورته بالنجس ولئن سلمنا انه مجاور لكنه لزج لا يتداخله النجس وما
يتصل به قليل وهو عفو غير السايل والنزح الذلق قوله ولو قاء دما الخ بيانه اذا قاء دما فلا
يخلو اما ان كان دما غليظا منجمدا وهو العلق او رقيقا سايلا ففي الاول لا ينقض ملء الفم بالاتفاق بين العلماء الثلثة
لانه ليس بدم على الحقيقة وانما هي سوداء محترقة وفي الثاني كذلك عند محمد اعتبارا بساير انواع القيء من الطعام
والماء والمرة والصفراء وعندهما السايل بنفسه ينقض قل او كثر لان المعدة ليست بموضع الدم فيكون من
قرحة فيها فيعتبر الخارج منها بالخارج من القرحة الظاهرة والخارج من الجرح اذا تجاوز الى موضع
يلحقه حكم التطهير ينقض الوضوء فكذا الخارج من المعدة اما اذا خرج بالبزاق فيعتبر الغالب وان تساويا
لا يجب عليه الوضوء قياسا ويجب استحسانا اخذا بالاحتياط وما قيل ان السوداء احدى الطبايع الاربعة
ففيه نظر عندي لانها تعد من الاخلاط لا من الطبايع الا ترى ان الاطباء قالوا الاخلاط اربعة
الدم والمرة السوداء والمرة الصفراء والبلغم وطبايع الاول حار رطب والثاني بارد يابس والثالث حار
يابس والرابع بارد رطب فعلم ان لكل واحد من الاربعة طبعا لا ان ذاته طبع قوله الى ما لان
من الانف اي الى المارن وما معنى الذي فان قلت ما فائدة هذا القيد مع ان الرواية مسطورة
في الكتب عن اصحابنا ان الدم اذا نزل الى قصبة الانف ينقض الوضوء ولا حاجة الى ان ينزل الى ما لان من
الانف فاي فائدة في هذا القيد اذن سوى التكرار بلا فائدة لان هذا الحكم قد علم في اول الفصل من قوله
والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير قلت بيانا للاتفاق اصحابنا
جميعا لان عند زفر لا ينتقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من الانف لعدم الظهور فلذا ذكره الله اعلم
قوله والنوم مضطجعا او متكئا او مستندا الى شيء اراد بالاتكاء وضع الراس على ركبتيه او على
يديه وبالاستناد الى شيء استناده الى جدار او الى اسطوانة والكل ناقض للوضوء وكذا اذا نام متوركا على
احد وركيه اما اذا نام متربعا او متوركا على وركيه بان يخرج قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض فلا
ينقض الوضوء وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينتقض وضوء المستند لان مقعده مستقر فيأمن الحدث وفي
الصلاة ليس بناقض في طل حال في اي حال كان اورا كعا او قاعدا او ساجدا في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف رح
في الاملاء انه اذا تعمد النوم في السجود ينتقض وان غلبته عيناه فلا ينقض وفي نوم المريض اذا صلى
مضطجعا اختلاف المشايخ في النقض وعدمه اما النقض فظاهر واما عدمه فلان الاضطجاع قائم مقام
قيام الصحيح وقال في خلاصة الفتاوى وان نام راكبا في السرج او في المحمل لا ينتقض الوضوء الا اذا اضطجع
في المحمل ولو نام على راس التنور وهو جالس قد ادلى رجليه كان حدثا لان ذكر سبب استرخاء المفاصل قوله
والثابت عادة كالمتيقن الا ترى ان من شك في طهارته بعد ما دخل الخلاء للاستنجاء يؤمر بالوضوء قوله
يزيد مسكة اليقظة يعني يزيل الانتباه التماسك الذي في حال الانتباه قوله غير ان السند عنه جواب
سوال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الاسترخاء يبلغ غايته فلو كان كذلك لسقط فلما لم يسقط علم انه لم يبلغ
غايته فاجاب عنه وقال ان السند منعه من ان يسقط فلولا ذلك لسقط قوله في الصلاة
وغيرها يعني لا ينقض النوم الوضوء في هذه الحالات سواء كان في الصلاة او غيرها وهو ظاهر الرواية لبقاء
الاستمساك وعن ابي شجاع انه ناقض للوضوء في غير الصلاة قوله انما الوضوء على من نام مضطجعا

فان قلت ان علماء المعاني والبيان قالوا ان انما لحصر الشيء في الحكم كما في قولك انما زيد منطلق او لحصر
الحكم في الشيء كما في قولك انما المنطلق زيد وهنا لم يحصر الحكم في النائم المضطجع قلت لا نسلم انه للحصر
ولئن سلمنا لكن نقول الحصر حاصل بمفهوم انما وثبوت الحكم في غير المضطجع مثل المتكي والمستند يثبت
بالعلة المنصوصة وهو قوله عليه السلام فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله والاسترخاء كما حصل بسبب
الكون في صورة الاضطجاع حصل ايضا بسبب الكون في الاتكاء والاستناد فعم الحكم بعموم العلة قال ابو
داود في السنن حدثنا يحيى بن معين وهناد وعثمان بن ابي شيبة عن عبد السلام بن حرب وهذا لفظ حديث
يحيى عن ابي خالد الدالاني عن قتادة عن ابي العالية عن ابن عباس رض ان رسول الله عم كان يسجد وينام وينفخ
ثم يقوم فيصلي ولا يتوضا فقلت له صليت ولم تتوضا وقد نمت فقال انما الوضوء على من نام مضطجعا
زاد عثمان وهناد فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله فان قيل قال شعبة لم يسمع قتادة من ابي
العالية الا اربعة احاديث ولم يذكر هذا منها قلنا من روى عن ثقة فالمروي محمول على السماع على انه لو
كان مرسلا لم يضر ارساله عندنا قوله والجنون بالرفع لا بالجر لان المجنون مسلوب العقل لا مغلوب
العقل قوله لانه فوق النوم اي لان كل واحد من الاغماء والجنون فوق النوم مضطجعا بدليل تنبيه
النائم بالتنبيه دون المغمى عليه والمجنون والنوم بتلك الصفة ناقض للاسترخاء الكامل فكذا هما لاشتراكهما
في العلة بل اولى لكونهما فوقه قوله في الاحوال كلها اي في هيئة القيام والركوع والسجود والقعود
وغير ذلك قوله وهو القياس في النوم اي الحدث قياس في النوم ايضا في جميع الاحوال لحصول الاسترخاء
وزوال المقعدة عن الارض الا انا عرفنا النوم غير ناقض في هذه الاحوال بالحديث وهو قوله عليه السلام لا وضوء
على من نام قائما الحديث ذكرناه في البناية قوله فلا يقاس عليه لانه فوقه فلا نقيس عليه اي الاغماء فوق النوم فلا يقاس
الاغماء على النوم وهذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لما ورد الحديث في النوم بانه ليس بموجب للحدث في هذه
الاحوال بالحديث نقيس الاغماء عليه لاشتراكهما في العلة وهي الاسترخاء حتى لا يكون الاغماء ناقضا ايضا فاجاب
عنه وقال الشيء انما يقاس على غيره اذا كان مثله والاغماء فوق النوم لما قلنا فلا نقيس عليه او نقول ان الحكم
في النوم ثابت بخلاف القياس بالحديث فلا يثبت الحكم في غيره ما ثبت بخلاف القياس قياسا الا اذا كان في معناه
من كل وجه قوله ولهذا لم يكن حدثا ايضا لقوله لم يبين بعد قوله وعليه ترك القياس اي عمل
هذا الحديث يعني بخبر الواحد نترك القياس لان الشبهة في نقل الحديث لا في اصله وفي القياس في اصله وايضا
يجوز ان يكون خبر الواحد اصلا للقياس دون العكس فان قلت الحديث مرسل فلا نقبله قلت
انعني ارساله في الواقع او ارساله باعتبار انكم لا تعرفون اسناده والثاني مسلم لكن جهل الشخص لا يكون
حجة على غيره والاول غير مسلم لانا نثبت اسناده لان ابا حنيفة رح يروي هذا الحديث عن منصور بن زاذان
عن الحسن عن معبد الجهني قال كان النبي عم يصلي اذ اقبل اعمى فوقع في بير او ركية فضحك بعض القوم
حتى قهقهوا فلما فرغ عم قال الا من ضحك الحديث وروى قتادة ايضا عن ابي العالية عن ابي موسى الاشعري
ان النبي عم كان يصلي فوقع اعمى فضحك بعض القوم الا من ضحك الحديث وذكر هذا الحديث الشيخ الامام
الحافظ ابو موسى المديني في كتاب الامالي مسندا الى معبد عن النبي عم في باب الميم الا ان لفظ الحديث في
الامالي من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة ولئن سلمنا انه مرسل فهو حجة عندنا كالمسند لما مر

الجهني

١٢

تحقيقه في شرح الاصول فان قلت روى ابو هريرة رض عن النبي عم انه قال لا وضوء الا من صوت او ريح
فدل انه لا وضوء في القهقهة قلت هذا الحديث ظاهره متروك بالاجماع لان في البول والغائط يجب
الوضوء وان لم يوجد الصوت والريح وكذا في الدم والقيح اذا خرجا من المخرج المعتاد وخصوصا على مذهب
الشافعي رح فان عنده يجب الوضوء في مس الذكر ومس النساء فلا صوت ثم ولا ريح فعلم انه لم يرد بهذا الحديث نفي
الوضوء فيما ذكرنا من الصور فعلم انه لا يدل على نفي الوضوء في القهقهة ايضا على انا نقول ان هذا الحديث ورد
في حق من شك في خروج الريح والحكم فيه كذلك ما لم يتحقق الريح او الصوت قوله والاثر ورد في صلاة مطلقة
فيقتصر عليها هذا جواب عن قياس الشافعي رح على صلوة الجنازة وسجدة التلاوة يعني ان ناقضية القهقهة
بخلاف القياس والشيء اذا ثبت بخلاف القياس يقتصر على مورد النص والمورد صلاة مطلقة كاملة الاركان
فلا يصح القياس والقهقهة في غير الصلاة ليست بمعناها في الصلاة لانها في الصلوة افحش واشنع وابشع لكونها
حالة المناجاة مع رب العزة قوله تفسد الصلاة دون الوضوء وهذا الخلاف في التبسم فانه لا يفسد
اصلا لا الصلاة ولا الطهارة لما روي عن جرير بن عبد الله انه قال ما راني رسول الله عم الا تبسم ولو في الصلاة
قوله والدابة تخرج من الدبر ناقض اعلم ان الدودة اذا خرجت من الدبر او القبل
تنقض وان خرجت من الجرح او خرجت من العرق المدني او سقط اللحم لا تنقض لان الدودة ليست بنجسة
وما عليها قليل وهو ناقض في السبيلين معفو في غيرهما فاشبه ما على الخارج من الجرح والدبر الجشاء والفساء
من حيث انه ما يتصل بالجشاء والفساء من الريح المنتنة قليل وهو عفو في الجشاء لان الجشاء خارج من غير
السبيلين وليس بعفو في الفساء لانه خارج من احد السبيلين بخلاف الريح الخارجة من القبل لانها مجرد
اختلاج لا ريح الا ان المفضاة وهي التي صار مسلكاها واحدا يستحب لها الوضوء لاحتمال خروج الريح من الدبر
لا ينقض كيف قال المصنف لان النجس ما عليه وذكر قليلا وقد ذكر قبل هذا ان ما لا يكون حدثا فلا
يكون نجسا لان المصنف يجوز له ان يطلق اسم النجس على القليل لانه عند محمد نجس ويريد حقيقته اللغوية لا الشرعية
فيكون معناه ذلك النجس اللغوي قليل حدث في السبيلين دون غيرهما فافهم قوله والمراد
بالدابة الدودة انما فسر الدابة بعد ان ذكرها مجملة ولم يقل ابتداء دودة تخرج لانه كره ان يغير لفظ محمد رح
ثم فسرها دفعا لتشنيع البعض بان الدابة وهي الفرس او الحمار كيف تخرج من الدبر ومن راس الجرح
وهذا لان الدابة في اصل اللغة اسم لكل ماش في الارض قال بعض الشارحين وجدت بخط ثقة انما فسر
الدابة بالدودة لما انه لو طار الذباب في الدبر ودخل ثم خرج لا ينقض الوضوء لخسته فافهم والله لا ادري
انها اغلظ من الاجرام المتلبدة والمتكدرة لان الذباب الداخل الدبر اذا خرج عنه لا يخلو عن قليل بلة والقليل
في السبيلين حدث بالاجماع قوله فان قشرت نفطة والنفطة هي القرحة التي امتلأت و
حان قشرها وهي من قولهم انتفط فلان اذا امتلأ غضبا قال في الجمهرة تنفطت يد الرجل اذا رق جلدها
من العمل وصار فيها كالماء والكف نفيطة ومنفوطة قوله وهي مسئلة الخارج من غير السبيلين
اقول كرر المصنف ذكر المسئلة وان كان فهم هذا الحكم في اول الفصل من مسئلة الفرق
لفرق بين الخارج والمخرج او ليعلم ان الماء الخارج من الجرح حكمه حكم الدم الخارج منه لان الماء لم يكن
مذكورا ثمة وكان من الجائز ان يقع في وهم بعض الناس انه ليس بناقض وان كان سائلا قوله

وهذه الجملة بجستم اشارة الى قوله ما أو صديدا وغيره قوله لان الدم ينضح فيصير كذا ثم كذا الخ
هذا اذا كانت النقطة اصلها دما وقد يكون من الابتداء ماء ثم المخرج اذا كان بحيث لا يخرج لو لم تعصره
لا ينقض الوضوء على ما هو اختيار صاحب الهداية واختاره بعض مشايخنا ايضا في كتبهم وفي زاد تتمة الفتاوى
والخلاصة ينقض وبعض مشايخنا على هذا وهذا هو المختار عندي لان الاحتياط فيه وان كان الرفق بالناس
في تركه والحسنة عندي ان الخروج لازم للاخراج فلا يمكن لزوم وجود اللازم من وجود الملزوم فيحصل
الناقض لا محالة فافهم **فصل في الغسل** ذكر الغسل بعد الوضوء لان الحاجة الى الوضوء
اكثر ولان الوضوء متعلق ببعض البدن وذاك بالكل والجزء قبل الكل وجودا وعدما او ليكون ترتيب الكتاب
كترتيب كتاب الله اقتداء به قوله غسل ساير البدن اي باقية قوله عليه السلام عشر من الفطرة قال المطرزي
الفطرة من الفطر كالخلقة من الخلق في انها اسم للحالة ثم جعلت اسما للخلقة القابلة لدين الحق على الخصوص
وعليه الحديث المشهور كل مولود يولد على الفطرة ثم جعل اسما لملة الاسلام نفسها لانها حالة من احوال صاحبها
وعليه قوله عليه السلام قص الاظفار من الفطرة قيل خمس منها في الراس الفرق والسواك والمضمضة والاستنشاق
وقص الشارب وخمس في الجسد الختان وحلق العانة ونتف الابط وقص الاظفار والاستنجاء بالماء قوله
امر بالاطهر بتشديد الهاء ان اصله تطهروا ادغمت التاء في الطاء لقرب المخرج فجيء بهمزة الوصل ليتوصل بها
الى النطق فصار اطهروا وبعض من لا خبرة له ولا دربة بقراه امر بالاظهار وهذا ذاك الا تحريمه من
العربية والمصنف بري من عهدته وانما قال وهو تطهير جميع البدن لان كثرة الحروف تدل على
كثرة المعنى كما في التقدير في التشديد فقوله الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج اي عن
قضية النص وهذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال الامر ان لا امر وكذا بتطهير جميع البدن فلو كان كذلك لوجب
غسل العينين فاجاب عنه وقال ذاك حرج فلنا دفعا للحرج المدفوع شرعا لان فيه تعذرا الا
يرى ان من تكلف بذلك كف بصره كابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم بخلاف المضمضة والاستنشاق لانه لا حرج فيهما
فيجب غسلهما بموجب الآية وانما لم يجب غسلهما في الوضوء لان الامر لم يرد ثم بالتطهير بل ورد بغسل الوجه
والمواجهة فيهما اما قوله عليه السلام عشر من الفطرة فالمراد منه كونهما سنتين في الوضوء بدليل ما روي عن ابن عباس وجابر
عن النبي عليه السلام انه قال انهما فرضان في الجنابة نفلان في الوضوء بدليل ما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابي هريرة
انه قال قال رسول الله عليه السلام ان تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة والانف والفم في داخل الفم بشرة وداخل
الانف شعرة وروى باسناده ايضا الى علي رضي الله عنه انه قال قال عليه السلام من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل
بها كذا وكذا من النار قال علي رضي الله عنه فمن ثم عاديت راسي ثلثا اي قال هذا اللفظ ثلثا وكان يجز شعره قال ابو
بكر الرازي وكان ابو الحسن الكرخي يحكي عن ابي سعيد البردعي عن ثعلب انه كان يقول البشرة هي الجلدة التي
تقي اللحم الاذى قوله ويزيل النجاسة قال الامام حميد الدين الضرير في شرحه الصحيح ان يقال نجاسة با
لتنكير لان الالف واللام اما للجنس واما للعهد والمعهود منتف بدلالة ان كانت وكذا الجنس لان الجنس واقع
على الادنى مع احتمال الكل والادنى غير مراد والكل كذلك هذا خلاصة ما قاله فاقول التنكير انما يتعين
اذا كان الاختصار منافيا للتعريفين كما قال ونحن لا نم لجواز ان يكون اللام لتعريف الماهية كما بيناه في اول
الكتاب قوله ثم يتوضأ وضوءه للصلاة اي مثل وضوئه للصلاة وانما قال هذا كيلا يتوهم انه يريد غسل

الطعام
غسل اليدين الى الرسغين لانه قد يسمى وضوءا كما ورد في الحديث في غسل اليدين لاجل الطعام قال عليه السلام الوضوء قبل
ينفي الفقر وفيه اشارة الى انه يمسح راسه لا كما روى الحسن عن ابي حنيفة رح انه لا يمسح وقوله يتوضأ بالنصب
عطفا على ان يغسل وروى ابو داود في سننه باسناده الى عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله عليه السلام يتوضأ وضوءه للصلاة
ثم يفيض الماء على راسه ثلث مرات وحدث البخاري باسناده الى ابن عباس عن ميمونة زوج النبي عليه السلام قالت توضأ
رسول الله عليه السلام وضوءه للصلاة غير رجليه وغسل فرجه وما اصابه من الاذى ثم افاض عليه الماء ثم نحى رجليه فغسلهما
هذه غسله من الجنابة والمستنقع المجتمع قوله اذا كان على لوح لا يؤخر وكذا اذا كان على حجر ونحوه
قوله ويبدأ بازالة النجاسة اي قبل الوضوء والغسل انما ذكره لبيان التعليل والا ففيه تكرار قوله
وليس على المراة ان تنقض ظفايرها اي ذوايبها هي جمع ضفيرة بمعنى الذوابة ولا يقال بالظاء واحترز بالمراة
عن الرجل لوجوب نقض ضفيرته وتخصيص النبي في الروايات يدل على نفي ما عداه بالاتفاق بخلاف النصوص
فان فيها لا يدل على نفي ما عداه عندنا وانما ذكر المراة وان كانت حال النساء تقتضي الستر كما عرف في قوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات الآية لان المسئلة من خواص النساء قال الفقيه ابو جعفر ان كانت المراة منقوضة
الذوايب يجب ايصال الماء اليها وهذا حسن عندي لعدم الحرج وقيل لا يجب النقض للاتراك والعلويين للاشتراك
في الحرج مع النساء وفيه نظر قوله وليس عليها بل ذوايبها هو الصحيح احتراز عما قيل تجب البل
والعصر ثلثا وانما قال هو الصحيح لان في بل الضفيرة حرجا وهو مرفوع شرعا فلو لم يجب على المراة غسل
الفرج الخارج في الغسل لعدم الحرج والصارل الى السرة في الذكر والانثى غرض قوله الى ثناياها
اي الى تضاعيفها جمع ثني تقول انفذت كذا في ثني كتابي اي في طيه قوله والمعاني الموجبة للغسل اي
العلل الموجبة واختار لفظ المعاني لما قلنا من قبل قال بعض الشارحين هذه معان موجبة للجنابة لا
للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا فانها تنقضه فكيف توجبه اقول لا شك ان معنى قوله المعاني
الموجبة للغسل ان الغسل يجب بهذه المعاني على طريق البدل يعني ان اي معنى من هذه المعاني اذا وجد
يجب به الغسل فاذن يجتمع العلة والمعلول بلا نقض ولا رفع والذي قاله الشارح انما يتوجه اذا كانت
هذه المعاني موجبة لوجود الغسل لا لوجوبه ولم يقيد المصنف بالوجود حتى يورد عليه مثل ما قاله
الشارح وقيل سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله بسبب الجنابة منقولا عن مبسوط شيخ
الاسلام وفيه نظر عندي لان المسبب ما يتوقف وجوده على وجود السبب ولا ارادة وجدت
او لم توجد يجب الغسل اذا وجد احد المعاني المذكورة فكيف يكون الارادة سببا موقوفا وجوب
الغسل عليه وقيل السبب الجنابة وفيه نظر ايضا لوجوب الغسل في الحيض والنفاس
وهذا لا انه لا يقال اذا حاضت المراة او نفست اجنبت فاقول ان سبب وجوب الغسل الجنابة
او ما في معناها وقولي ما في معناها يتناول الحيض والنفاس لانهما في معناها من حيث عدم جواز مس
المصحف وقراءة القرآن واداء الصلوة وهذا لان الاضافة امارة السببية وقد وجدت حيث يقال
غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل النفاس قوله انزال المني على وجه الدفق والشهوة قال
بعض الشارحين هذا مستقيم على قول ابي يوسف رح لاشتراطه الدفق والشهوة حالة الخروج ولا يستقيم
على قولهما لان الشهوة حالة الانفصال كافية عندهما هذا ما قاله فاقول ليس كذلك بل هذا مستقيم على
يخ

قوله الا ان انزال المني على هذه الصفة اذا وجب الغسل عند الجماع ولا يرد ما قاله من وجوب الغسل عندهما بخروج
المني عن شهوة عند الانفصال لا عند الخروج لان الحكم جاز ان يكون معلولا بعلل شتى ولم يدع المصنف الحصر
على قولهما قوله حالة النوم واليقظة لا يقال خروج المني من النائم يوجب الاغتسال وان لم تكن
شهوة فكيف شرط المصنف الشهوة لانا نقول كان القياس ان لا يجب لكنهم استحسنوا فاوجبوا لان
الظاهر خروجه بالاحتلام قوله كيف ما كان مثلا ان يسقط من الحائط او يحمل حملا ثقيلا او يضرب على
ظهره او يصيبه علة فيخرج المني بدون اختياره قوله الماء من الماء معناه الاغتسال من الانزال قوله
والحديث محمول على الخروج عن شهوة اراد بالحديث قوله عليه السلام الماء من الماء وبالخروج خروج المني وانما حمل هكذا لان
العام اذا لم يمكن اجراؤه على العموم يراد اخص الخصوص لتيقنه وهنا ممتنع اجراؤه على العموم لانه لا يجب
الغسل بانزال المذي والودي والبول بالاجماع والانزال عن شهوة مراد بالاجماع فلا يكون غيره وهو انزال
المني لا عن شهوة مرادا له قلنا قوله انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة اي انفصال المني عن مكان
المني وهو الصلب على وجه الشهوة هو المعتبر عندهما ولا يشترط الشهوة حالة الخروج وكذلك الغسل اذا وجدت
الشهوة حالة الانفصال سواء وجدت حالة الخروج او لم توجد قوله وعند ابي يوسف ظهوره يعني ان
المعتبر في وجوب الغسل عند ابي يوسف خروج المني على وجه الشهوة اعتبارا للخروج بالانفصال ووجه الاعتبار ان
الغسل لا يجب الا به فاذا وجد الانفصال ولم يوجد الخروج لا يجب بالاجماع والشهوة حالة الانفصال شرط بالاتفاق
فينبغي ان يشترط حالة الخروج ايضا لان وجوب الغسل تعلق بهما قوله ولهما انه مني
وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب بيانه ان الغسل تعلق وجوبه بالانفصال والخروج جميعا لانه اذا
لم يخرج لا يجب الغسل بمجرد الانفصال فاذا نظرنا الى وجود الشهوة حالة الانفصال يجب الغسل واذا
نظرنا الى عدم الشهوة حالة الخروج لا يجب فاذن وجب الغسل من وجه دون وجه فاحتيط في الايجاب
ولم يشترط الشهوة حالة الخروج وهذا معنى قوله مني وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب قال بعضهم ان ترجيح
الخروج على وجه الشهوة قد وجدوا انما عدم الرفق لا غير فباعتبارهما وجب الاغتسال وباعتبارها عدم
الحكم فترجح جانب الوجود احتياطا قوله هذا الشرط من المشروح كالضبط الثور لان
كلام المصنف انما سيق ببيان ان الشهوة لا تشترط حالة الخروج عندهما وعند ابي يوسف يشترط
وبيان التعليل من الطرفين لا حدهما فاذن لا معنى لقول الشارح الخروج على وجه الشهوة قد وجد وانما
قال الفقهاء في كتبهم وثمرة الخلاف تظهر في المحتلم اذا قبض راس ذكره وسكنت شهوته فخرج المني وفي
المغتسل قبل النوم او البول اذا خرجت بقية المني بعد سكون شهوته فعندهما يجب الغسل في الصورتين
وعنده لا وقيل قول ابي يوسف هو القياس وقولهما الاستحسان للاحتياط في امر العبادة ويأخذ المحتلم بقول
ابي يوسف اذا خاف من الريبة قوله والتقاء الختانين من غير انزال والختان موضع القطع من الذكر والانثى
ومن عادة العرب اختتان اناثهم وروى الخصاف في كتاب ادب القاضي في باب من تجوز شهادة
الاقلف باسناده الى شداد بن اوس قال قال رسول الله عليه السلام الختان للرجال سنة وللنساء مكرمة وقيد بقوله من
غير انزال احترازا عن قول الانصار فانه روي ان عمر رض بلغه ان زيد بن ثابت كان يفتي ان الغسل لا يجب
من غير انزال فدعاه فقال له من اين لك هذا فقال سمعت عمومتي من الانصار يقولون كنا نقول على عهد

رسول الله عليه السلام الماء من الماء فدعاهم عمر وسالهم فقالوا كنا نقول ذلك فانفذ الى زوجات النبي عليه السلام فسالهن عن ذلك فروين
ان فيه الغسل فقال للانصار هذا شيء سمعه رسول الله عليه السلام فرضيه من الحكم ام لا قالوا لا قال فلا اذن ثم قال لزيد بن
ثابت يا عدو نفسه لئن عدت الى هذا لاوجعنك ضربا قال ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده الى ابي بن كعب
قال انما كان الماء من الماء رخصة في اول الاسلام ثم نهي عنها وروى ايضا باسناده الى عائشة رض قالت قال
النبي عليه السلام اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل قال ابو عيسى حديث عائشة حسن صحيح وقال ابو داود في سننه
باسناده الى ابي هريرة رض عن النبي عليه السلام قال اذا قعد بين شعبها الاربع والزق الختان بالختان فقد وجب
الغسل قوله عليه السلام وغابت الحشفة فيه نفي لقول الشافعي فانه قال بوجوب الغسل بتحاذي الفرجين
وعندنا لا يجب الغسل بمجرد التلاقي من غير التواري ولكن يجب الوضوء عندهما بالمباشرة الفاحشة خلافا
لمحمد والحشفة ما فوق الختان من راس الذكر قوله وقد يخفى عليه لقلته هذا جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال لما كان نفس المني يتغيب عن بصره ولكن لا يتم الخفاء لعلم الرجل بخروج المني والسبب الظاهر انما
يقام مقام المسبب اذا كان المسبب خفيا ولا خفاء هنا فاجاب عنه وقال قد يخفى خروج المني على الرجل
لغاية القلة او لفرط السبق فيقام السبب الظاهر وهو الالتقاء مقام الامر الخفي وهو الانزال فيتعلق الغسل
بالالتقاء وجد الانزال او لم يوجد والتقاء الختانين مستعار للايلاج بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب بدليل
قوله عليه السلام وغابت الحشفة قوله لكمال السببية وهو اللين والحرارة وضيق المحل وقيل محاذاة الامرد
تفسد صلاة الرجل لانه محل الشهوة بالنظر واليه اشار محمد رض لا تجالسوا اولاد الاغنياء فان لهم شهوة كشهوة
النساء وفي ظاهر الرواية لا تفسد لان فساد الصلاة بمحاذاة المرأة بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره
قوله احتياطا لان الطهارة يعتبر فيها الاحتياط قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الزيادات من اتى
امرأته او امته في غير ماتاها لم يحد وان كان محرما عليه لان من الناس من يستحله بتاويل القرآن واتفقوا على ان
الغسل يجب على الفاعل والمفعول به ان كان من اهل وجوب الاغتسال رجلا كان او امرأة بنفس الايلاج
من غير انزال الماء عندهما فانه مثل الزنى وعند ابي حنيفة رح الاغتسال بنفس الايلاج انما يجب في القبل لانه
مشتهى على الكمال فالظاهر انه عند اقتضاء الشهوة قد يشتبه نزول الماء فاقيم الايلاج مقام الانزال والداخل
في الشهوة ههنا فصار سببا للاشتباه مثل الوطء في القبل فوجب الاحتياط ولما اعتبر الايلاج دون الانزال
استوى الفاعل والمفعول فيه الا يرى ان عليا رض قال في مسئلة الاكسال توجبون الرجم ولا توجبون
صاعا من الماء واحتج اصحابنا اذ لا حد في اتيان البهيمة وروى ذلك في الكتاب عن ابن عباس وذلك
انه فاقض لا يميل اليه الا السفيه الذي تناهى سفهه فكان كالاستمناء بالكف واجمعوا انه لا يجب الغسل بنفس
الايلاج لما قلنا انه في حكم الشهوة ناقص غير مرغوب فلا يصلح سببا للاشتباه فلا يقوم مقام الانزال
الا يرى انه لا حرمة له بخلاف الدبر من بني آدم قوله بخلاف البهيمة وما دون الفرج يتعلق بقوله
فيقام مقامه اي يقام سبب الانزال مقام الانزال في السبيلين في الآدمي بخلاف البهيمة حيث لا يجب الغسل
بمجرد الايلاج ما لم ينزل وبخلاف ما دون الفرج وهو التفخيذ والتبطين حيث لا يجب الغسل لنقصان في
السببية اذا لم ينزل قوله والحيض قيل المراد منه الخروج من الحيض لان الحيض ما دام باقيا لا يجب الغسل
لعدم الفائدة اقول لا حاجة الى هذا التكليف لانا نثبت انه قبل انقضاء الحيض سبب الغسل

بدليل الإضافة فلا حاجة إذن إلى قوله المراد منه الخروج وهل يضاف الغسل إليه بأن يقال غسل الخروج من الحيض
حتى يتكلف المتكلف أما قوله لا فائدة في وجوب الغسل فلا بد فيه فائدة حتى يظهر أثر الوجوب عند وجود
الشرط وهو الطهر عن الحيض وفي غاية العجب قول حافظ الدين النسفي في الكافي حيث أراد بالحيض انقطاعه
وعلله بقوله لأنه يلازمه أقول ـــ الملازمة اقتضاء الملزوم اللازم أو امتناعه بدون اللازم
والحيض يوجد ولا يوجد الانقطاع زمان وجوده ويوجد الانقطاع ولا يوجد الحيض ثم هو إما أن يقول برجوع
الضمير في قوله لأنه إلى الحيض أو إلى الانقطاع وعلى التقديرين لا ملازمة لعدم امتناع الملزوم بدون
لازمه والعجب من هذا قوله في المستصفى ناقلا عن شيخه المراد منه الخروج من الحيض لأن الخروج منه مستلزم
للحيض أقول ـــ هذا والله من عجائب الدنيا لأنه إذا كان الخروج ملزوما والحيض لازما يلزم
أن يوجد الحيض حين وجود الخروج ضرورة استحالة انفكاك اللازم عن الملزوم ووجود الحيض حين وجوده
محال بمرة قوله ـــ لقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد أي يغتسلن وجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى منع الزوج
من الوطء قبل الاغتسال وقد علمنا أن الوطء تصرف واقع في ملكه بقوله تعالى فأتوا حرثكم فلو كان الاغتسال مباحا
أو مستحبا لم يمنع الإنسان من حقه فعلم أن الاغتسال واجب وأما النفاس فإنما وجب الاغتسال فيه بدليل الإجماع قوله
وسن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ قال نص على السنة أي نص القدوري عليها وقال بعض المشايخ بالاستحباب يدل على ذلك قول
محمد رحمه الله بأن غسل الجمعة حسن وقيل الغسل اثنا عشر نوعا خمسة فريضة الغسل من التقاء الختانين ومن إنزال
المني والاحتلام والحيض والنفاس وأربعة سنة غسل يوم الجمعة ويوم عرفة وعند الإحرام والعيدين
وواحد واجب وهو غسل الميت وقيل هو سنة مؤكدة وواحد مستحب وهو غسل الكافر إذا أسلم هذا إذا لم يكن
جنبا فإن أجنب ثم أسلم اختلف المشايخ فيه وفي التحفة جعل غسل المجنون عند الإفاقة وغسل الصبي عند
البلوغ من قبيل المستحب لكن ينبغي أن يكون هذا إذا كان البلوغ بالسن قوله ـــ فبها ونعمت أي فبهذه
الفعلة أو الخصلة ينال الفضل وتلك الخصلة هي الوضوء ونعمت أي ونعمت الخصلة هي قال الأصمعي حيث سئل
عنه أظنه يريد فبالسنة أخذ وأضمر ذلك وفي سنن أبي داود وجامع الترمذي والنسائي عن سمرة بن جندب
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل قوله ـــ وبهذا يحمل ما رواه
أي بهذا الحديث الذي رويناه يحمل الحديث الذي رواه مالك رحمه الله على الاستحباب توفيقا بينهما لأن الأمر يحتمل
الندب والاستحباب أو يحمل على النسخ لئلا يلزم المعارضة بين القطعي والظني وهما آية الوضوء وما رواه
مالك وهو خبر الواحد أو نقول قد حكى أبو جعفر الطحاوي في شرح الآثار بإسناده إلى عكرمة قال سئل ابن
عباس عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو قال لا ولكنه طهور وخير لمن اغتسل فحسن ومن لم يغتسل فليس
عليه بواجب وسأخبركم كيف بدأ كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان
مسجدهم ضيقا متقارب السقف إنما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار وقد عرق الناس في ذلك الصوف
حتى ثارت رياح حتى آذى بعضهم بعضا فوجد النبي عليه السلام تلك الرياح فقال أيها الناس إذا كان هذا اليوم
فاغتسلوا وليمس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف
وكفوا العمل ووسع مسجدهم فعلم بذلك أن الغسل ليس بواجب لأن الأمر به كان لعلة فزالت قوله ـــ
ثم هذا الغسل للصلاة الخ وثمرة الاختلاف تظهر في المغتسل يوم الجمعة إذا أحدث فتوضأ فصلى فعند

فعند أبي يوسف لا يكون مدركا للفضيلة خلافا للحسن بن زياد وفي بعض الروايات ذكر محمدا مكان الحسن وذكر في
شرح الطحاوي روي عن أبي يوسف أن الغسل لليوم والصلوة جميعا وجه قول الحسن أن هذا اليوم له شرف على سائر
الأيام كما قال عليه السلام سيد الأيام يوم الجمعة فينبغي أن يكون الغسل لإظهار شرف الوقت لا للصلاة ووجه قول
ما ذكر في المتن قوله ـــ وغيرها الوضوء إنما ذكر هذا القيد وإن كان فهم هذا الحكم من قوله ما يخرج
من السبيلين لبيان حكمها فيمن به سلس البول لأن طهارته لا تنتقض بالبول بل بخروج الوقت وبعد ما تنتقض فإن قلت
لم ذكر تعريف الودي سابقا والمني ثانيا والمذي ثالثا ـــ قلت لأن المصنف لما ذكر المذي والودي
بعد ما ذكر حكم المني سابقا واستدل على عدم الغسل من المذي بقوله عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضوء ثم احتاج إلى
الدليل في الودي فذكر تعريفه ليلحقه بالبول لأنه يخرج عقيبه فوقع تعريفه سابقا ثم أراد أن يعرف المني
والمذي أيضا فقدم المني على المذي لقوته في المعنى دون المذي فوقع تعريف المني ثانيا والمذي ثالثا
قوله ـــ والمني خاثر أبيض ينكسر منه الذكر وهذا التفسير مروي عن عائشة كذا في المبسوط لكن يرد عليه
مني المرأة لأن منيها ليس بهذه الصفة فما احتاج المني إلى التعريف الجامع بين مني الرجل والمرأة جميعا فما
وجدته فيما عندي من الكتب مثل الجامعين والزيادات والمبسوط وشروح الهداية وكتب اللغة بوجه مقنع
إلا أنه ذكر في كتاب الأجناس ناقلا عن المجرد فقال أعني هو الماء الدافق الذي يكون منه الولد وهذا حسن
فقوله الماء الدافق احتراز عن الودي والمذي لأنه لا دفق فيهما وقوله الذي يكون منه الولد احتراز
عن البول وعما يجري من الميزاب ولا يقال ماء المرأة ليس بدافق لأنا نقول لا نسلم لأن الله تعالى
أراد بالماء الدافق ماء الرجل والمرأة جميعا حيث قال خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب
فافهم ولا يقال كيف فسر الشيخ رحمه الله المني بغير جامع لأنا نقول يحتمل أنه أراد به تفسير مني الرجل خاصة

باب الماء الذي يجوز به الوضوء

لما فرغ عن الطهارة الصغرى
والكبرى وما يوجبهما وينقضهما شرع في بيان ما يحصل به الطهارتان وهو الماء المطلق والمراد منه هنا
ما يفهم بمجرد إطلاق اسم الماء وإلا فالمياه المذكورة ليست مطلقة لتقييدها بصفة وفي اصطلاح أهل الأصول
هو المتعرض للذات دون الصفة والمقيد هو المتعرض للذات والصفة قوله ـــ الطهارة من الأحداث
الخ الحدث اسم خاص للحكمي والخبث اسم خاص للحقيقي والنجس مشترك يقع عليهما بدلا وقيد الأحداث اتفاقي
لأنه يجوز بهذه المياه الطهارة والخبث جميعا إلا أنه لما ذكر الطهارتين من قبل احتاج إلى بيان الآلة
التي تحصلان بها قوله ـــ لقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء
رواه أبو سعيد الخدري في السنن وغيره ولفظ الحديث هذا المقدار مختلف وما ذكره صاحب الهداية بقوله
إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه فليس بثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم وجه التمسك بالآية و... أن الماء ذكر
فيهما مطلقا من غير قيد بواحد من هذه المياه والمطلق ينصرف إلى ما هو المعتاد والمعتاد في الغسل
هذه المياه المذكورة فينصرف إليها كما إذا اشترى بعشرة دراهم مطلقة ينصرف إلى نقد البلد ولا يقال
ماء العيون والآبار ليس من السماء فلا يكون مرادا بقوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا لأنا نقول لا نسلم لأن
الله تعالى قال أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض وبيان الطهور مر في مسألة النية قوله ـــ
ولا يجوز بما اعتصر من الشجر والثمر وإن كان المتبادر بلا قيد بالمد لوقع في الوهم أن المراد الماء المطلق

بالمذي والودي

اقول لا نم لانه قيد بصفة الاعتصار فكيف يتبع وهم الاطلاق وقيل في المحدود وهم جواز التوضي
بماء العصر بنفسه اقول لا نم ولئن سلمنا الوهم لكن يجوز التوضي بالمعتصر بنفسه من غير اعتصار لانه
خارج بلا علاج كما ذكره في المتن قوله عنده فقده اي عند فقد الماء المطلق قوله والوظيفة في
هذه الاعضاء تعبدية اي وظيفة الغسل والمسح في الاعضاء الاربعة غير معقول المعنى وهذا جواب سوال مقدر
وهو ان يقال لم لا يجوز ازالة الحدث بالمعتصر من الشجر والثمر قياسا على ازالة الخبث به عند ابي حنيفة وابي يوسف
فاجاب عنه وقال والوظيفة فيها تعبدية فيقتصر على المنصوص عليه ولا يتعدى عنه الى غيره قوله
وفي الكتاب اي القدوري قوله كالاشربة والخل الخ اعلم ان المصنف رح لا يخ اما ان يريد با
لشراب والخل ما اذا كانا مختلطين بالماء كالدبس والشهد المختلطين بالماء وكالخل المختلط بالماء او يريد
بهما ما دام لم يكونا مختلطين بالماء كشراب الريباس وشراب الرمان الصرف وكالخل الخالص فعلى الاول يكون
كل هذه الاشياء المذكورة في المتن نظاير ماء غلب عليه غيره وعلى الثاني يكون فيه صنعة اللف والنشر حيث
يرجع قوله كالاشربة والخل الى قوله على اعتصر من الشجر والثمر والباقي من النظاير يرجع الى قوله بماء غلب
عليه غيره والباقلي مقصور اذا شدد ممدود اذا خفف قال في المغرب ماء الزردج ماء يخرج من
العصفر المنقوع ولم يذكره في الديوان والصحاح والغريبين والمجمل وكانه معرب قوله ما تغير
بالطبخ قيل عني بالتغير الثخونة لانه اذا كانت رقته باقية يجوز التوضي به قوله فغير احد
اوصافه الخ هذا الحكم فيما اذا كان الماء رقيقا بعد الاختلاط ليستبين الماء منه اما اذا كان ثخينا بان
غلب عليه الشي المختلط فلا يجوز التوضي به وقد عرفت حكم الماء المغلوب بالتغير قبل هذا ثم اعلم ان ظاهر
القدوري وهو قوله غير احد اوصافه يقتضي ان لا يجوز التوضي به اذا توضا منه الوصفان لكن المنقول
عن اصحابنا انه يجوز ايضا الاترى الى ما قال في شرح الطحاوي بقوله واما الحوض او البير اذا تغير لونه او
رايحته او طعمه اي بمرور الزمان او بوقوع الاوراق كان حكمه حكم الماء المطلق والاستدلال اذا تغير لونه
تغير طعمه ايضا ولا يقال شرط النبي عليه السلام تغير احد الاوصاف في قوله الماء طهور لا ينجسه شي
الا ما غير طعمه او لونه او ريحه لانا نقول ذاك الحديث ورد في المغير النجس وكلامنا في المغير
الطاهر والحكم في المغير النجس هو ذاك او نقول ذلك الشرط لم يصح عن رسول الله عم وقد مر قوله
اجري في المختصر ماء الزردج مجرى المرق اي جعل حكمهما في مختصر القدوري واحدا حيث لا يجوز التوضي
بهما وعن ابي يوسف انه بمنزلة ماء الزعفران يعني يجوز التوضي بها ثم قال صاحب الهداية وهو الصحيح
اي المروي عن ابي يوسف فانا اقول لا خلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان ماء الزردج اذا كان
مغلوبا بالزردج لا يكون التوضي به جايزا فيكون حكمه حكم المرق لعدم بقاء صفة الاطلاق في الماء وان لم
يكن مغلوبا يجوز التوضي به لبقاء صفة الاطلاق وكذا الحكم في الزعفران اذا غلب على الماء لا يجوز التوضي
به وان لم تغلب يجوز فعرفت من هذا ان معنى قول ابي يوسف انه بمنزلة ماء الزعفران ان يكون بمنزلته في
الحالتين يعني اذا وجدت الغلبة او لم يوجد يعني اذا وجدت الغلبة على الماء لا يجوز التوضي بهما جميعا واذا
لم توجد يجوز بهما جميعا فافهم فقد غفل عنه الشارحون قوله كذا اختاره الناطفي وهو ابو
العباس الناطفي مصنف كتاب الاجناس وهو من كبار علمائنا العراقيين تلميذ الشيخ ابي عبد الله الجرجاني وهو

وهو تلميذ ابي بكر الجصاص الرازي وهو تلميذ الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو تلميذ ابي سعيد البردعي وهو تلميذ
ابي خازم القاضي وهو تلميذ عيسى بن ابان وهو تلميذ محمد بن الحسن وهو تلميذ ابي حنيفة رحمهم الله والامام
السرخسي هو شمس الايمة ابو بكر محمد بن ابي سهل السرخسي وهو من كبار علمائنا بما وراء النهر صاحب الاصول والفروع
وهو تلميذ الشيخ الامام عبد العزيز بن احمد الحلواني وهو تلميذ ابي علي النسفي وهو تلميذ الامام محمد بن الفضل
البخاري وهو تلميذ الشيخ عبد الله بن يعقوب السبذموني وهو تلميذ ابي عبد الله ابن ابي حفص الكبير وهو تلميذ
ابيه وشيخه ابي حفص الكبير وهو تلميذ محمد ابن الحسن قوله واضافته الى الزعفران كاضافته الى البير
والعين يعني ان الاضافه ثم لم يكن دليل التقييد حيث يقال ماء البير وماء العين لما انه لم يتجدد له اسم على حدة
بل يتناوله مجرد اطلاق اسم الماء اي ولهذا جاز الوضوء به بالاتفاق فكذا ماء الزعفران اذا لم يكن الماء مغلوبا
به يجوز التوضي به لانه يفهم من اطلاق اسم الماء وانما الاضافة لبيان نوع من الماء قوله كما في اجزاء الارض
اي كما في الطين والجص والنورة والكبريت يعني يجوز التوضي بالماء الذي اختلط به هذه الاشيا بالاتفاق واذا
كان الخلط ظاهرا قليلا لان القليل عفو فكذا في الزعفران واللبن وما يشابههما اذا كان الخلط ظاهرا قليلا
بالقياس الصحيح قوله والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح اراد بغلبة الاجزاء ثخونة المخلوط
بحيث يسلب صفة الرقة عن الماء اعلم ان الماء اذا اختلط به شي طاهر لا يخ اما ان يكون لونه كلون
الماء او مخالفا له فان كان مخالفا كاللبن والخل والعصير وماء الزعفران والعصفر وما يشابههما فالعبرة للون
فان غلب لون الماء يجوز الوضوء وان كان مغلوبا فلا وان كان موافقا كماء البطيخ والاشجار فالعبرة للطعم
ثم ان كان طعم الماء غالبا يجوز والا فلا وان لم يكن له طعم فالعبرة لكثرة الاجزاء فان كان اجزاء الماء اكثر يجوز
التوضي والا فلا بغير نية اذا لم تقصد به زيادة التنظيف فان قصدت يجوز التوضي به وان تغير لون الماء
وطعمه كماء الصابون والاشنان الا اذا صار غليظا لا يمكن تسييله على العضو لزوال اسم الماء عنه هذا كله
خلاصة ما ذكره صاحب التحفة قوله وكل ما اراد به الماء الراكد الذي لم يبلغ قدر الغدير العظيم لان
حكم الماء الجاري وحكم الغدير يجي قوله قليلا كانت النجاسة او كثيرا انما ذكر القليل والكثير بالتذكير
تشبيها للفعيل بمعنى فاعل بالفعيل بمعنى مفعول كما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وما قال بعضهم
ان قليلا يجب ان يكون صفة للماء فذلك سهو منه لان كانت يقتضي اسما وخبرا فالاسم هو النجاسة والخبر
هو القليل والكثير فاذا كان كذلك فباي توجيه يكون القليل او الكثير صفة للماء هذا على ما ذكر صاحب الهداية
واما رواية مختصر القدوري فليس فيه احتمال ايضا لانه قال كل ماء وقعت فيه نجاسة لم يجز الوضوء به قليلا
كان او كثيرا واني قلنا ذلك لوجهين احدهما ان القليل والكثير على روايته صفة للماء لا يحتمل النجاسة لانه لو كانت
النجاسة هي المرادة بالقلة والكثرة لقال قليلة كانت او كثيرة لتانيث الفعل واسناده الى الضمير وهو ظاهر
والثاني ان القدوري صرح بكون الماء هو المراد في شرح مختصر الكرخي فقال لا يجوز الوضوء به قليلا كان الماء او كثيرا
وعندي ما ذكره القدوري اوجه لان قليل النجاسة اذا كان مانعا للوضوء ففي الكثير اولى فكان القليل
احترازا عن قول مالك رح والكثير احترازا عن قول ابن فضيل فان القلتين كثير عنده فيهم قوله
لما روينا وهو قوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شي قوله ان كان الماء قلتين والقلتان خمسماية رطل
بالبغدادي عندهم وقال في وجيزهم والاشبه تلتين بينهما تقريبا لا تحديدا قوله ولنا حديث

المستيقظ من منامه وهو قوله عم اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا وهذا الحديث
دليل على تاثير الماء بالنجاسة لانه امر بالغسل قبل ادخال اليد في الاناء وكذا قوله عم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا
يغتسلن فيه من الجنابة رواه ابو هريرة في السنن لان النهي يدل على التحريم ولا فصل بين دائم ودائم الا ان ما
قلنا خرج عن قضية النص بالاجماع ولا اجماع فيما قال مالك وانه فيه فتنجس بحكم الحديث والدائم الساكن
من دام الشيء اذا سكن ودامت القدر اذا سكن غليانها قوله ورد في بئر بضاعة هي بئر بالمدينة قديمة
والضم والكسر فيه لغة قيل ان بئر بضاعة كان ماؤها جاريا يسقى منه خمسة بساتين والحكم في الماء الجاري
على مذهبنا هكذا ايضا وقد حدث الطحاوي وقال ابن ابي عمران عن محمد بن شجاع الثلجي عن الواقدي ان بئر بضاعة
كانت طريقا للماء الى البساتين فكان الماء لا يستقر فيها لا يقال المذهب الحنفي ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب فلا يجوز تخصيص هذا الحديث ببئر بضاعة لانا نقول قد خص بدليل ساويه
وهو ما روينا من الحديث قوله ضعفه ابو داود هو ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني صاحب
كتاب معالم السنن امام ثقة من ائمة الحديث مقبول الرواية عند كل المذاهب ووجه ضعف الحديث ان في سند
الحديث اختلافا بعضهم قالوا رواه محمد بن جعفر بن الزبير عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن ابيه قال سئل رسول
الله عم عن الماء وما ينوبه من الدواب والسباع فقال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث وبعضهم قالوا هو
محمد بن عباد بن جعفر بن عباد وقال بعضهم عبد الله بن عبد الله وقال بعضهم عبيد الله بن عبد الله فدل ان الحديث
غير مضبوط الاسناد ولان هذا الخبر مدني فلم يقبله مالك ولم يعمل به ومالك رح امام اهل المدينة فلو كان صحيحا
لكان مالك اولى الناس بقبوله وقيل ان فيه قال بلغني كما دلا يحضرني فقال ائمة الحديث ما حضره
ولا يحضره ابدا وهذا الذي قالوه حق لان المرسل عند الشافعي ليس بحجة وهذا ادنى من المرسل فيكون اولى بالرد
ولئن صح الحديث فنقول معناه لا يحمل هذا الماء الخبث لعدم قوته بعد بل ينجسه وقوع النجس قليلا كان النجس
او كثيرا اي اذا كان الماء دون القلتين وهذا كما يقال فلان لا يحمل العدو طرا اي يضعف عنه فكذلك هنا اي يضعف
هذا الماء عن الخبث فلا يزيل حكمه او نقول ان القلة اسم مشترك يراد بها في اللغة اعلى الجبل ويراد ايضا قامة
الرجل ويراد ايضا الجرة الكبيرة والاسم المشترك لا يراد به الا احد المعاني الذي دل عليه الدليل المرجح ولا
دليل مرجح على ان المراد من القلة ما اراد من التقدير لا غيره فيكون مجملا وليس هذا الا بالتحكم لا برهان عليه فكذا
حاله بلا ينتفع العد قوله والجاري ما لا يتكرر استعماله اختلف المشايخ في حد الجريان قال بعضهم
ان كان يجري بالتبن والورق فهو جار والا فلا وقيل ان وضع رجل يديه في الماء عرضا ولم ينقطع
جريانه فهو جار والا فلا وعن ابي يوسف رح انه قال ان اغترف الماء بكفيه لم ينحسر وجه الارض ولم ينقطع الجريان
فهو جار والا فلا وقيل ما لا يتكرر استعماله والاصح ما يعده الناس جاريا قوله والغدير الخ الغدير
القطعة من الماء يغادرها السيل وهو فعيل بمعنى مفاعل من غادره او بمعنى مفعل من اغدره و
قيل فعيل بمعنى فاعل لانه يغدر باهله لانقطاعه عند شدة الحاجة اليه اعلم ان الماء اذا كان
لا يخلص بعضه الى البعض بالتحريك فوقوع النجاسة في طرف لا ينجس الطرف الآخر ثم التحريك معتبر بالاغتسال
في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة حتى اذا لم يتحرك الطرف الآخر بالاغتسال الوسط في هذا الجانب
فالنجاسة لا تتوزع الى الجانب الآخر وجه اعتبار الاغتسال ان الحاجة اليه في الحياض اكثر من الحاجة الى الوضوء

علم هذا الورق
بسبعة اوراق

نسخة تثليث وروى ابو داود ايضا بالاسناد الى النبي عليه السلام انه قال ... توضأ ومسح راسه واحدة ثم صح

وضوء ولا يكره الا بالاعلم بتثليث المسح ولنا ما روى ابو داود في سننه عن عثمان وعلي رض انهما حكيا وضوء عليه السلام قال وهكذا
توضأ رسول الله عم وما يروى من التثليث فالمراد منه التثليث بماء واحدة وهو مشروع على ما روى في المجرد عن ابي
حنيفة رح وقياس الشافعي رح على المغسول ضعيف لان الممسوح ليس من جنس المغسول وكان من الواجب عليه
ان يقيس الممسوح على الممسوح بان يقول الممسوح لم يشرع مكررا انما شرع كمسح الخف والتيمم وهذا مسح
فلا يكرر قوله ولان المفروض هو المسح يعني ان المامور به في الآية هو المسح وحقيقته الاصابة لا
الاسالة فلو كان المسنون هو التثليث بمياه مختلفة كما قال الا انقلب حقيقة المسح الى حقيقة الغسل وهو
خلاف النص فلا يجوز ولهذا المعنى قال بعض مشايخنا التثليث بدعة وقال بعضهم مكروه ولا خير فيهما
قوله ويرتب الوضوء بالنصب عطفا على قوله ان ينوي قوله فيبدأ البيان الترتيب صرح في المبسوط
بان الترتيب سنة وكذا الاستيعاب وكذا النية والمصنف رح اختار ما قاله في المبسوط لكن ذكر اولا لفظ
القدوري كما هو وقال الشافعي رح الترتيب فرض لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية ذكر بحرف الفاء وهي
للتعقيب ولا يفهم منه الا الترتيب ولنا هذه الآية بيانه انه تعالى امر بالغسل والمسح بلا قيد الترتيب
والقيد نسخ الاطلاق فلا يجوز في ليل احسن ما روى ابو داود في سننه ان النبي عم تيمم ولم يرتب ومسح يديه
ثم وجهه وترك الترتيب في التيمم ترك في الوضوء لان الخلاف فيهما واحد وقد روى انه عم نسي مسح الراس
في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسح ببلل في كفه فلو كان الترتيب فرضا لاعاد الوضوء بعد ذلك ولان الشخص
لو انغمس بنية الوضوء يجوز اجماعا وهناك ليس الا لان الركن هو التطهير وقد حصل بدون الترتيب اما قوله
الفاء للتعقيب فنقول نعم لكن لتعقيب ما دخلت هي عليه لا لتعقيب غير ما دخلت هي عليه وهنا في
الآية ما دخلت الفاء الا في الغسل لا في اعضاء الوضوء كل واحد منها معطوف بحرف الواو والتي لمطلق الجمع
باجماع اهل اللغة فصار التقدير لانه على هذا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا كذا وامسحوا كذا ولا يفهم منه الا فعل
الغسل والمسح مطلقا كقول الرجل لعبده اذا دخلت السوق فاشتر اللحم والخبز والبقل لا يفهم منه الا الجمع
بين هذه الاشياء مطلقا كيف ما وقع الشراء فكذا في المتنازع فيه فلا يتأتى التوجيه للشافعي رح علينا قال
مواظبة النبي عم على الترتيب يدل على وجوب الترتيب نقول لا نسلم لان المواظبة قد وجدت في المضمضة
والاستنشاق ولم يدل على الوجوب ولئن قال وجد الترك ثمة كما روت عائشة رض فنقول في المتنازع فيه ايضا
كما بينا آنفا قال حافظ الدين النسفي رح في جواب الشافعي في المستصفى والجواب ان حرف الفاء انما يقتضي
التعقيب اذا دخلت على غير الافعال الاختيارية اما اذا دخلت على الافعال الاختيارية فلا فاقول
يا للنسفي من جزاه فمن اين قال مثل هذا الكلام تقليلا وما وضع اهل اللغة الفاء الا للتعقيب سواء دخلت
على كذا او على كذا قوله والبداءة بالميامن فضيلة يعني انها مستحبة والميامن جمع ميمنة وهي
نقيض الميسرة والفضيلة الدرجة الرفيعة في الفضل قوله حتى التنعل والترجل والتنعل
لبس النعلين والترجل الامتشاط وشعر مرجل اي مسرح والمرجل والمسرح المشط كذا في الغريبين وحديث
البخاري في الصحيح مسندا الى عائشة رض قالت كان النبي عم يحب التيمن ما استطاع في شانه كله في طهوره
وترجله وتنعله **فصل** في نواقض الوضوء وانما اخر ذكر النواقض لكونها من العوارض
وهي جمع ناقضة لا ناقض لان الفاعل اذا لم يكن مؤنثا لا يجمع على فواعل وقولهم فوارس

قال في الاسرار اخذ الماء لكل مرة بدعة

شاذ يشبه والقياس عليه والنقض هو الابطال وهو اما ابطال التاليف كما اذا استعمل في الاجسام مثل البنا والحبل
واما ابطال الفائدة المطلوبة من الشي اذا استعمل في المعاني كالوضوء لان الفائدة المطلوبة منه استباحة الصلاة
وهي تبطل بالنقض والنواقض صفة موصوفها محذوف وهي العلل المعاني لكون النواقض جمع مونث لا جمع
مذكر فافهم وانما قال المصنف المعاني الناقضة اقتداء وتبركا بلفظ النبي عليه السلام في قوله الخارج دم امراة مسلم
الا باحد معاني ثلثة واحترازا عن لفظ الفلاسفة وكعب بعض مشايخي ينهى ان يقول ان اصحابنا كانوا لا يطلقون
لفظ العلة اصلا احترازا عن لفظ الفلاسفة الى ان نشا الامام ابو جعفر الطحاوي فاستعملها فتبعه من بعده
واقتدى به وقوله ما يخرج من السبيلين اي خروج ما يخرج وانما قدرنا هكذا ليكون الخبر معنى من قبيل المبتدا فافهم
قوله اذا خرجا من البدن اي من بدن الحي لان الميت اذا خرج منه شي لا يعاد غسله ثم اعلم
ان علة انتقاض الطهارة عندنا انما الثلثة خروج الخارج النجس من بدن الانسان الحي كيفما كان وعند زفر
ظهوره وعند مالك ان فعين خروجه من السبيلين وعلى ما كرع قول خروج النجس المعتاد من السبيلين حتى ان دم
الاستحاضة ليس بحدث عنده وقول المصنف وكلمة عامة يتناول المعتاد وغيره رد لقولهما لكن وجه التمسك
بالاية ان الله تعالى رتب وجوب التيمم على المجي من الغائط حال عدم الماء فدل ان المجي من الغائط حدث ناقض
للوضوء بيانه ان الغائط اسم للمكان المطمئن من الارض والانسان اذا اراد قضاء حاجته يقصد مثل ذلك
المكان عادة لرعاية الادب فالمجي بعد ذلك يكون لازما لقضاء الحاجة عادة فاطلق اسم اللازم هو المجي منه
واريد الملزوم وهو الحدث كناية لان فيها ذكر اللازم وارادة الملزوم قوله الى موضع يلحقه حكم
التطهير يعني يجب تطهيره اما في الطهارة الصغرى واما في الطهارة الكبرى فعن هذا قال اصحابنا اذا
نزل الدم من الراس الى قصبة الانف نقض لانه وزن الى موضع يجب تطهيره في الطهارة الكبرى واذا نزل
البول الى قصبة الذكر لا ينقض الوضوء لعدم تجاوزه الى موضع يجب تطهيره قوله امر تعبدي والتعبد
التنسك والتعبيد الاستعباد وهو ان يتخذه عبدا يعني ان غسل الموضع الذي لم يصبه النجاسة امر منسوب الى
التعبد عبودنا الله فيه وكلفنا من غير ان يعقل فيه معنى معقول لان المعقول ان يغسل موضع الاصابة لا غيره
فلما ثبت انه غير معقول لزم ان يقتصر الحكم وهو انتقاض الطهارة على مورد الشرع والمورد هو الخروج
المعتاد والشرع هو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فلا نقيس اذن ما هو الخارج من غير السبيلين
على الخارج منهما قوله على الوضوء من كل دم سائل اي واجب وانما قدرنا الواجب ولم نقدر السنة
او المستحب لئلا يلزم الكذب في خبر الشارع لان خبره يقتضي وجود المخبر به لا محالة والوجود لا محالة انما
يحصل اذا كان الوضوء واجبا لانه في سعة من ترك المستحب او السنة لعدم الاثم في الترك روى هذا الحديث ابو بكر
الرازي رحمه الله باسناده الى تميم الداري عن رسول الله عليه السلام في شرحه لمختصر الطحاوي وروى مالك في الموطا عن نافع عن
ابن عمر انه كان اذا رعف رجع فتوضا ولم يتكلم ثم رجع فبنى على ما صلى وجه التمسك بالحديث الاخر ان النبي عليه السلام
امر بالتوضي مرتبا على القي او انه فعل به انهما ناقضان للوضوء روى حديث الوضوء عن القي ابن ابي مليكة
عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام ذكره ابو بكر الرازي في شرح الطحاوي والانفال مثل هذا الترتيب
وصف البناء ايضا ولم يدل على الوجوب لانا نقول كان القياس ذلك ولكن الوجوب لم يكن مرادا
بالاجماع فخرج عما قلنا فافهم ورعف يجوز بالضم والفتح وهو الفصيح فان قلت فقد صح عن رسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا وضوء الا من صوت او ريح فيدل على عدم انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين قلت
ذلك ورد في الشاك في الحدث يعني لا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا ولهذا يجب الوضوء بالبول و
الغائط بالاجماع مع ان الحديث حصر الحكم في الصوت او الريح وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي
روي وجوب الوضوء من الدم عن علي وابن عمر وابرهيم والحسن ومجاهد والنخعي كلهم اخرين من
التابعين قوله ولان خروج النجاسة الخ جواب لقول الشافعي رحمه الله حيث قال غسل غير موضع الاصابة
تعبدي ليس بمعقول بيانه ان خروج النجاسة له اثر في زوال الطهارة للتنافي بينهما لان النجاسة اذا
وجدت في محل ينتفي الطهارة عن ذلك المحل واذا زالت عنه توجد الطهارة في ذلك المحل و [illegible]
القدر اي كون النجاسة موثرا في زوال الطهارة معقول في الاصل وهو الخارج من السبيلين فيقاس
عليه غيره وهو الخارج من غير السبيلين لان زوال الطهارة بخروج النجس معقول الا ان الاقتصار غير معقول
والكلام لنا فيه وانما كلامنا في انتقاض الطهارة وهو معقول فتعدى حكم موضع الاصابة الى غيره
من الاعضاء الاربعة كما تعدى في السبيلين كذلك وهو معنى قوله لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول اي تلك
الخارج من غير السبيلين يتعدى حكمه الى غير موضع الاصابة ويثبت فيه ضرورة تعدي الاول وهو الخارج
من السبيلين لان شمول العلة يستلزم شمول الحكم والمراد من الاول الخارج من السبيلين لانه مذكور
اولا وغير الخارج من السبيلين مذكور ثانيا او نقول ان المصنف رحمه الله ذكر شيئين في التعليل الاول قوله
خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة والثاني قوله والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول
فعلى هذا يكون تقدير كلام المصنف رحمه الله لكن الاقتصار على الاعضاء الاربعة يتعدى من صورة المنصوص
عليه وان كان غير معقول الى صورة النزاع حكما لتعدي الاول من المنصوص عليه الى غيره يعني يثبت حكم
الاقتصار في غير المنصوص عليه كما في المنصوص لكون الخروج معقولا في زوال الطهارة كما بينا وهذا لانه
كم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا قوله غير ان الخروج الخ جواب اي سوال مقدر وهو ان يقال سلمنا
ان خروج الخارج النجس موثر في زوال الطهارة لكنكم شرطتم السيلان وانتم فرقتم بين القليل والكثير في
غير السبيلين فاجاب عنه وقال ان الخروج لا يتحقق الا بالسيلان الى موضع يجب تطهيره في
الجملة او بملء الفم في القي لان النجاسة اذا ظهرت في محلها يسمى بادية لا خارجة لعدم حقيقة الخروج
وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر والنجس ما دام محله لا ياخذ حكم النجاسة لعدم امكان تطهيره
فشرط التجاوز الى موضع اخر اما في السبيلين فبمجرد الظهور يحصل الخروج لان ذلك المحل ليس
بمحل النجس حيث انتقل النجس اليه من محل اخر واما اشتراط ملء الفم في القي فباعتبار ان الفم له شبهان شبه
الداخل والخارج فاعتبر الكثير خارجا والقليل غير خارج عملا بشبهي الفم كما هو الاصل في المتردد بين الشيئين
قوله وملء الفم ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف قال صاحب التحفة لم يذكر تفسير ملء الفم
في ظاهر الرواية وروي عن الحسن ابن زياد انه قال ان كان يعجز عن امساكه فهو ملء الفم والا فلا وعن
ابي علي الدقاق ان منعه عن الكلام فهو ملء الفم والا فلا قوله زفر قليل القي وكثيره سواء وهو
القياس عندنا وفي الاستحسان ليس بحدث حتى يسيل وذكر ان يعلو فينحدر كذا فسره ابو يوسف رحمه الله قوله
اعتبارا بالمخرج المعتاد يعني ان القليل في الخارج من السبيلين ناقض ولا يشترط السيلان فيه لان خروج

اي سواء خرج من السبيلين او من غير هما

الوضوء ح

النجس موثر في زوال الطهارة فكذا قليل الخارج من غير السبيلين بلا اشتراط السيلان قياسا عليه لانه نجس قوله ولا
قوله عليه السلام القلس حدث رواه سوار بن مصعب عن زيد بن علي عن بعض اباه عن رسول الله عليه السلام كذا ذكره ابو بكر
الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي يعني ان اطلاقه يشمل القليل والكثير لانه لم يفصل بينهما قال الخليل القلس ما خرج
من الفم ملء الفم او دونه قوله او دسعة بالجر يعني ان عليا رضي عد الاحداث وقال يعاد الوضوء من
كذا وكذا ثم قال او دسعة تملا الفم فعلم بهذا ان ما دون ملء الفم ليس بناقض والدسعة القيئة تقال دسع الرجل
اذا قاء ملء الفم واصل الدسع الدفع كذا ذكره المطرزي وذكر الناطفي في الاجناس وقال روى زيد بن ثابت
ان النبي عليه السلام قال يعاد الوضوء من سبع من نوم غالب وقيء ذارع وتقطار بول ودسعة تملاء الفم ودم سائل و
القهقهة في الصلاة والحدث قوله واذا تعارضت الاخبار يحمل ما رواه الشافعي على القليل وهذا لان
الاصل في الدليلين المتعارضين ان يعمل بهما ان امكن العمل وان لم يمكن يرجح احدهما ان امكن الترجيح وان لم يمكن
ينتهار ان فيتصار الى القياس وان تعارض القياسان فيعمل المجتهد بايهما شاء وههنا امكننا تعارض
ما رواه زفر وهو قوله عليه السلام القلس حدث مع ما رواه الشافعي وهو انه عليه السلام قاء فلم يتوضا فامكن العمل
بهما فحملنا ما رواه زفر على الكثير وما رواه الشافعي على القليل عملا بالدليلين بقدر الامكان لان الاصل في الدلايل
الاعمال لا الاهمال وحال النبي عليه السلام تدل ايضا على ان المراد مما رواه الشافعي وهو القليل لان كثرة القيء تنشا من
كثرة الاكل وكان غالب احواله الجوع ويدل على صحة ما قلنا ما رواه الترمذي باسناده الى معدان بن ابي
طلحة عن ابي الدرداء ان النبي عليه السلام قاء فتوضا فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت ذلك له فقال صدق
انا صببت له وضوءه قوله والفرق بين المسلكين قوله هذا جواب لزفر عن قوله اعتبرنا بالمخرج
المعتاد وقد عرفنا الفرق بين الخارج من السبيلين وهو المخرج المعتاد وبين الخارج من غير السبيلين
وهو المخرج غير المعتاد عند بيان قوله غير ان الخروج فلا نعيده قوله يعتبر اتحاد المجلس لكونه
جامعا للمتفرقات كما في تلاوات السجدة والبيع وعند محمد يعتبر اتحاد السبب لوقوع المسبب بحسبه
حسا وشرعا فالظاهر ان الغثيان الثاني غير الاول ثم المسالة على اربعة اوجه اما ان يتحد السبب والمجلس
او يتعددا او يتحد الاول دون الثاني او على العكس ففي الاول يجمع اتفاقا وفي الثاني لا يجمع اتفاقا ففي الثالث
يجمع عند الثالث وفي الرابع يجمع عند الثاني فافهم والغثيان مصدر غثت نفسه اذا جاشت وقيل
قول محمد اصح قوله وهو الصحيح وهذا لان الملازمة ثابتة بين الحدث وبين الخارج النجس لكونه
علة للحدث فاذا لم يكن القليل حدثا دل على انه ليس بنجس لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فافهم
واحترز بقوله هو الصحيح عن قول محمد فان عنده القليل نجس وان لم يكن حدثا ونقض من محمد عليه احتياطا
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اخذه بقطنة فالقاها في الماء هل يتنجس ام لا وفيما اذا اصاب ثوبه او بدنه
اكثر من قدر الدرهم كما يكون لاصحاب القروح هل يمنع جواز الصلاة ام لا فعند ابي يوسف لا يتنجس ولا يمنع
خلافا لمحمد والاكثرون على قول ابي يوسف دم الاستحاضة والجرح السائل لان ذكر نجس موجب للحدث الا ان اثره
يظهر اذا خرج الوقت قوله وهذا اذا قاء مرة او طعاما او ماء اي الذي قلنا من انتقاض الطهارة
عند القيء ملء الفم فيما اذا قاء هذه الاشياء اما اذا قاء بلغما فهو غير ناقض عندهما خلافا لابي يوسف في المرتقي من الجوف
لمجاورته بالنجس بخلاف النازل من الراس وقالا ان الرطوبة في اسفل الحلق تتحد فيكون بلغما وفي امثاله

يتعقد ان تكون ميتة والالم في العظم باعتبار ما يتصل به من اللحم واما قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فلا نسلم
ان المراد منه حرمة الانتفاع فلم لا يجوز ان يكون المراد فيه حرمة الاكل بدليل ما روينا من حديث مولاة ميمونة
لكن فارغ بعض هذه الاشيا رطوبة فنقول نحن نقول انه الطاهر سقط اذا يبست الرطوبة و
لا منا اذا لم تتبق الرطوبة في العظم والحافر والظلف ونحوه واذا غسل الشعر ونحوه واذ بدعنه
الدم المتصل والرطوبة النجسة ولكن قال الله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم فدل على ان
العظم فيه حيوة فنقول لا نسلم ان المراد منه الحيوة الحقيقية ولم لا يجوز ان يكون المراد منه
رده الى ما كانت غضة رطبة في بدن حي كما ورد في التفسير ولم لا يجوز ان يكون المراد منه اصحاب
العظام ولكن قال الشعر ينمو بنماء الاصل فنقول نعم ينمو ولكن لا نسلم ان النماء يدل على الحيوة
الحقيقية كما في النبات والشجر وقوله يتم بنماء الاصل غير مسلم ايضا لانه قد ينمو مع نقصان الاصل كما اذا
هزل الحيوان بسبب مرض وطال شعره قوله الموت زوال الحيوة وقيل معنى يزول به الحيوة و
قيل فساد بنية الحيوان وقيل عرض لا يصح معه احساس معاقب للحيوة اعترض بعضهم على المصنف
ان زوال الحيوة ليس بضد الحياة والموت ضد الحيوة فكيف عرف الموت بزوالها اقول لا نسلم
ان زوال الحيوة ليس بضد لها وكيف يقال بهذا وزوال الحيوة مع الحيوة لا يجتمعان ولا يبقى معنى التضاد
الا هذا وقيل الموت امر وجودي لقوله تعالى خلق الموت والحياة وزوال الحيوة ليس بوجودي اقول
لا نسلم ان زوال الحياة ليس بوجودي فهل زوال الحيوة وجود ام لا فان قلت نعم فيكون زوال
الحياة وجوديا وان قلت لا فيكون زوال الحيوة حياة وهو محال لان عدم زوال الحيوة عبارة
عن الحيوة فصل في البئر مناسبة هذا الفصل لما تقدم ظاهرة لان المصنف ذكر انواع
المياه التي يجوز بها الوضوء ومن جملتها ماء البئر وكان له اشتراك بسائر المياه من حيث جواز التوضي به لكن
له افتراق من حيث اختصاصه بتطهيره بعد نجاسته بنزح مخصوص فذكره عقيب الفصل المتقدم لهذا
قوله نزحت قال الشافعي دخول اي نزحت البئر اطلاق لاسم المحل على الحال وقالوا لان ينزح التي انسة
لا يتم الجواب اقول هذا تكلف ناش عن عدم التصور لان قوله نزحت ليس بجواب وجزاء بل الجواب هو
وما بعده من قوله وكان قوله نزح ما فيها من الماء طهارة لها لان قوله وكان عطف على قوله نزحت البئر
نزحت التي انسة وكان الى اخره فيكون معنى ما قالوا من التاويل بعد تكلف بعيد هو ما قاله المصنف نصه
لانهم قالوا نزحت اي البئر اي ما فيها من النجاسة والماء ويبقى قوله وكان نزح ما فيها من الماء زائدا
في احسن قول من قال في حقهم راى الامر يفضي الى آخر فصيرا اخره اولا قوله باجماع السلف اراد
بالسلف الصحابة والتابعين رضي فقد روي عن علي رضي في الفارة تقع في البئر ينزح ما فيها وهذا محمول على
الانتفاخ وروي عنه ينزح منها دلاء وعن الشعبي والنخعي عشرون دلوا وعن ابي سعيد الخدري في
الدجاجة ينزح منها اربعون دلوا وامر ابن عباس بنزح جميع الماء حين مات زنجي في بئر زمزم وكان
ذلك في خلافة ابن الزبير فانعقد الاجماع بتطهير البئر بالنزح ولا يلتفت الى من خالف الاجماع وبعض
اصحابنا شنع على اصحابنا وقال ان الدلو التي تطهر البئر دلو كيس يخرج الماء النجس من الطاهر
وهذا باطل لكونه تشنيعا على الصحابة والتابعين في الحقيقة لانهم اجمعوا على طهارة البئر بالنزح ثم نحول

ان مذهبهم ان الفارة اذا ماتت في البير التي ماؤها قلتان ولم يتغير الماء انه طاهر فاذا نزحت منها دلو
فنقص ماؤها والفارة فيها فما في الدلو طاهر وما في البير نجس وما على ظاهر الدلو نجس ولو كانت
الفارة في الدلو كان ما فيها نجسا وما في البير طاهر او طاهر الدلو طاهر ايضا للدلو الكينونة الان فعجبا
كيف طهرت ظاهرها مرة دون باطنها وعكست اخرى وكيف طهرت البير تارة ونجستها اخرى وكيف
ردت الجواب بكتابتها على المتشنعين علينا قوله دون القياس وكان القياس احد الشيئين
اما ان لا تطهر اصلا كما هو المروي عن بشر لان الطين النجس يبقى في البير بعد نزح الماء وكذا الحجر
واما ان لا تنجس اصلا لان الكنيف يدفع الماء النجس الى وجه الماء والنزح باخذه ويروى عن محمد هذا وقال
اجتمع رائي ورأي ابي يوسف ان البير كالماء الجاري وانها لا تنجس ثم قلنا ما علينا ان نوجب
نزح بعضها ولا انخالف للاجماع قوله حاجزة اي مانعة وفتح النجاسات قوله ولا
ضرورة في الكثير ثم اعلم انهم لم يذكروا الحد الفاصل بين القليل والكثير في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة
هو ما يستكثره الناظر وما يستقله فهو قليل وعن محمد ما غطى ربع وجه الماء وقيل ما غطى جميع وجه
الماء وعن محمد بن سلمة لا يخ كل دلو عن بعرة او بعرتين وعن بعضهم الثلاث كثير ولا فصل في
ظاهر الرواية بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر لوجود الضرورة في الجملة ولان الضرورة
في المنكسر اشد وفي رواية النوادر ان الرطب ينجس وقيل غير روث الحمار والبغل والفرس
واختار البقر ان كان في موضع يتحقق الضرورة فيها كما في البقر فالجواب سواء والا فلا
يحتمل تنجس الرطب والمنكسر واختلف المشايخ في البير ايضا اذا كانت في المصر والصحيح عدم الفرق لشمول
الضرورة في الجملة قوله ويشرب اللبن لمكان الضرورة لان الغنم يبعر حلبها بلا بعر قيل هذا
اذا رميت على الفور ولم يبق لونها على اللبن قوله انه كالبير اي ان الاناء كالبير يعني لا ينجس الاناء
بهذا القدر كالبير قوله مع ورود الامر بتطهيرها وهو قوله تعالى ان طهر بيتي قوله والنجاسة
لا الى نتن جواب عن قولك في انه استحال الى فساد فقال نعم استحال الى فساد لكن لا الى نتن فلا
يكون نجسا لان النجس هو المستحيل الى نتن وفساد فاشبه الحماة لان فيها الفساد ايضا لكن لا الى نتن
رائحة ولهذا لم تكن نجسة قوله لما نعلم امر العرنيين وهو ما روي ان قوما من عرينة اتوا
المدينة فمرضوا وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرب ابوال الابل فلو كان نجسا لما امر به واصله ما
روى البخاري في الصحيح باسناده الى انس رض قال قدم اناس من عكل او عرينة فاجتووا المدينة
فامرهم النبي عليه السلام بلقاح وان يشربوا من ابوالها والبانها فانطلقوا فلما صحوا قتلوا راعي النبي عليه السلام واستاقوا
النعم فجاء الخبر في اول النهار فبعث في آثارهم فلما ارتفع النهار جيء بهم فامر فقطع ايديهم وارجلهم
وسمرت اعينهم فالقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون قال الخطابي في شرح الصحيح قال ابن سيرين ان ذلك
قبل تحريم المثلة وعرينة قبيلة سميت بتصغير عرنة واد بعرفات قوله لنا قوله عليه السلام
استنزهوا من البول وجه التمسك به ان البول يشمل كل بول بعمومه وقد الحق النبي عليه السلام وعيد عذاب القبر
بتركه الاستنزاه من البول من غير فصل فدل على ان بول ما يؤكل لحمه نجس لان الحلال لا يلحق بما يتركه الوعيد ولان
بول ما يؤكل لحمه مستحيل الى نتن وفساد وهو حقيقة النجس فيكون نجسا قوله وتاويل ما روي انه عرف

عن شفائهم فيه وحيا اي تاويل الحديث الذي رواه محمد ان النبي عليه السلام عرف شفاء العرنيين في ابوال الابل وحيا فيكون
ذكر حكمه بسبب الضرورة وهي تبيح المحظورات اما نجس فلا نتيقن بالشفاء فلا نقول بجواز التداوي به
لئلا يلزم الاعراض عن الحرمة الثابتة بالحديث والقياس او نقول كان ذلك في اول الاسلام ثم نسخ بعد ان
نزلت الحدود الا يرى ان النبي عليه السلام قطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم اي فقأها بحديدة محماة
حيث ارتدوا واستاقوا الابل وليس جزاء المرتد الا القتل فعلم ان اباحة البول انتسخت كالمثلة قوله
للقصة اي لقصة العرنيين قوله وان ماتت فيها فارة الخ اعلم ان الحيوان الواقع في البير
لا يخ اما ان كان نجس العين ام لا فمن الاول ينزح ماء البير كله حيا كان او ميتا كالخنزير وفي الكلب اختلاف
والصحيح انه ليس بنجس العين كما مر واما الثاني فان كان آدميا لا ينزح اصلا الا اذا كان عليه نجاسة حقيقية
او حكمية او نوى الغسل او الوضوء وان كان مما لا يؤكل لحمه من السباع والطيور ففيه اختلاف المشايخ
والاصح عدم التنجيس كذا ذكر في الحمار والبغل والصحيح انه لا يصير الماء مشكوكا فيه وقيل ينزح ماء البير
كله وان كان يؤكل لحمه فلا يوجب التنجيس اصلا هذا كله اذا لم يتيقن على بدنه او مخرجه نجاسة ولم يصل
فمه الى الماء فان كانت النجاسة فالماء نجس وان وصل اللعاب فحكمه حكم الماء اما اذا اخرج الواقع ميتا ففي
المنتفخ ينزح ماء البير كله وفي غيره في الفارة ونحوها عشرون او ثلاثون وفي الدجاجة ونحوها اربعون
او خمسون وفي الآدمي ونحوه ينزح ماء البير كله هذا ظاهر الرواية وعن الحسن عن ابي حنيفة في الحلمة ونحوها
عشر دلاء وفي الفارة ونحوها عشرون وفي الحمامة ونحوها ثلاثون وفي الدجاجة ونحوها اربعون وفي الآدمي
ونحوه كل الماء هذا اذا كان الواقع واحدا فان وقعت فارتان فعن ابي يوسف عشرون الى الاربع وفي الخمس اربعون
الى التسع وفي العشر ينزح ماء البير كله وعن محمد في الفارتين كذلك وفي الثلث اربعون واذا كانت الفارتان كالدجاجة
فاربعون قال في شرح الطحاوي الفارة اذا وقعت هاربة من الهرة يوجب تنجس ماء البير وان خرجت حية
لانها تبول من فزعها وكذا الهرة اذا وقعت هاربة من الكلب قوله او صعوة او سودانية او سام
ابرص قال المطرزي الصعو صغار العصافير الواحد صعوة والسودانية العصفور الاسود يأكل
العنب والجراد وسام ابرص من كبار الوزغ قوله ينزح منها اي من البير قوله بعد اخراج الفارة
ولو قال المصنف بعد اخراج الواقع لكان اولى لشموله الفارة وغيرها والحسب بفتح السين وسكونها هو
القدر قيل الكبير ما زاد على الصاع والصغير ما دون الصاع فيتقدر بالصاع العدد في الصغير و
الكبير يزاد على العشرين في الصغير وينقص عنه في الكبير وهو معنى قوله بحسب كبر الدلو وصغرها وقيل
العشرون ايجاب والثلاثون استحباب قوله وهو الاظهر اي المذكور في الجامع الصغير هو الاظهر لانه
صنف بعد الاصل قوله وقيل دلو يسع فيه صاع رواه الحسن عن ابي حنيفة وقيل المعتبر الدلو المتوسط
بين الصغير والكبير لان السلف اطلقوا ذكره والمطلق يحمل على الاغلب قوله جاز لحصول المقصود لان
المقصود نزح المقدار الذي قدر الشرع وقد حصل قال في الاصل اذا وقع في البير فارة فجاء بدلو عظيم
يسع عشرين دلوا فاستقوا به مرة واحدة اجزاهم وهو احب الي لان القطر الذي يعود منه الى البير
اقل وعن الحسن انه لا يطهر مرة واحدة لان بتوالي الدلاء يصير الماء في معنى الجاري قوله
لا تتشاء البلة ولهذا قال علماؤنا بنزح جميع الماء عند وقوع ذنب الفارة قوله فان كانت البير

اعني بالقياس ان بولها لا يؤكل لحمه نجس لانه مستحيل الى نتن وفساد فكذا بولها يؤكل لحمه بالقياس عليه لهذا المعنى م

معينا اي داعي جارية لايمكن نزحها يعني لايمكن سد منابعها لغلبة الماء لانه اذا امكن السد ينبغي
فينزح جميع ما فيها من الماء واذا لم يمكن ينزح مقدار ما كان فيها وطريق المعرفة ما ذكر في المتن من حفر حفيرة
او ارسال القصبة قوله فينزح لكل قدر منها عشر دلاء حتى اذا كان طول الماء عشر قصبات ففي
تنقص بعشر دلاء قصبة واحدة يعلم ان كل الماء مائة دلو فلينزح تسعون دلوا اخرى قوله يفتي
مع ما شاهد في بلده لانه كان غالب مياه ابار بغداد ذكره الزيلعي على ما تقدم دلوا قال في المبسوط وما
روي عن ابي حنيفة اذا نزح منها مائة دلو تكفي فهو بناء على ابار الكوفة لقلة الماء فيها قوله
ولم يقدر العلماء شيئا ما لم يقدروها لانها متفاوتة والنزح الى ان يظهر العجز امر صعب في الشرع لان
الطاعة بحسب الطاقة قوله هو ابن اي [illegible] هو عادته وعادته ان يفوض مثل هذا الى راي المبتلى به
نحو كذا في تفسير البغوي والواقع الكتاب قال هو ما يستنكره الناظر قوله وهذا اشبه
بالفقه اي الاخذ بقول رجلين لهما بصارة اشبه بالفقه لان الله تعالى اعتبر قول الرجلين في جزاء الصيد
حيث قال يحكم به ذوا عدل منكم وكذا في الشهادة قال الله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وكذا قول الرجلين
معتبر في قيم الاشياء المتلفة وهذا القول اعني الاخذ بقول الرجلين والنزح بقدر ما قالا مروي عن ابي
نصر محمد بن محمد بن سلام قوله ولا يدري متى وقعت انما قيد بهذا لانه اذا علم زمان الوقوع
حكم بالنجاسة من ذلك الوقت بالاتفاق قوله لان اليقين لا يزال بالشك بيانه ان الماء كان طاهرا
بيقين فوقع الشك في نجاسته فيما مضى ولا يزول اليقين بالشك فلا يحكم بالنجاسة الا من زمان اليقين بوقوع
النجس لان اليقين يزول بمثله قوله ولابي حنيفة ان للموت سببا الخ بيانه ان الموت امر حادث فلابد
للحادث من سبب وذلك السبب اما الوقوع او غيره فلا يجوز ان يكون غيره لكونه موهوما متعين الوقوع
لكونه محققا لان الموهوم في مقابلة المحقق كالمعدوم فاضيف الموت الى الوقوع الا ان الحيوان لا يموت
بمجرد الوقوع في البئر بل يضطرب ساعات ثم يموت فقدر بيوم وليلة في غير المنتفخ لان ما دون ذلك يتعسر
دركه وبالثلث في المنتفخ لان الانتفاخ دليل بعد العهد وتقادمه وادنى التقادم ثلاثة ايام ولياليها
كما لا يصلح لعدم التقادم الموت لانتفاخ الميت وكان ابو يوسف على ما قال ابو حنيفة رحمه الله حتى راى
يوما حداة حملت فارة منتفخة فلما بلغت راس البئر وقعت الفارة فيها فرجع ابو يوسف رحمه الله الى ما
قاله محمد وما قال ابو حنيفة احتياط في امر العبادة وما قالاه عمل باليقين وارفق بالناس قوله
فيما ابتلي به اي يضاف الموت الى الوقوع قوله واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى هي على الاختلاف
هذا جواب بطريق المنع بان يقال لا نسلم انه كما قلتم عند ابي حنيفة رحمه الله بل يحكم عنده بالنجاسة منذ يوم وليلة
ان كانت طرية ومنذ ثلثة ايام ولياليها ان كانت بالية قوله ولو سلم هذا جواب بطريق التسليم
بان يقال ولئن سلمنا انها كما قلتم لكن بين الثوب والبئر فرق وهو ان الثوب بمرأى عينيه فلو كانت النجاسة
اصابته قبل ذلك لعلم بخلاف البئر فانها غائبة عن بصره فلا يصح القياس والمعلى هو معلى بن
منصور الرازي تلميذ ابي يوسف ومحمد رحمهم الله روى عنهما الكتب والامالي وكان من الورع وحفظ الفقه
والحديث بالمنزلة الرفيعة والدرجة العالية وقد سكن بغداد وسمع هشيما وحماد بن زيد
روى عنه محمد بن عبد الرحيم وعلي بن الهيثم في تفسير الاحزاب والبيوع في الصحيح البخاري قال

قال البخاري مات في بغداد في شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ومائتين ودخلنا عليه سنة عشر ومائتين ولم يحدث عنه
في الجامع بشيء وانما حدث عن رجل عنه **فصل** في الاسئار وغيرها الاسئار جمع سؤر وهو بقية الماء
التي يبقيها الشارب في الاناء مناسبة هذا الفصل بما تقدم من حيث ان بعض الاسئار مما يجوز به الوضوء فاحتاج
الى ذكر الاسئار تفصيلا ذكر البعض منها والحاصل ان الاسئار اربعة انواع طاهر كسؤر الادمي وما يؤكل
لحمه من الحيوان الا الدجاجة المخلاة وطاهر مكروه كسؤر الهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وما
يسكن في البيوت من الحشرات ونجس كسؤر الكلب والخنزير وسباع البهائم ومشكوك فيه كسؤر الحمار والبغل
قوله وعرق كل شيء معتبر بسؤره وكان الاولى ان يقول المصنف وسؤر كل شيء معتبر بعرقه لان
الفصل لبيان السؤر لا العرق معناه اذا كان السؤر طاهرا من الحيوان فهذا طاهر منه واذا كان [illegible]
نجسا فهذا نجس وكذا في الكراهة ولا يرد علينا كون سؤر الحمار والبغل مشكوكا مع ان عرق الحمار طاهر
لان حكم العرق ثبت بالحديث المخالف للقياس وهو ان النبي عليه السلام ركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز والعرق
ثقل النبوة وانما قلنا انه مخالف للقياس لان القياس يقتضي ان يكون عرقه نجسا لتولده من اللحم النجس
فبقي الحكم في غيره على اصل القياس على انا نقول ان سؤره طاهر ايضا على ما هو المرضي في الرواية قوله
لانهما يتولدان اي لان العرق واللعاب لا يقال كيف رجع الضمير اليهما واللعاب غير مذكور
لان الشهرة قائمة مقام الذكر لان السؤر لما كان ممتزجا باللعاب صار ذكر السؤر كذكر اللعاب قوله
ولا يخرج هذا الجواب الجنب الخ يعني يثبت هذا الحكم وهو طهارة السؤر في جميع الناس لانه قال وسؤر
الادمي وكل واحد منهم ادمي وروي ان النبي عليه السلام لقي حذيفة رضي الله عنه فمد يده ليصافحه فقبض يده وقال
اني جنب فقال عليه السلام المؤمن ليس بنجس ولا يقال كيف يكون سؤر الكافر طاهرا قال الله تعالى انما المشركون
نجس لانا نقول المراد منه نجاسة الاعتقاد لا نجاسة الذات ولهذا لا نقول بطهارة سؤره على
فور شرب الخمر قوله وهذا يفيد اي هذا الحديث يطهر بالثلث اي بالاجماع ومردود به اولى اي السؤر
دون البول ولهذا قال مالك ان سؤره طاهر ولم يختلف احد في نجاسة بوله فلما كان دون صار اولى
ان يطهر بالثلث وكذا سؤر الخنزير طاهر عند مالك وعند الشافعي نجس لعلة الطوف وفي الخنزير بعدم تاثير
لعابه في الماء ولنا ان اللعاب المتولد من اللحم النجس امتزج بالماء فتنجس لا نسلم ان الحكم انما يثبت
قوله والامر الوارد بالسبع محمول على الابتداء اي الامر الوارد عن النبي عليه السلام بسبع مرات محمول على ابتداء
الاسلام لانه عليه السلام كان يشدد في امر الكلاب حتى يمتنعوا عن الاقتناء واراد بالامر الوارد ما روي انه عليه السلام
قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فاغسلوه سبع مرات والثامنة عفروه بالتراب وانما حملوا على الابتداء
عليه السلام بدليل ما روى الطحاوي في شرح الاثار عن [illegible] بن اسحق عن ابي نعيم عن عبد السلام بن حرب
عن عبد الملك عن عطاء عن ابي هريرة رضي الله عنه في الاناء يولغ فيه الكلب او الهرة قال يغسل ثلث مرات فعلم ان
حديث السبع منسوخ والطعام فيه قوله وسؤر الخنزير نجس لانه نجس العين الضمير راجع الى
الخنزير وعند مالك سؤر الكلب والخنزير طاهر لان الكلب [illegible] كالهرة والخنزير نجس لكن لعابه
لا يؤثر في الماء والشرط عنده لا يؤثر وهذا لان الماء القليل والكثير عنده سواء ولنا في الكلب ما مر آنفا
وما نقل في سؤر سباع البهائم وفي سؤر الخنزير قوله تعالى فانه رجس فيكون ان سؤره ممتزج بلعابه الذي

ستولد من اللحم وهو نجس العين فيكون سوره نجسا ولا اعتبار لظهور الاثر لان النجاسة امتزجت بالماء وفي كل زمن
من الماء حتى الابل سنة قايم فلا يحصل الطهارة بالشكر والاضا ارعه حاميا اشارة الى قوله تعالى فانه رجس
قوله خلافا للشافعي فان عنده سور الذيب والفهد والاسد وغير ذلك من السباع طاهر سوى الكلب
والخنزير له ما روى جابر ان النبي عم سئل انتوضا بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع ولنا
ان سور السبع ممتزج بلعابه نجس لتولده من اللحم النجس بدليل حرمته مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة ولا تأثير
في سورة فيكون سوره نجسا والحديث مرسل فكيف يحتج به وهو ليس بحجة عنده وهذا لان رواية داود بن
حصين عن جابر وداود بن حصين لم يلق جابرا كذا قاله الجصاص ولئن صح فنقول المراد منه حمر الوحش
وسباع الطير توفيقا بين العقل والنقل او نقول المراد منه الماء الكثير عملا بالتوفيق او هو محمول على
ما قبل تحريم لحومها قوله لان لحمها اى لحم سباع البهائم وحدها ولم يجمعه لارادة الجنس ومنه
اى ومن اللحم في الباب اي في باب السور قوله طاهر مكروه وفايدته انه اذا توضا به جوز لكن مع
الكراهة ان كان يجد ماء مطلقا وان لم يجد فلا كراهة قوله كان تصغى اى تميل بتوضابه اى بعضده
سورها قوله والمراد بيان الحكم اى المراد من قوله عم الهرة سبع بيان الحكم لا بيان الحقيقة لان النبي عم
ما بعث الا لبيان الحكم لان الحقيقه لا احتياج فيها الى البيان النبوي لعلم كل احد من الحاكة والزعاة اي ذكر
محدود اكمد ذود اكشجر الى غير ذلك وشعبة الهرة حقيقة ظاهرة لقهرها الحشرات فصار المراد
منه ان الهرة حكمها حكم السبع وحكم سور سائر السباع البهائم نجس لما قلنا فكان ينبغي ان يكون سورها
نجسا ايضا الا ان النجاسة سقطت لعلة الطوف المومى في التخفيف الرافع للحرج بقوله عم الهرة ليست
بنجسة انها من الطوافين والطوافات عليكم فبقيت الكراهة لانه لا يلزم من سقوط النجاسة سقوط الكراهة
ومن الواجب على العوام ان يغسلوا مواضع لحس الهرة اذا دخلت لحافهم لكراهة ما اصابه فمها
قوله وما رواه اى ابو يوسف قبل التحريم اى قبل تحريم لحم الهرة قوله وهذا يشير الى التنزه
اشارة الى التعليل الثاني وهو قوله لعدم تحاميها يعني ان التعليل الثاني يشير الى ان سور الهرة كراهة
تنزيه واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي والتعليل الاول وهو قوله لحرمة اللحم يشير الى ان سورها
كراهة تحريم واليه ذهب ابو جعفر الطحاوي قوله والاستنجاء على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف
واراد بالحسن قوله الا اذا امكنت وانما قال الان الاستنجاء لا يصح في قول محمد لعدم جواز ازالة
النجاسة عنده بما سوى الماء من المايعات قوله سقط اعتبار الصب جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال كيف يصح هذا الاستنجاء على قول ابي حنيفة لان من مذهبه ان الصب شرط فاجاب عنه وقال
نعم انه شرط لكن سقط اعتبار ذلك للضرورة قوله وسور الدجاجة المخلاة مكروه والمراد
بالمخلاة هي التي يصل منقارها الى النجاسات قدميها والمحبوسة بخلافها فهو كذا سور الابل الجلالة والبقر الجلالة
مكروه لاحتمال نجاسة الفم والجلالة هي التي علفها نجس قوله وكذا سور سباع الطير اي
مكروه وهي كالصقر والبازي والحداة وغيرها اعلم ان سور سباع الطير نجس قياسا على
سباع البهائم لحرمة اللحم لا للكرامة ولا تأثير في سوره وطاهر استحسانا لشربها الماء بالمنقار الجاف
الصقيل وانما كره لاحتمال النجاسة على المنقار قوله وعن ابي يوسف انها اي ان سباع الطير فان

قال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال ان كان هذا
الطير لا يتناول الميتة مثل البازي الاهلي ونحو ذلك فلا يكره الوضوء وانما يكره في الطير الذي يتناول
الميتة قوله والتنبيه على العلة في الهرة هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف علتم لسقوط
نجاسة سور سائر سواكن البيوت بعلة الطوف لمن اين تنتقض لهذه العلة وهذا انزشرع حتى
تعتبر فاجاب عنه وقال التنبيه على علة سقوط النجاسة في سور سائر سواكن البيوت حاصل
في الهرة لان النبي عم نبهنا عليها وعلل بها في الهرة وقال الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين
والطوافات عليكم واشار بتعليله الى قول الله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم
بعضكم على بعض فسقط ثم الحرمة بعلة الطواف دفعا للحرج وسقطت النجاسة في سور الهرة
بعلة الطوف دفعا للحرج ايضا قوله وسور الحمار والبغل مشكوك فيه هذه عبارة كثير من
المشايخ وكان ابو طاهر الدباس ينكره ويقول حاشا ان يكون شيء من احكام الله تعالى مشكوكا
فيه بل سور الحمار طاهر لو غمس فيه الثوب تجوز الصلوة معه الا انه محتاط فيه فامر الجمع بينه وبين
التيمم ولكن المشايخ ارادوا بالشك التوقف لتعارض الادلة قوله ولو وجد الماء لا يجب عليه
غسل راسه اي لو وجد الماء المطلق بعد مسح راسه بسور الحمار والبغل لا يجب غسل الراس فعلم
بهذا ان سورهما طاهر فلو كان في طهارته شك لوجب الغسل وتقييد الراس باعتبار ان سائر
الاعضاء يغسل لا محالة سواء اصابه سور الحمار او لا قوله وكذا لبنه طاهر يعني ان لبنه
متولد من لحمه وهو طاهر فينبغي ان يكون حكم لعابه كذلك حتى يكون سوره طاهرا قال فخر
الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير روى عن محمد ان لبن الاتان طاهر ولا يؤكل وفي ظاهر
الرواية ان لبنها نجس قوله ويروى نص محمد على طهارته اي على طهارة عرقه والدليل
على ما قال فخر الاسلام في زياداته ونص محمد في كتاب الصلاة ان عرق الحمار لا يمنع جواز الصلوة
وان فحش فثبت انه طاهر قوله وسبب الشك تعارض الادلة يعني ان الاخبار والاثار اختلفت
في طهارته ونجاسته لما روي ان النبي عم قال لغالب بن ابجر حين قال لم يبق من مالي الا الحمر الاهلية
كل من سمين مالك وروي ان النبي عم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وعن ابن عباس ان سوره طاهر
وعن ابن عمر انه نجس فثبت الشك ولم تغلب الحرمة على الطهارة للضرورة لان الحمار تربط في
الافنية ويحتاج اليها للركوب والحمل وتشرب في الآنية وبعض مشايخنا اعتمد على الشك في سوره وقال
ان عرقه طاهر ولبنه محرم ويحتمل اللعاب بكل واحد ولا الحاق بالاول يقتضي الطهارة وبالثاني يقتضي
النجاسة وليس احدهما باولى من الاخر فصار مشكوكا وقد استقصينا هذه المسألة في كتابنا الموسوم
بالتبيين في شرح الاصول فمن رام موضع بيانه وماخذ عنايته فليطلبه قوله وعن ابي حنيفة انه نجس اي
ان سور الحمار والبغل نجس كذا روى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن اصحابنا قوله ولنا ان
المطهر احدهما يعني ان المطهر اما السور الواقع او التراب فان كان الاول فلا فايدة لاستعمال
الثاني تقدم او تاخر وان كان الثاني فلا يضره التقديم والتاخير فوجب الضم دون الترتيب احتياطا لا
نقطع الاحتمال الا ان تاخير التيمم افضل لكونه جايزا بالاتفاق قوله وكذا عنده اي عند ابي حنيفة

قال القدوري في شرحه ان لبنها محرم

في الصحيح من الرواية لان كراهة لحم الفرس لاظهار شرفه لا لنجاستها وقد ذكر في الاصل انه لا بأس به وقال في الايضاح واما سور الفيل فقد روي عن محمد انه مكروه كسور السباع لانه ذو ناب وذكر ضمير الغرس وان كانت هي من المؤنثة السماعية بتأويل الحيوان او المذكور واعني في قوله في شرفه او با تغير بقوله في الصحيح احترازا عما روى الحسن عن ابي حنيفة رح ان سوره مكروه لان لحمه مكروه عنده فاثره تكره سوره

قوله فان لم يجد الا نبيذ التمر اي ذكر النبيذ في آخر فصل الاسآر لانه مما يجوز به الوضوء عند ابي حنيفة رح لحديث ليلة الجن وهو ما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابن مسعود ان النبي صلعم قال له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ قال تمرة طيبة وماء طهور وعند ابي يوسف رح يتيمم ولا يتوضؤ وروى نوح عن ابي حنيفة رح انه رجع الى هذا القول ذكره محمد رح الاسلام في الجامع الصغير وبه اخذ ان فهو لعمل باية التيمم وهذا لان الوضوء لو كان جائزا بالنبيذ لقيل فلم تجدوا ماء او نبيذ تمر والازم منتف فينتفي الملزوم وقياسا على سائر الانبذة وايضا لان الوضوء لا يجوز بهما بالاجماع خلافا للاوزاعي والحديث منسوخ باية التيمم لان الآية نزلت بالمدينة وليلة الجن كانت بمكة وعند محمد يجمع بين الوضوء والتيمم احتياطا كما في سور الحمار وهذا القول روي ايضا عن ابي حنيفة في الاصل وجه الاحتياط ان في الحديث اضطرابا فبعضهم قالوا بنسخه وبعضهم قالوا بعدم نسخه وبعضهم قالوا ان ابن مسعود ليلة الجن وبعضهم قالوا لم يكن فتمكن الشك فيجب الضم احتياطا الا يرى الى ما روى الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال لم اكن مع النبي صلعم ليلة الجن ولوددت اني كنت وقال محمد في الزيادات يحتج ابو يوسف بان نبيذ التمر احق من سور الحمار فان علماءهم كان يرى الوضوء به وفي ذلك حديث مرفوع ولم يقل احد من السلف بالوضوء بسور الحمار الا الحسن البصري واذا وجب الاحتياط بضم ذلك الى التيمم فهذا اولى والمختار عندي ما قال محمد لانه اقرب الى السلامة لان المطهر في الواقع احدهما اما النبيذ او التراب فان كان الاول فلا يخرج عن العهدة بما قال ابو يوسف وان كان الثاني فلا يخرج بما قال ابو حنيفة رح ويخرج عن العهدة بما قال محمد ايهما كان مطهرا في الواقع

قوله ليلة الجن كانت غير واحدة قال في التيسير قيل ان الجن اتوا رسول الله صلعم دفعتين فيكون معه ... الصحابة كعلي وابن مسعود وابن عباس رضي قوله ويحتله اي ويحتمل هذا الحديث وهو المشهور يزاد على الكتاب قوله واما الاغتسال به اي بالنبيذ والنص عن ابي حنيفة رح في الغسل به قال بعض مشايخنا يجوز عنده لانه لما جاز الوضوء به جاز الغسل وقال بعضهم لا يجوز لان الجنابة فوق الحدث فلا يجوز الحاقها به فيما ثبت بخلاف القياس قال قاضيخان ثم على رواية جواز التوضي بنبيذ التمر اصحابنا قالوا لا يجوز الا بالنية لانه بدل كالتيمم ولهذا لا يجوز التوضي به عند وجود الماء المطلق

قوله والنبيذ المختلف ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء وصورة نبيذ التمر ان يلقي في الماء تميرات فيخرج حلاوتها وعذوبتها اما اذا عصر التمر فصار دبسا لا يجوز التوضي به بالاجماع قوله وان اشتد اي وان اشتد النبيذ الذي غيرته النار بان صار مسكرا يجوز التوضي به ايضا عند ابي حنيفة رض لحل شربه وعند محمد لا للحرمة عنده قال قاضيخان في شرح الجامع الصغير وفي المطبوخ لا يجوز التوضي به حلوا كان او مشتدا لان النار غيرته وصار شيئا آخر قوله

ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة هذا عند عامة العلماء وروي عن الاوزاعي انه قال يجوز التوضي بالانبذة كلها حلوا كان او غير حلو مسكرا كان او غير مسكر نيا كان او مطبوخا الا الخمر خاصة والصحيح قول العامة لان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت بخلاف القياس بالحديث ولهذا لا يجوز عند القدرة على الماء المطلق فلا يقاس عليه غيره والله اعلم

باب التيمم

لما فرغ عن ذكر الطهارة بالماء شرع في التيمم لان الخلف حقه ان يعقب الاصل اعلم ان التيمم في اللغة هو القصد قال تعالى ولا تيمموا الخبيث اي لا تقصدوا قال امرؤ القيس تيممت العين التي عند ضارج يفيء عليها الظل عرمضها طامي وقال الاعشى تيممت قيسا وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن وقال المثقب وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني آلخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيني وفي الشريعة هو القصد الى الصعيد الطاهر للتطهر والاصل في جواز التيمم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وروي ان سبب نزول الآية هو ان النبي صلعم خرج في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق فنزل ببعض الطرق فسقطت قلادة لعائشة رض فلما ارتحلوا ذكرت ذلك للنبي صلعم فبعث رجلين في طلبها واقام ينتظرهما فعدم الناس الماء وحضرت صلوة الفجر فاغلظ ابو بكر رض على عائشة وقال لها حبست المسلمين فنزلت هذه الآية فقال اسيد بن حضير يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك امر تكرهينه الا جعل الله للمسلمين فيه فرجا

قوله او خارج المصر هذا القيد وقع بناء على الغالب لا احترازا عن المصر لان الغالب ان يوجد الماء في المصر فان تحقق عدم الماء في المصر والعياذ بالله يجوز التيمم ايضا لوجود الشرط المذكور في الآية ولو قال المصنف بينه وبين الماء مكان قوله وبين المصر لكان احسن ليشمل الشخص جميع المسافر والخارج عن المصر وهذا لان المعتبر هو البعد بين المتيمم وبين الماء سواء كان الماء في المصر او غيره قوله ميلا او اكثر ولا يقال اذا ثبت جواز التيمم في الميل رخصة ففي الزيادة عليه اولى فاي حاجة الى ذكره او اكثر لانا نقول مقدار بعد الماء يعلم حزرا وظنا فاذا كان ظنه ان الماء حيث هو ميل او اكثر يجوز التيمم واذا ظن انه ميل او اقل لا يجوز حتى اذا تحقق انه ميل يجوز ونقول انما ذكره للتاكيد او نقول الاصل في الدلالات المطابقة لا الالتزام فذكره ليفهم الحكم بالمطابقة او نقول تقديرات الشرع اما ان تمنع الاقل والاكثر كالحدود واما ان تمنع الاول دون الثاني كاقل الحيض واما ان تمنع الثاني دون الاول كاكثر الحيض واما ان لا تمنعهما جميعا كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما في الكتاب من قبيل القسم الثاني دون الاقسام الاخر فذكره تنبيها للمحصلين قوله ولو الى عشرين المراد منه المبالغة لانه يجوز التيمم في الترمين وكذا ايضا اذا لم يجد الماء قوله والميل هو المختار في مقدار البعد اي في مقدار بعد الماء وهو ثلث الفرسخ والفرسخ اثنا عشر الف خطوة وجه كونه مختارا ان المسافة القريبة جدا مانعة جواز التيمم والبعيدة مجوزة له فقدر البعد بالميل لحاق الحرج بالشخص بهذا القدر دفعا للعسر وتحقيقا لليسر وعن محمد انه قدر المسافة المجوزة بالميلين وعن الكرخي بسماع صوت اهل الماء وعدمه فان كان يسمع فهو قريب لا يجوز التيمم وان كان لا يسمع فهو بعيد يجوز التيمم واختاره اكثر مشايخنا وعن الحسن عن الفرائم غلوتين وفي كل من سائر الجوانب بحيل وعن ابي يوسف اذا كان الماء بحيث لو ذهب اليه تذهب

٣ القافلة وتغيب عن البصر يجوز له التيمم كذا اختاره مشايخنا قوله لا يلحقه الحرج بدخوله المصر فلو
٣ قال باتيانه الماء لكان أولى لما قلنا قوله دون خوف الفوت هذا يحتاج الى قيد آخر بان يقال دون خوف
الفوت فيما كان الى خلف وانما قيدنا به لانه اذا خاف الفوت لا الى خلف يكون خوف الفوت معتبرا كما في
صلوة الجنازة والعيد حتى يجوز التيمم وفي قولنا دون خوف الفوت الى خلف احترازا عن قول زفر فان
عنده يجوز التيمم بعذر فوت الوقت وان كان الماء قريبا قلنا التفريط جاء من قبله فلا يكون عذرا او
التفريط التقصير قوله يتيمم لما تلونا اراد به قوله تعالى وان كنتم مرضى لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا مرتب عليه وهذا لان الله تعالى لم يقيد المرض بخوف التلف بل اطلق رخصة لعباده ودفعا للحرج عنهم
وفي اشتداد المرض حرج ظاهر فلا معنى لاشتراط خوف التلف ولان زيادة درهم على ثمن الماء اذا كانت
مبيحة للتيمم دفعا للضرر فزيادة مرض أولى ان يكون مبيحة له دفعا للضرر لان النفس اعز من المال
لان المال [illegible] الا للنفس قوله وذلك اشارة الى الضرر في زيادة ثمن الماء قوله فهذا أولى اي
الخوف زيادة المرض اولى قوله بان يشتد مرضه بالتحرك كمن له عرق مدني او مبطون او تكون
له قروح كالجدري والحصبة قوله وهو مردود اي اعتبار ان يخاف مردود بظاهر النص وهو قوله
تعالى وان كنتم مرضى لانه لم يفصل قوله وهذا اذا كان خارج المصر اشارة الى جواز التيمم لمن يمرضه
البرد او يقتله قوله لما بينا اراد به قوله لانه يلحقه الحرج قوله ولو كان في المصر فكذا اي لو كان
الجنب الخائف من المرض او القتل في المصر يجوز له التيمم ايضا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما لان العجز
عن استعمال الماء ثابت حقيقة فيجوز له التيمم كما اذا عجز عن استعماله خارج المصر ولكن هما قالا نعم العجز ثابت
لكنه نادر فلا يعتبر فنقول لا نم انه نادر ولئن سلمنا انه نادر لكن لا نم ان العجز النادر لا يعتبر الا ترى
الى السبع او العدو اذا حال بينه وبين الماء يجوز له التيمم مع ان عذر الحيلولة نادر وقد روي ان
عمرو بن العاص كان اميرا على سرية فاجنب في ليلة باردة وصلى فاخبر به النبي عليه السلام فقال صليت باصحابك
وانت جنب فقال خفت البرد وسمعت الله يقول ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما فضحك عليه السلام
ولم يأمره بالاعادة والحديث مسند في السنن وقيل هذا الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه اختلاف
عصر وزمان لان الحمامي كان يأخذ الاجرة اولا في زمن ابي حنيفة رح فتحققت الضرورة وفي زمنهما كان
يأخذ بعد الخروج فلم يتحقق الضرورة قوله والتيمم ضربتان والمقصود من الضرب ان يدخل
الغبار في خلال الاصابع تحقيقا لمعنى الاستيعاب كما هو ظاهر الرواية وانما قلنا هذا لان الوضع
كاف وان لم يوجد الضرب وما قيل انما اختار لفظ الضرب لان الآثار جاءت بلفظة الضرب ففيه
٤ نظر عندي لان الله تعالى لم يقيد بالضرب في قوله تعالى فتيمموا وكذا سائر الآثار كقوله التراب طهور المسلم
وقوله جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وقوله عليكم بالصعيد الا ان في بعضها جاء لفظ الضرب
والانتقال لمثله لان الآثار جاءت بلفظ الضرب ثم في كيفية التيمم اختلف مشايخنا فقال في الخلاصة
ضربة للوجه يمسح بها وجهه وضربة لليدين يمسح اليمنى باليسرى واليسرى باليمنى وينفض يديه
قبل المسح احترازا عن المثلة وقيل ضربة للوجه كما قلنا وضربة لليدين يمسح بباطن اربع اصابع
يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى باطن

ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهام يده اليسرى على ظاهر ابهام يده اليمنى ثم يفعل باليد اليسرى
كذلك وقيل ينبغي ان يضع بطن كفه اليسرى على ظاهر كفه اليمنى ويمسح بثلاث اصابع الى المرفق
ثم يمسح باطنه بالابهام والمسبحة الى رؤس الاصابع ثم يفعل في اليد اليسرى كذلك والاول ارفق بالناس
لكونه بلا تكلف والثاني احوط للاحتراز عن التيمم بالتراب المستعمل بقدر الامكان قوله
بقدر ما يتناثر احترازا عما روي عن ابي يوسف انه ينفض مرتين وعما روي عن محمد انه ينفض مرة وهذا
لان المقصود هو ان لا يصير مثلة وهو بالتناثر سواء حصل بمرة او مرتين واراد بالمثلة ما يحصل
في التيمم واصلها قطع الاعضاء وتسويد الوجه قوله لقيامه مقام الوضوء اي لقيام التيمم مقام الوضوء
خفيف ان في التيمم سقط العضوان رخصة كما ان في صلوة المسافر سقطت ركعتان رخصة فينبغي
ان يكون الباقي في صفة الكمال اي التيمم كما بقي في الصلوة حتى يشترط التخليل ونزع الخاتم وروى الحسن
في المجرد عن ابي حنيفة رح ان الاستيعاب ليس بشرط لو مسح اكثر الكف والذراعين يجوز فعلى هذه الرواية
لا يجب التخليل والنزع قوله والحدث والجنابة فيه سواء اي في التيمم معناه كما ان التيمم يجوز للحدث
فكذلك يجوز في الجنابة او معناه كما ان التيمم في الحدث ضربتان فكذلك في الجنابة او معناه يجوز
التيمم في الجنابة بما يجوز به التيمم في الحدث وقال بعض الناس لا يجوز التيمم للجنب والحائض
والنفساء تمسكا بما روي عن عمر وابن مسعود وابن عمر انهم كانوا لا يجوزون التيمم للجنب لان تأويل
اللمس باليد من قوله تعالى او لامستم وعلماؤنا وعامة العلماء اخذوا بقول علي وابن عباس رض وعائشة رضي الله عنهم
وكانوا يقولون المراد من الملامسة الجماع والترجيح لارادة الجماع لما خرجه البخاري في الصحيح باسناده
الى عمران بن حصين الخزاعي ان رسول الله عليه السلام رأى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان
ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء قال عليك بالصعيد فانه يكفيك
وليكون البيان متناولا شاملا للطهارتين لان الله تعالى حين ذكر الطهارة بالماء ذكر الحدث الاصغر
والاكبر جميعا بقوله اذا قمتم الى الصلوة الآية وبقوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقد عرف حكم الحدث
الاصغر في التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط وبقي الاحتياج الى بيان حكم الحدث الاكبر فحمل قوله تعالى
او لامستم عليه حتى يكون البيان متناولا وحديث عمرو بن العاص يدل على جواز التيمم للجنب كما مر
سابقا وكذا حديث ابي هريرة وهو ان رجلا سأل النبي عليه السلام فقال انا نكون بالرمال الاشهر وفينا الجنب
والحائض والنفساء ولا نجد الماء فكيف نصنع فقال عليكم بالصعيد قوله عليكم بارضكم اي بتراب
ارضكم او بتيمم ارضكم قوله بكل ما كان من جنس الارض فكل ما ينطبع كالحديد والذهب والزجاج
ونحوها فليس من جنس الارض وكذا كل ما يصير رمادا بالاحتراق كالحشيش والشجر وكل ما لا
ينطبع ولا يصير رمادا فهو من جنس الارض يجوز التيمم به عندهما خلافا لابي يوسف وذلك مثل التراب
والرمل والحجر والجص والزرنيخ والنورة والطين الاحمر والاصفر والكحل والحائط المطين والمجصص
والملح الجبلي دون المائي والمرداسنج المعدني دون المتخذ والسبخة المنعقدة من الارض دون
الماء واما الآجر فقيل يجوز لانه طين مستحجر وقيل لا يجوز والخزف ان كان من طين خالص يجوز
كالآجر وان كان مخلوطا بما ليس من جنس الارض فلا وبالرماد لا يجوز لانه جزء الخشب ونحوه

وقد يتخذ من الانكز وقد يتخذ من غيره

وكذا باللآلي ويجوز بالياقوت والفيروزج والمرجان والزبرجد والزمرد والعقيق لانها احجار
مضيئة قوله والنورة بلا نقع قوله وهو رواية عن ابي يوسف اي عدم جواز التيمم الا بالتراب
رواية عن ابي يوسف ذكره المعلى عن ابي يوسف وهو آخر قوليه وبه اخذ الشافعي رح لان ابن عباس رضي
فسر الصعيد بالتراب والطيب بالمنبت فلا يجوز التيمم بغير التراب المنبت ولنا ان المذكور
الصعيد مطلق فلا يجوز تقييده والصعيد وجه الارض كذا روي عن الخليل وذكر صاحب الكشاف
عن الزجاج ان الصعيد اسم لوجه الارض وقال الزجاج في معاني القرآن لا اعلم بين اهل اللغة اختلافا في
ان الصعيد وجه الارض وفي الصحاح عن ثعلب الصعيد وجه الارض لقوله تعالى صعيدا زلقا اي حجرا
املس واذا كان المنقول عن ائمة اللغة في معنى الصعيد هو وجه الارض فلا يجوز تقييده بالتراب لان
فيه حرجا منافيا لما اشتمل عليه معنى الرخصة ويدل على صحة ما قلنا قوله عم جعلت لي الارض مسجدا و
طهورا لان الارض تشتمل جميع اجزائها وقوله عم عليكم بارضكم لان ارضهم لم يكن ترابا بل رملا فان قالوا
انا نسكن هذه الرمال والطيب يحتمل الطاهر كما في قوله تع حلالا طيبا وكما في قوله عم ان الله طيب
يحب الطيب فالحمل على الطاهر اولى من الحمل على المنبت لانه اليق بموضع الطهارة الا يرى ان التراب
المنبت اذا كان نجسا لا يجوز التيمم به اجماعا فعلم ان الانبات ليس له اثر في هذا الباب اصلا
الآية وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم حيث لم يقل ولكن يريد لتزرعوا او نقول انه تعالى
مراد من معنى الطيب بالاجماع حيث لم يجز التيمم بغيره فلا يكون غيره مرادا والا يلزم ان يكون للمشترك
عموم في موضع الاثبات وهو فاسد واما قول ابن عباس فنقول لا نم ان تقييد المطلق بالنص
يجوز ونحن لا نجوز بخبر الواحد والاثر اولى ولكن قال ابو يوسف وان في رح قال تعالى فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه وهذا يدل على ان غير التراب لا يجوز به التيمم فنقول لا نم انه يدل على ما قلتم انما ذلك لو اريد
التبعيض من قوله منه ام فيه اذا اريد منه الابتداء فان قلتم بالثاني فلا نم الدلالة على ما قلتم لان معنى الابتداء
حصل في كل من اجزاء الارض وان قلتم بالاول فنعم يلزم ما قلتم اذا سلم لكن لا نم ان التبعيض هو
المراد قوله عليه غبار اي على الصعيد اي لا يشترط ان يكون على الصعيد غبار كالحجر الاملس و
الاثمد ونحوهما عند ابي حنيفة رح لان الله تعالى ذكر الصعيد مطلقا ولم يشترط التزاق الغبار باليد و
قال محمد يشترط ان يكون عليه غبار حتى يلتزق باليد قوله وكذا يجوز بالغبار مثل ان يضرب يده
على الثوب او على اللبد او على الحنطة فيحصل الغبار لانه تراب رقيق والتراب جزء من اجزاء الارض فيجوز
التيمم بالغبار وقال ابو يوسف لا يجوز التيمم بالغبار مع القدرة على التراب او الرمل لان المراد من الصعيد
التراب والحق الرمل به بالحديث والغبار ليس منهما فلا يجوز التيمم به الا عند الضرورة وجوابه
لا نم ان الغبار ليس منهما لان الغبار تراب رقيق ويجوز التيمم بالخشن منه فكذا بالرقيق قوله
والنية فرض في التيمم حتى لو تيمم بلا نية لا يجوز عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر رح له ان التيمم طهارة
كالوضوء فلا يشترط في الوضوء النية عندنا بالاتفاق فكذا في التيمم او خلف عن الوضوء فلا يجوز ان يكون
الخلف مخالفا للاصل ولنا ان التيمم يدل على القصد والقصد هو النية وامرنا بالتيمم والامر للوجوب
فلم تسقط النية بخلاف الوضوء فانه لا اسم تم ورد بالغسل والمسح ولا دلالة لهما على النية او نقول جعل

جعل التراب طهورا في حالة مخصوصة وهي ارادة الصلوة والنية هي الارادة ايضا فاشترطت النية بخلاف
الماء فانه بالطبع مطهر فلم يشترط فيه النية والتراب طبعه ملوث فافترقا اما قوله لا يجوز ان يكون الخلف
مخالفا للاصل فلا نم لان التيمم مخصوص بعضوين بخلاف الوضوء وليس التكرار في الوضوء سنة او نقول
لا نم ان التيمم خلف عن الوضوء بل هو مذهب محمد رح وعند ابي حنيفة وابي يوسف التراب خلف عن الماء في حصول
الطهارة به حتى جاز امامة المتيمم للمتوضئ عندهما وسيجيء بيانه في باب الامامة قوله هو الصحيح
احتراز عما روي عن الشيخ الامام ابي بكر الرازي وهو انه كان يقول الواجب نية التمييز فينوي الحدث او
الجنابة لان التيمم يقع على صفة واحدة عن الغسل وعن الوضوء فلا بد من نية التمييز كالصلوة التي تقع
عن الفرض والنفل على صفة واحدة وجه ما في الكتاب ان التيمم طهارة فلا يلزم نية اسبابها كما في
الوضوء قوله هو متيمم حتى يجوز له الصلوة بذلك التيمم لان الاسلام قربة مقصودة فيصح نيته
بخلاف ما اذا تيمم المسلم لدخول المسجد ولمس المصحف حيث لا يجوز له ان يصلي بذلك التيمم لان الدخول او
المس ليس بقربة مقصودة بخلاف ما اذا تيمم المسلم لقراءة القرآن حيث يجوز له ان يصلي بذلك التيمم
لان قراءة القرآن قربة مقصودة ولابي حنيفة ومحمد رح ان التراب جعل مطهرا في حالة مخصوصة وهي
ارادة قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة والاسلام لان مشروعيته لضرورة اداء فعل لا يصح بدون الطهارة
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها بخلاف ما اذا تيمم المسلم الجنب لقراءة القرآن او تيمم المسلم لسجدة
التلاوة حيث يجوز الصلوة بذلك التيمم لان كلا منهما قربة لا يصح بدون الطهارة قوله بناء
على اشتراط النية يعني ان النية لما كانت شرطا للوضوء عند الشافعي رح لم يعتبر وضوء الكافر عنده لعدم
الشرط وعندنا لما لم تكن النية شرطا صح وضوءه وان لم تعتبر نيته وقد مر بيان انها ليست بشرط
قوله فيستوي فيه الابتداء والبقاء اي يستوي في الامر المنافي حالة الابتداء وحالة البقاء كما اذا ارضع
زوج ترضيع ام زوجته الرضيعة او رضعت هي ام زوجها او ارضعتها اجنبية وهما رضيعتان يفسد
النكاح فكذلك هنا لما كان الكفر منافيا للاسلام بطل التيمم به ابتداء وبقاء ولا يقال هذا الخلاف
كيف يصح على اصل زفر رح هو لا يشترط النية في التيمم كالوضوء فيكون اعتراض الكفر على التيمم كالاعتراض
على الوضوء لانا نقول روي عن زفر رواية اخرى انه اشترط فيها النية للتيمم قوله فاعتراض
الكفر لا ينافيه اي لا ينافي كونه طاهرا ولهذا لو اعترض الكفر على الوضوء لا يبطله لانه لا ينافيه فكذا التيمم
ولا نم ان الكفر مناف التيمم نعم انه مناف للاسلام ولكن لا نم انه يلزم من منافاته اياه منافاة التيمم وانما لا
يصح التيمم ابتداء من الكافر عندنا لانعدام النية المعتبرة لا لان الكفر مناف للتيمم قوله لانه خلف
عنه اي لان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان حال الخلف دون حال الاصل فما كان مبطلا للاعلى فاولى
ان يكون مبطلا للادنى قوله وينقضه ايضا رؤية الماء اعلم ان رؤية الماء التي قرنت
بالقدرة على استعماله انما تنقض بشرط لعمل الحدث السابق عمله عندها والناقض هو الحدث في الحقيقة لان الوضوء من الخارج
النجس والرؤية ليست بهذه المثابة وانما اضيف النقض اليها مجازا لكونها شرط العمل بان انتهى حكم طهورية الصعيد
عندها وانما شرطت القدرة لانها هي المرادة بالوجود المذكور في القرآن بقوله تعالى فلم تجدوا ماء وفي قوله عم
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء بسبيل اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا لان الوجود

٤

سبب القدرة وفات غ تيمم لاقطع قال ان فعي رح اذا راى الماء في الصلوة لا يبطل تيممه ولا صلوته
اقول هذا ضعيف جدا لان الشرع جعل الوجود الذي اريد به القدرة غاية لطهورية التراب
فلا يبقى المتنافيين وجود الغاية والا لا يكون الغاية غاية وهو فاسد قوله لانه قادر
تقديرا لكونه مكلفا شرعا ولهذا يجب عليه القضاء وقيل لا ينتقض تيمم النايم اذا مر على الماء بالاتفاق
ذكره قاضي خان في فتاواه والاسبيجابي في شرح الطحاوي قوله اريد به الطاهر اي اريد بالطيب
الطاهر في قوله تعالى صعيدا طيبا كما مر بيانه قوله ويستحب لعادم الماء وهو يرجوه
ان يؤخر الصلوة اي يستحب تاخير الصلوة لعادم الماء والحال ان عادم الماء يرجو ان يجد الماء والواو
في وهو للحال قال الاترازي هذه المسئلة تدل على ان الصلوة في اول الوقت افضل عندنا ايضا الا اذا
كان في التاخير فضيلة اخرى كتكثير الجماعة والصلوة باكمل الطهارتين واستدلوا على ما قالوا بقوله
لعادم الماء لان التخصيص بعادم الماء دل على ان المستحب في غيره هو التقديم وكذا قوله كالطامع
في الجماعة دل على ان المستحب في غير الطامع التقديم بدليل ما ذكر في السير الكبير ان التخصيص في الروايات
والمعاملات يدل على نفي ما عداه اقول هو سهو من الاترازي وليس مذهب اصحابنا كذلك
الا ترى الى ما صرح صاحب الهداية وغيره من المتقدمين في كتبهم بقولهم ويستحب الاسفار بالفجر والابراد
بالظهر في الصيف وتاخير العصر ما لم يتغير الشمس وتاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل واما ما ذكر وا عن
السير الكبير فضعيف لان صاحب الهداية احترز بقوله العادم الماء عن قول الشافعي رح لا عن غير
عادم الماء لان مذهب الشافعي ان عادم الماء وان رجا ان يجده في اخر الوقت يقدم الصلوة وكذا قوله
كالطامع في الجماعة ليس باحتراز عن غير الطامع بل هو الزام على الشافعي لان مذهبه ان التاخير مستحب
اذا كان طامعا في الجماعة ونظير هذه المسئلة ما ذكره القدوري وصاحب الهداية وغيرهما في المعاني
الموجبة للغسل والتقاء الختانين من غير انزال لان الحكم في التقائهما وجد الانزال او لم يوجد سواء وانما احترز
بغير انزال عن قول الانصار لا عن انزال فكذا هنا لم يحترز بالعادم والطامع عن غيرهما ولهذا قال
صاحب التحفة روى المعلى عن ابي حنيفة وابي يوسف الطامع في الماء يؤخر الى اخر الوقت وغير الطامع يؤخر
الى اخر الوقت المستحب ولئن قال الشافعي رح فضيلة اول الوقت محققة وفضيلة الوضوء ليست
محققة لان الماء موهوم وجوده فلا يؤخر نقول لا نسلم ان فضيلة اول الوقت محققة ولئن
سلمنا لكن تلك الفضيلة ليست بشرط للصلوة والوضوء شرط لها فاعتبار فضيلة هي شرط اولى مما ليس
شرطا وقوله فضيلة الوضوء ليست محققة ليس كذلك لانا ليس في الموهوم بل فيما اذا غلب على ظنه ورجا
وجدان الماء والغالب كالمتحقق الا ترى ان العمل بقول الشاهد بغالب الراي لانه يحتمل الكذب
لعدم العصمة قوله في غير رواية الاصول والمراد من رواية الاصول رواية الجامعين والزيادات
والمبسوط والمراد من غير رواية الاصول رواية النوادر والامالي والرقيات والكيسانيات والهارونيات
وغيرها قوله لانه طهارة ضرورية يعني ان التيمم جعل طهارة حالة الضرورة بالعجز عن الماء فلا
يصلي بتيمم واحد الا فرضا واحدا ونفلا ما شاء ولنا ان التراب طهور حال عدم الماء قايم مقامه في
الطهورية فيعمل عمل الماء ما لم يجده ولم يحدث الا ترى الى قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما

البرقيات مسايل ... محمد ... كان قاضيا بالرقة ... وهي ... والسعة ... الكيسانيات ... الهارونيات ...

ما لم يجد الماء كيف بالنع في بقاء الطهارة في الاوقات ثم نقول لك انا فعي رح هل انتقض تيممه بعد اداء فرض ام لا
فان قال انتقض فلينتقض لا يصلي نفلا بعده كما انه لا صلوة الا بالطهارة وهو خلاف مذهبه وان قال لم ينتقض
فليقل يصلي فرضا اخر كما يصلي نفلا لان الطهارة بقيت كما كانت ولم يوجد الحدث ولا الماء حتى يبطل تيممه
ولئن قال لا يجوز الجمع بين الفرضين لانه طهارة ضرورة كما في طهارة المستحاضة فنقول لا نسلم ان المستحاضة
لا يجوز لها ان تجمع بين فرضين ولا نسلم ان هذا القياس صحيح اصلا لان طهارة المستحاضة في غاية الضعف لمقارنة الحدث بها والتيمم
الحدث وقياس ما جعل طهارة بدون المنافاة على ما جعل طهارة مع المنافاة فاسد قوله
ما نفي شرطه اي شرط التراب في كونه طهورا واراد بالشرط عدم الماء وعدم الحدث قوله ويتيمم
الصحيح في المصر اذا حضرت جنازة والولي غيره فخاف ان اشتغل بالوضوء ان تفوته الصلوة
وهنا قيود الاول قوله الصحيح وبه احترز عن المريض لانه يجوز له التيمم في المصر وغيره ولصلوة الجنازة
وغيرها وليا كان او غير ولي خاف الفوت او لم يخف والثاني قوله في المصر واحترز به عن المفازة
لان فيها يجوز التيمم للصحيح وليا كان او غير ولي لعدم الماء فيها غالبا والثالث قوله اذا حضرت جنازة
علما ان الوجوب بحضورها والرابع قوله والولي غيره لان المتيمم اذا كان وليا لا يجوز له التيمم لانه لا يخاف
الفوت لان له حق الاعادة والخامس قوله فخاف ان تفوته الصلوة لانه اذا لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم وعند
الشافعي رح لا يجوز التيمم لصلوة الجنازة وهذه المسئلة بناء على مسئلة اخرى وهي ان صلوة الجنازة لا يجوز
تكرارها عندنا كما يجي فلو لم يجز التيمم يلزم الفوت ومشروعية التيمم للعجز عن استعمال الماء حكما كما في خايف
السبع والعدو او حقيقة كما اذا لم يجد الماء اصلا وهذا الشخص عاجز عن استعمال الماء حكما لانه لا يقدر
ان يصلي بهذا الوضوء على هذه الجنازة فيجوز التيمم لوجود العجز الحكمي وعند الشافعي لما جاز تكرارها لم
يتحقق العجز فلم يجز التيمم وتحقيق اصل الخلاف يجي في باب الجنايز ان شاء الله تعالى قوله والولي غيره جملة
حالية والضمير يرجع الى الصحيح الذي يتيمم وكذا الخلاف بيننا وبينه في صلوة العيد حيث يجوز صلوة
العيد بالتيمم عنده قوله وقوله اي قول ابي الحسين القدوري في مختصره قوله وهو الصحيح اي
عدم جواز التيمم للولي وهو الصحيح رواه الحسن عن ابي حنيفة رح وفي ظاهر الرواية يجوز للولي ايضا لحديث
ابن عباس رض اذا فجئتك جنازة وانت محدث فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم ولا فصل فيه بين الولي وغيره
وروي عن ابن عمر رض في صلوة العيد مثله ووجه رواية الحسن ما ذكر في المتن وما ذكرنا قوله وان
احدث الامام او المقتدي في صلوة العيد تيمم وبنى عند ابي حنيفة رض قال شمس الائمة السرخسي انما وضع
محمد رح هذه المسئلة في جبانة الكوفة لان الماء بعيد لا يصل اليه الرجل حتى يعود الى المصر اما في ديارنا
فالماء محيط بالمصلى فلا يتيمم للابتداء ولا للبناء لانه لا يخاف الفوت اقول هذا ضعيف لانا
لا نسلم عدم خوف الفوت في ديارنا وان كان محيطا بالمصلى لان من الجايز ان يسبقه الحدث حال قيام الامام
الى الصلوة كالريح والرعاف ولا يتيسر له الوضوء فانه اذا اشتغل بالوضوء تفوت الصلوة ولا يقدر
ان تقضى لانها لم تشرع الا بالجماعة الا ترى انا جوزنا التيمم في صلوة الجنازة لغير الولي وان كان
الماء في غاية القرب لخوف الفوت فكذا هنا فعلم ان احاطة الماء لا اعتبار لها بل الاعتبار لخوف الفوت
وهو قد يحصل في ديارنا ابتداء وبقاء قوله فيعتبر به عارض اي يعترض عارض مثل ان

٤

لم نقارنه ...

ما بينها ٥

يتيمم علي احد ويرد السلام او يشمت العاطس احد بالعبر فيجيبه وما اشبه ذلك فلا يتيمم بل يتيمم لصلوته فيتيمم قول
ولا يصلي الظهر وفي بعض النسخ يصلي الظهر اربعا وهو تاكيد وقطع لارادة الجمعة مجازا بالظهر لكونه
خلفه قوله وهو الظهر الضمير راجع الى الخلف وانما سمي الظهر خلفا وان كان هو فرض الوقت
عند ابي حنيفة وابي يوسف والجمعة خلف عنه لانه متصور بصورة الخلف لان الجمعة اذا فاتت يصلي
الظهر قوله بخلاف العيد يعني بخلاف صلوة العيد فانه يتيمم لها اذا خاف الفوت لانها تفوت لا الى
خلف حيث لا تقضى قوله وكذا اذا خاف فوت الوقت اي لا يتيمم لساير الصلوات المكتوبة اذا خاف
فوت الوقت لانها تقضى والفوات الى خلف كلا فوات وهذا تكرار من صاحب الهداية لان هذا الحكم عرف
في اول الباب في قوله والمعتبر المسافة دون خوف الفوت الا ان هنا قليل فايدة وهو التعليل بغير التعليل
السابق اولانه هذا مما ذكره القدوري والاول كلام صاحب الهداية قوله والمسافر اذا نسي
الماء وانما قيد بالمسافر اقتداء بلفظ كتاب الصلوة والا فالحكم في المسافر وخارج المصر سواء الا ترى
الى ما قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير بان المسافر وغيره سواء هنا الا بعد ذكر المسافر في
الجامع الصغير لانه قال في اصل الجامع الصغير رجل في رحله ماء قد نسيه فتيمم وصلى ثم ذكر في الوقت
فقد تمت صلوته وهو قول محمد وقال ابو يوسف لا تجزيه قوله او وضعه غيره بامره او بغير امره
يعني وضعه غيره بغير امره بلا علم منه قال بعض الشارحين قيد بقوله او وضعه غيره بامره فانه لو
وضعه غيره وهو لا يعلم به يجزيه بالاجماع لان المرء فقط لا يخاطب بفعل الغير اقول دعوى
الاجماع لم يثبت بطلبة الا ترى الى ما اورد فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وقال في كتاب الصلوة
في مسافر تيمم وفي رحله ماء وهو لا يعلم به والذي لا يعلم به ان يضعه غيره في الرحل بغير علمه ثم قال وفي مسئلة
هذا الكتاب اي الجامع الصغير فيما اذا وضع الماء في الرحل بنفسه او غيره بامره ثم نسيه ثم قال فثبت
ان الخلاف في الفصلين واحد وكذا في ساير نسخ الجامع الصغير فعلم ان دعوى الاجماع سهو قوله
سواء خبر المبتدا وهو الخلاف اي الخلاف سواء قوله له انه واجد للماء اي لابي يوسف ان
هذا الشخص واجد للماء فلا يجوز تيممه لان الشرط عدم الماء بالنص ولانه نسي ما لا ينسى لان الماء من الاعز
الاشياء في السفر فيكون النسيان نادرا فلا يعتبر ولان رحل المسافر معدن للماء كالقرية العامرة فلا
يجوز تيممه بدون الطلب كما في القرية قوله ولهما ان هذا الشخص غير قادر على الماء فيجوز تيممه لان القدرة
هي المرادة بالوجود المذكور في النص ولا قدرة بدون العلم بالمحل قوله نسي ما لا ينسى فلانا
لان النسيان موكول بالانسان فلو كلف بالوضوء مع النسيان لزم التكليف بما ليس في الوسع وقوله
رحل الماء فيكون الماء فلانا لان ماء الرحل للاهانة لا للشرب الادمي والبهايم
وطبخ الطعام فلا يفضل عن الحاجة بخلاف القرية العامرة لان ما فيها له مادة فلا يصح القياس
ولا يقال كيف يصح قولكم لا قدرة بدون العلم والمكفر والصايم ثم علم ان في رحله رقبة لا يجوز
صومه فعليه ان يعتق لانا نقول الملك شرط التكفير وبالنسيان او بالجهل لا يزول الملك
بخلاف القدرة فان شرطها العلم وبدونه لا تحقق لها اصلا الا ترى انه لا يكون عالما بالكتابة لا يكون
قادرا عليها اصلا وكذا ذكره في بسايط الشافعي قوله وهي المراد بالوجود اي القدرة هي المراد بالوجود

بالوجود المذكور في القران والحديث قوله ومسئلة الثوب على الاختلاف هذا جواب عما قاس عليه ابو يوسف
بقوله كما اذا كان في رحله ثوب فنسيه فصلى بدونه فانه يعيد بالاتفاق فقال لا نسلم ان مسئلة الثوب متفق عليها
والخلاف فيها واقع ولئن سلمنا انها متفق عليها لكن لا نسلم ان القياس صحيح لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه
وهذا لان فرض الستر فائت لا الى خلف فقلنا بالاعادة وفرض الطهارة فائت الى خلف وهو التيمم فلم نقل
بالاعادة قوله وليس على المتيمم طلب الماء اذا لم يغلب على ظنه ان بقربه ماء وقال الشافعي الطلب شرط يمنة
ويسرة ويهبط واديا ويعلو شرفا ان كان ثم لقوله تعالى فلم تجدوا وعدم الوجدان لا يتحقق الا بعد الطلب
لنا ان قوله تعالى فلم تجدوا مطلق عن قيد الطلب فيعمل باطلاقه وقوله وعدم الوجدان لا يتحقق الا بعد
الطلب فلا نسلم الا ترى الى قوله تعالى ووجدك ضالا وهذا لان الطلب لا يجوز في حقه تعالى او نقول
اريد به عدم القدرة مجازا ولا شك ان عدم القدرة لا تقتضي سابقة الطلب قوله نظرا الى الدليل
وهو غلبة الظن وهذا لان غلبة الظن قائمة مقام العلم في العبادات فاذا علم ان بقربه ماء لا يجوز تيممه
فكذا اذا ظن ثم يطلب مقدار الغلوة وهي مقدار رمية وفي الاجناس عن ابن شجاع الغلوة ثلثماية ذراع
الى اربعماية والميل ثلاثة الاف ذراع الى اربعة الاف ذراع قوله ولو تيمم قبل الطلب اجزاه عند ابي
حنيفة وهكذا ذكر الخلاف في التقريب وفي شرح الاقطع بين ابي حنيفة وصاحبيه قوله لانه لا يملك
لا اصل لم يجب عليه الطلب من ملك الاخر بغير عوض كالمكفر اذا لم يملك الرقبة قوله ولهما ان الماء مبذول
عادة فلا نسلم لان الماء في البادية من عزة الاشياء وشمس الايمة ذكر هذه المسئلة بلا خلاف في مبسوطه فقال
وان لم يطلب منه حتى تيمم وصلى لم تجزه لان الماء مبذول في الناس عادة خصوصا للطهارة وكان الحسن
بن زياد يقول السؤال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع الحرج فيتيمم قبل السؤال وقول
الحسن حسن قوله ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش وهو ان يبيع الماء بضعف ثمنه مثلا ان يكون
قيمته درهما واراد البايع درهمين اما اذا اراد درهما ونصفا فانه يكون غبنا يسيرا فلا يتيمم لقدرته
على الماء من غير حرج وعن الحسن البصري يلزمه الشرى بجميع ماله لانه لا يحبس على هذه التجارة فاقول
هذا ضعيف لان فيه حرجا عظيما وقد دفع الله تعالى عن المصلين الحرج وقال الشافعي لا يتحمل الغبن
اليسير كما لا يتحمل الغبن الكثير فنقول هذا ضعيف ايضا لان في الكثير ضررا وحرجا بخلاف
اليسير فلا يصح القياس وقيل اذا ابيع الماء بثمن المثل او بغبن يسير ومعه مقدار الثمن زيادة
على ما يحتاج اليه من الزاد لا يتيمم ويجب عليه الشراء ولا يتيمم وهذا احسن جدا للرفق بالمصلين قوله
لان الضرر مسقط اي مسقط للوجوب والله اعلم

باب المسح على الخفين

قيل وجه مناسبة هذا الباب بما تقدم من حيث الرخصة لان المسح شرع رخصة كالتيمم او من حيث
العارضية لان الاصل هو غسل الرجل كما ان الوضوء هو الاصل والمسح والتيمم عارضان او من حيث التوقيت
لان كلا منهما موقت او من حيث ان كلا منهما يكتفى فيه بالبعض قوله المسح على الخفين جايز بالسنة
انما قال جايز لان الشخص اذا لم يمسح اصلا ونزع خفيه وغسل رجليه لا يأثم واما قال بالسنة لان مقدار
المسح ثبت بالسنة زيادة على المشهور على الكتاب وهي جايزة به وان كانت نسخا على ما عرف في اصول الفقه
وما قلنا فيما تقدم من ان قراءة الجر تقتضي المسح على الخفين فذاك في اصل المسح لا في المقدار وانما المقدار

ثبت بالسنة المشهورة او نقول الكتاب لم يصرح بالمسح على الخف لان فيه ذكر الرجل لا الخف فكان المسح على الخف بالسنة لا بالكتاب قوله والاخبار فيه مستفيضة اي شايعة وذكر ما روي عن علي رضي عن النبي عم انه قال يمسح المسافر على الخفين ثلثة ايام ولياليها والمقيم يوما وليلة ورواه ايضا خزيمة وصفوان وانس وابو بكرة وعوف بن مالك وذكر في الجامع الترمذي مسندا الى صفوان بن عسال قال كان رسول الله عم يامرنا اذا كنا سفرا او مسافرين ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من بول وغايط ونوم قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح السفر المسافرون جمع سافر كركب وصحب في راكب وصاحب كذا في المغرب وقالت عايشة ما زال رسول الله صلعم يمسح على الخفين بعد نزول المايدة حتى قبضه الله ويحكى البراء بن عازب ما زال رسول الله صلعم يمسح على الخفين قبل نزول المايدة وبعدها حتى قبضه الله وقال الحسن حدثني سبعون رجلا من اصحاب رسول الله انهم راوه يمسح على الخفين ولا خلاف بين الصحابة في انه عم مسح على الخفين وانما الخلاف في انه مسح بعد نزول المايدة او قبل نزولها والعالم روي عن ابن عباس انه قال لان امسح على جلد حمار احب الي من ان امسح على الخفين لانا نقول فقد انكر عطاء ذلك على راوية وقال كان مخالفا للناس فلم يمت حتى وافقهم وعطاء تلميذ ابن عباس قوله كان مبتدعا اي مخالفا السنة المشهورة من راه اي اعتقده اخذا بالعزيمة اي للاخذ بها واصل كان ماجورا يعني مثابا لان العمل بالعزيمة اولى لا يقال يرد عليكم القصر في السفر فانه افضل عندكم مع انه تمام لان الثلث القصر رخصة اسقاط لما عرف في الاصول فيكون الشطر الاخر ساقطا ما دام مسافرا بخلاف غسل الرجل فانه يتحقق وجوبه على تقدير النزع بلا رخصة الترك فضلا عن الاسقاط قوله عن حدث اي متعلق القدوري المسح قوله ويحدث متاخرا اي عن اللبس قوله ولو جوزناه اي لو جوزنا المسح وجواب لو قوله كان رافعا يعني لو جوزنا المسح على الخفين بحدث سابق على اللبس لكان الخف رافعا الحدث الذي حل بالرجل والخف ليس برافع بل هو مانع حلول الحدث وقوله كالمستحاضة والمتيمم نظير الحدث السابق لان الحدث كان حاصلا ولم يعمل عمله لعدم الشرط فاذا خرج الوقت او راى الماء يعمل الحدث السابق عمله فلا يمسح وانما قيد بقوله ثم خرج الوقت لان المستحاضة يجوز لها ان تمسح ما دام الوقت باقيا فاذا خرج الوقت ففيه الخلاف فعندنا لا تمسح وعند زفر تمسح مدة المسح على حسب السفر والاقامة لان الخف منع سراية حكم الحدث فصار الخف ملبوسا على طهارة كاملة فنقول اثر الحدث لم يظهر في الوقت للضرورة فاذا انتهى فلما خرج الوقت ظهر اثره في الخف المسح قوله وهو المذهب عندنا اي اشتراط كمال الطهارة وقت الحدث لا وقت اللبس هو المذهب عندنا خلافا للشافعي رح فانه يشترط الكمال وقت اللبس حتى اذا غسل احد رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى لا يجوز المسح عنده اذا احدث لنا ان الخف مانع حلول الحدث بالقدم فيشترط الكمال وقت حلول الحدث ولا يشترط الكمال وقت اللبس لان النزع له اثر في بطلان الوضوء ولو نزع خفه ثم لبسه ثم احدث جاز له المسح بالاتفاق فاذا بقي على اللبس الاول لا يقال لبعض قبل كمال الطهارة فلا يجوز المسح كما اذا لم يغسل رجليه فاحدث لانا نقول كلامنا في الطهارة الكاملة لا الناقصة وقياس الكاملة على الناقصة فاسد ولهذا يجوز الصلوة بالطهارة المتنازع فيها بالاتفاق ودون الطهارة المقيس عليها فعلم بهذا ان المتنازع فيها كاملة ودون المقيس عليها ثم شرط اللبس

اللبس على الطهارة لما روى البخاري في صحيحه باسناده الى المغيرة قال كنت مع النبي عم في سفر فاهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما ومعنى اهويت اي قصدت وروى مالك في الموطا باسناده الى عبد الله بن عمر قال اذا جاء احدنا من الغايط فقال عمر وان جاء احدكم من الغايط قوله لو كانت ناقصة عند ذلك اي لو كانت الطهارة ناقصة عند حلول الحدث لا يجوز المسح كما اذا لبس خفيه بعد غسل رجليه ثم احدث ثم توضا لا يجوز يلزم ان يكون الخف رافعا وهو لم يعهد الا مانعا قوله ويجوز للمقيم وعند مالك لا يجوز المسح للمقيم لعدم الضرورة ويمسح المسافر ما بدا له وروى المسح على الخفين سعد بن ابي وقاص وجرير بن عبد الله وحذيفة بن اليمان وسهل بن سعد وانس بن مالك وثوبان وابو عمرو بن امية عن ابيه وبريدة الاسلمي غير موقت عن النبي عم ذكره ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي لنا ما روينا ان النبي عم قال يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها قال في شرح مختصر الكرخي روى ذلك عمر وعلي وجابر وخزيمة وابو هريرة وصفوان وعوف بن مالك وابو بكرة وابن عمر وابو امامة ولانه عدم الضرورة في حق المقيم وانه يحرج في النزع في كل وضوء والحرج مدفوع شرعا فان قلت على ما ذكرت عمارة انه قال يا رسول الله امسح على الخفين قال نعم قال يوم قال ويومين قال وثلاثة قال نعم وما شئت فهذا يدل على عدم التوقيت في المسح قلت الحديث ضعيف ضعفه ابو داود في سننه وقال قد اختلف في اسناده وليس بالقوي قوله وابتداؤها عقيب الحدث اي ابتداء مدة المسح عقيب الحدث هذا قول عامة العلماء وقال بعضهم من وقت اللبس وقال بعضهم من وقت المسح بيانه فيمن توضا عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضا ومسح بعد الزوال فعلى قول العامة يمسح المقيم الى وقت الحدث من اليوم الثاني وهو ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني وعلى القول الثاني الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت اللبس وعلى القول الثالث الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني وهو وقت المسح والصحيح قول العامة لان الخف مانع حلول الحدث بالرجل شرعا والمنع انما يتحقق الا وقت الحدث فتعتبر مدة لا غيره قوله سراية الحدث يعني وصول الحدث الى الرجل وحلوله بها قوله المسح على ظاهرهما اي على ظاهر الخفين هذا احتراز عن قول مالك والشافعي وعن احمد بن حنبل فان عندهم مسح اسفل الخف سنة وقوله خطوطا بيان السنة لا شرط الجواز لنا ما روى ابو داود في سننه باسناده الى علي رض انه قال لو كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وقد رايت رسول الله صلعم يمسح على ظاهر خفيه اراد ان اصول الشريعة لم يثبت من طريق القياس واي طريقها التوقيف وغير جايز استعمال القياس في رد التوقيف وكان القياس ان يكون باطن الخف اولى بالمسح لانه في الارض لما عليها من طين وتراب وقذر لا يلاقيها ظاهره الا انه لم يستعمل القياس لانه راى رسول الله يمسح ظاهر الخف دون باطنه وهذا يدل على ان مراده كان نفي القياس مع النص كذا ذكر الجصاص في اصوله في باب ذكر الدلالة على اثبات الاجتهاد وما روي ان النبي عم مسح اعلى الخف واسفله فقد ضعف به ايمة الحديث مثل ابي داود والترمذي وغيرهما ولئن صح فمعناه ما يلي الساق وما يلي الاصابع توفيقا بين حديث علي رض وبينه قوله والمسح على الظاهر حتم يعني انه واجب لا يحتمل غيره وقوله ولا يجوز عن القياس اشارة الى ما ذكرنا من حديث علي رض قوله والبداءة من الاصابع

الخنجاب حتى لو بدا من الساق يجوز ايضا ووجه الاستحباب اعتبار المسح بالغسل الا ان الاول جعل الكعب غاية
قوله وفرض ذلك مقدار ثلث اصابع قال في التحفة سواء كان الممسوح طولا او عرضا وقال الشافعي
فرض المسح ادنى ما يتناوله اسم المسح لنا انه ورد في حديث المغيرة ان النبي عم مسح على ظاهر الخفين
خطوطا بالاصابع وافل الجمع الصحيح ثلثة ولانه مسح في الطهارة فلا يكتفى بالادنى كما في مسح الراس
وانما قدر بثلاث اصابع اليد لكونها آلة كما في مسح الراس وقال الشيخ ابو الحسين الكرخي في مختصره
اذا مسح مقدار ثلث اصابع من اصابع الرجل اجزاه وذكر ابن رستم عن محمد ان وضع ثلث اصابع وضعا
اجزاه قال القدوري رواية ابن رستم تدل على انه مقدر باصابع اليد قوله ولا يجوز المسح
على خف فيه خرق كثير يروى هذا اللفظ بروايتين بالخاء المعجمة التحتانية وبالتاء المنقوطة بنقطتين
من فوق ويراد بالاول الكمية المتصلة وبالثاني الكمية المنفصلة والاصح هو الثاني بدلالة وان كان اقل من ذلك
حيث قال وان كان اصغر من ذلك اي قال يتبين منه مقدار ثلاث اصابع لان الخرق اذا كان كثيرا
لكن لا ينفرج عند المشي يجوز المسح وان كان اكثر من ثلاث اصابع وهذا مذهبنا وهو جواب الاستحسان
والقياس ان يكون اليسير مانعا كالكثير وهو مذهب زفر والشافعي وعند مالك وسفيان لا يمنع الكثير ايضا اذا
كان الخف بحيث ينطلق اسم الخف عليه لنا ان المسح شرع رخصة للعباد وتيسيرا لهم فاذا اعتبر القليل
مانعا يلزم الحرج بنزع الخف في كل طهارة خصوصا في السفر والحرج خلاف ما وضع لاجله المسح فلا يعتبر
القليل بخلاف الخرق الكثير فان الخفاف تخلو عنه عادة وقلما توجد بتلك الصفة فلا يلزم الحرج في النزع
لقلة وجود الخرق الكثير قوله هو الصحيح اي التقدير بثلاث اصابع الرجل هو الصحيح وهذا احتراز
عما ذكر في المبسوط من رواية الحسن عن ابي حنيفة رض انه قال ثلاث اصابع من اصابع اليد اعتبارا بالة المسح
ووجه الصحيح ما ذكر في المتن قوله واعتبار الاصغر للاحتياط وعن شمس الائمة الحلواني المعتبر في
الخرق اكبر الاصابع اذا كان الخرق عند اكبر الاصابع وان كان عند اصغر الاصابع يعتبر اصغر الاصابع
وفي الخلاصة لو كان يبدو ثلاث من انامل الرجل قال الامام السرخسي الاصح انه لا يجوز المسح وقال شمس الائمة
الحلواني انه يجوز اذا كان اسفلها مستورا قوله ولا يجمع في خفين لان الخرق في احدهما لا يمنع قطع السفر
بالاخر فان قلت سلمنا ان خرق احدهما لا يمنع السفر بالاخر لكن لا نسلم انه اذا كان كذلك يلزم ان لا يجمع
خروق الخفين قلت اصل التحقيق في هذا ان نقول الخرق الكثير لما كان مانعا للمشي المعتاد بالخف
الخف الفاقد فلم يجز المسح عليه كما لم يجز عليهما والخرق القليل لما لم يكن مانعا للمشي المعتاد بالخف في مواضع
فلم يكن مانعا للمسح كما لم يمنعه مواضع الخرز فلزم اعتبار الخرق في كل خف على حدة دون الخفين فان قيل
فان قلت المقتضي للجمع موجود والمانع منتف فيجمع لان الخفين في حكم خف واحد لانهما في خطاب واحد
من ارتفاع الشيء واحد قلت ولذلك كفى واحد في كل شرع عام في حكم حسي فلا واحد مسلم لكن الخرق حسي
لا شرعي والذي يقول مسلم لان العقل يأبى ذلك فلا يرد السؤال قوله وانكشاف العورة نظير النجاسة
يعني انه يجمع ان كان في مواضعه كما يجمع النجاسة المتفرقة في مواضع من بدن الانسان او ثوبه او خفه وكذا
انكشاف العورة مفصلا في باب شروط الصلوة ان شاء الله تعالى قوله ولا يجوز المسح لمن وجب عليه
الغسل فيه صورته متوضئ تيمم لاجل جنابة حادثة بعد لبس على طهارة كاملة والخنابة

الى هذا التكلف لان من وجب عليه الغسل لا يجوز منه المسح اصلا لان المسح شرع رخصة دفعا للحرج الحاصل من
نزع الخف لحدث متكرر كل يوم والجنابة لا تتكرر فلا حرج في النزع قوله بخلاف الحدث الاصغر لان
مطلق اسم الحدث يشمل الجنابة لانه عبارة عن نجاسة حكمية قوله وكذا مضي المدة بالرفع اي ينقض
المسح انقضاء مدة المسح وهي يوم وليلة للمقيم او ثلاثة ايام ولياليها للمسافر لقوله عم يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلاثة ايام ولياليها قوله فاذا مضت المدة نزع خفيه كا تعالى هذا التكرار حيث علم
هذا الحكم قبل هذا من قوله وكذا مضي المدة كانا نقول انما كرر بهذا الترتيب حكم آخر عليه وهو وليس
عليه اعادة بقية الوضوء وقال الزهري وان ابن ابي ليلى عليه الاعادة لنا ان المسح كان قائما مقام الغسل
رخصة فاذا زالت الرخصة صار كانه غسل سائر اعضائه ومسح براسه وبقي غسل رجليه فلا يجب الا غسلهما كمن
غسل بعض اعضاء الوضوء ثم تيمم لعدم الماء ثم وجد الماء لا يجب عليه الا غسل ما بقي قوله وكذا اذا نزع
قبل المدة معناه ليس عليه اعادة بقية الوضوء اذا نزع قبل المدة ايضا وليس معناه اذا نزع قبل المدة ينقض المسح
لان حكم النقض علم من قوله وينقضه نزع الخف فيلزم التكرار بلا فائدة جديدة قوله لا معتبر به اي
لا معتبر بالساق اذ ليست هي بمحل للمسح فصار خروج القدم اليها كخروجها من الخف في حق ابطال المسح
وانما قال به على تاويل المذكور او العضو وموضع الساق والا فالساق مؤنثة سماعية قوله وكذا باكثر
القدم هو الصحيح اي يثبت حكم النزع بخروج اكثر القدم ايضا وهو الصحيح وهو المروي عن ابي يوسف قال
في شرح الطحاوي روي عن ابي حنيفة اذا خرج اكثر العقب من الخف انتقض مسحه وعن محمد اذا بقي في الخف من
القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا فلا وهذا فيما اذا قصد النزع ثم بدا له فتركه اما اذا كان نزول العقب
من الخف فلا ينتقض المسح لان في نزعه الاحتراز عن خروج القليل من القدم متعذر فان تعذر رفعه
فيعفى عنه لان ذلك القدر قد يحصل بدون القصد كما في الخف الواسع بخلاف الكثير فان الاحتراز عنه ليس بمتعذر
ولمحمد اعتبار بمحل المسح لان خروج ما سواه كلا خروج ولابي حنيفة رح ان المسح انما يبقى اذا كان محل الغسل
في الخف بزوال العقب او اكثر من العقب لا يبقى محل في الخف فلا يبقى المسح قوله مسح ثلثة ايام ولياليها
اي من وقت الحدث لا من وقت السفر عملا باطلاق الحديث لان الحديث باطلاقه يثبت رخصة المسح لكل
مسافر وهذا مسافر فيمسح كما يمسح سائر المسافرين وعند الشافعي اذا سافر بعد ما ابتدأ المسح لا يمسح
الا كما يمسح المقيم يوما وليلة وقد عرف في المختلف وغيره قوله فيعتبر فيه آخره اي يعتبر في الحكم المتعلق
بالوقت آخر الوقت كالحائض اذا طهرت فيه تجب الصلوة بخلاف الطاهرة اذا حاضت حيث تسقط وكذا
المسافر اذا اقام في آخر الوقت يتم والمقيم اذا سافر يقصر والمسح حكم متعلق بالوقت فاذا سافر قبل ان يتم
مدة الاقامة صار حكمه حكم سائر المسافرين لانه سافر قبل ان يسري الحدث الى الرجل بخلاف ما اذا استوفى
مدة الاقامة فسافر بعد ذلك حيث يلزمه غسل رجليه لسراية الحدث الى الرجل قوله بدونه اي بدون
السفر يعني اي انه تم مدة الاقامة قوله لان هذه مدة الاقامة اي لان هذه المدة وهي يوم وليلة مدة
الاقامة وهذا الشخص مقيم فيتمها قوله ومن لبس الجرموق قال في الصحاح والمغرب الجرموق ما يلبس
فوق الخف وعند الشافعي في الجديد لا يجوز المسح على الجرموق والا اذا لبسه وحده بلا خف وعندنا يمسح اذا لبسه
على الطهارة الاولى اما اذا لبسه بعد ان احدث ومسح الخف لم يمسح على الجرموق لنا ما روي

في المبسوط عن عمر رض قال رأيت رسول الله صلعم مسح على الجرموقين وقال محمد في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد
عن ابراهيم انه كان يمسح على الجرموقين ولان ما جاز المسح عليه اذا لم يكن بينه وبين الرجل حائل جاز المسح عليه اذا كان
بينهما حائل كالخف اذا كان تحته خف او لفافة ولان الجرموق تبع للخف فيأخذ حكمه فيصير كخف ذي
طاقين بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ان احدث لان حكم المسح استقر بالخف فلا يتحول الى غيره وقول الشافعي
البدل لا يكون له بدل جوابه لا نم ان الجرموق بدل البدل بل هو بدل عن الرجل لان الخف لم ينعقد فيه حكم المسح
بعد ولئن سلمنا فكذلك لا نم ان البدل لا يكون له بدل الا يرى ان اهل اللغة اجمعوا في حروف القسم وقالوا ان الواو
بدل من الباء والتاء بدل من الواو قوله تبع للخف استعمالا وغرضا فان الناس يستعملون الجرموق تبعا للخف
لا بدلا عنه والغرض الصائن من لبسه فوق الخف صيانة الخف فكان تبعا للخف لا يقال ينبغي ان يبطل المسح
بنزع الجرموق وقد لم يبطل بنزع احد طاقي الخف لانا نقول بالمسح ظهرت اصالة الجرموق فصار نزعه
كنزع الخف بخلاف نزع احد طاقي الخف لانه جزء من الخف لم يأخذ الاصالة اصلا كما اذا غسل رجليه بعد الحدث
ما يجب عليه غسلهما ثانيا قوله ولا يجوز المسح على الجوربين عند ابي حنيفة الا ان يكونا مجلدين او منعلين
ثم الجورب مجلد اذا وضع الجلد على اعلاه واسفله وجورب منعل ومنعل الذي وضع على اسفله جلدة [illegible]
للقدم وقوله لا يشفان [illegible] من شف الثوب رق حتى رأيت ما وراءه من باب ضرب وفي الشفوف تأكيد [illegible]
[illegible] وكذا في المطرزي وفي بعض شروح القدوري لا يشفان الماء بفتح الشين من شف الثوب [illegible]
او لا يشفان من غير [illegible] ثم اعلم ان الجورب اذا كان منعلا يجوز عليه المسح بالاتفاق
وان لم يكن منعلا اذا كان رقيقا لا يجوز بالاتفاق وان كان ثخينا لا يجوز عند ابي حنيفة رح وعند صاحبيه يجوز [illegible]
[illegible] وفي شرح الاقطع وفي فتاوى التحفة [illegible] ولا يجوز المسح على الجوارب وان كانت
منعلة الا اذا كانت مجلدة الى الكعبين لهما حديث ابي موسى الاشعري ان النبي صلعم مسح على الجوربين ولابي حنيفة
ان المسح على الخف شرع بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره الا اذا كان في معناه وغير المنعل من الجورب ليس في معنى
الخف فاشبه اللفافة والقفاز لم يكن في معناه لانه لا يمكن قطع مسافة السفر به بخلاف المنعل قوله
[illegible] الحديث اي المنعل من الجورب يحمل الحديث الذي رواه ابو موسى رض ولان ابا داود طعن فيه فقال
روى هذا الحديث عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلعم وليس بالمتصل ولا بالقوي قوله وعنه رجع الى قولهما
وعليه الفتوى قال في المبسوط حكي ان ابا حنيفة في مرضه مسح على جوربيه ثم قال لعواده فعلت ما كنت امنع
الناس عنه فاستدلوا به على رجوعه قوله ولا يجوز المسح على العمامة [illegible] وفي الصحاح القلنسوة [illegible]
[illegible] شيء يعمل لليدين يحشى بقطن ويكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المرأة في يديها
وهما قفازان وفي الجمهرة لابن دريد وهو ضرب من الحلي تتخذه المرأة ليديها ورجليها [illegible]
تتقفز المرأة بالحناء اذا نقشت يديها ورجليها وانما لم يجز المسح على هذه الاشياء لان الله تعالى امر في آية الوضوء
بمسح الرأس والمفهوم منه ظاهرا انه لا يجوز المسح على غيرها ولان المسح شرع رخصة وهي انما تكون فيما فيه مشقة
وفي نزع هذه الاشياء لا يلزم المشقة فلا يجوز المسح وكذلك المرأة لا تمسح على الخمار [illegible] اذا
روي ان النبي صلعم مسح على عمامته لانا نقول تأويله ان بلالا كان بعيدا عن النبي صلعم فمسح النبي على رأسه ثم
نصب العمامة من رأسه فظن بلال انه صلعم مسح على العمامة او اراد بالعمامة ما تحتها اطلاقا لاسم الحال على المحل

فان قلت لا نم التأويل والمجاز والاصل عدمهما وقد صح عن رسول الله صلعم في صحيح البخاري انه مسح على عمامته
وخفيه وبهذا اخذ الاوزاعي واحمد بن حنبل واهل الظاهر المسح على العمامة قلت نعم ان الاصل عدمهما
ولكن وجد دليل وجودهما فلم يبق الاصل على ما كان وذكرنا انه لو عملنا بظاهر الحديث وهو خبر الواحد يلزم
الزيادة على كتاب الله وهي غير جائزة لان الزيادة نسخ على ما عرف في الاصول قال محمد بن الحسن في موطاه
اخبرنا مالك قال بلغني عن جابر بن عبد الله انه سئل عن العمامة فقال لا حتى يمس الشعر الماء قال محمد وبهذا نأخذ
وهو قول ابي حنيفة ثم قال محمد اخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رأيت صفية ابنة ابي عبيد توضأ وتنزع خمارها
ثم تمسح برأسها قال نافع وانا يومئذ صغير قال محمد وبهذا نأخذ لا يمسح على خمار ولا عمامة بلغنا ان المسح على
العمامة كان فترك قوله ويجوز المسح على الجبائر وهي جمع جبيرة قال في الصحاح الجبيرة العيدان
التي تجبر بها العظام والاصل في جواز المسح على الجبيرة ما روي ان عليا رض كسرت يده يوم احد فسقط
اللواء منها فقال النبي صلعم اجعلوه في يساره فانه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة فقال يا رسول الله ما اصنع
بالجبائر فقال امسح عليها رواه الكرخي في مختصره باسناده الى علي رض ولان المسح انما شرع على الخف لدفع
الحرج والحرج هنا اكثر فجواز المسح عليها اولى قوله وان شدها على غير وضوء وانما قال ذلك لان الجبيرة
انما توضع حالة الضرورة واشتراط الطهارة في تلك الحالة يفضي الى الحرج فلا يعتبر وعن الشيخ ابي بكر
الرازي ان كانت ما تحت الجبيرة لو ظهر امكن غسله فالمسح واجب لان الغرض متعلق بالاصل فيتعلق
بما قام مقامه كمسح الخف وان كان ما تحتها لو ظهر لا يمكن غسله فالمسح عليها غير واجب لان فرض الاصل
قد سقط فلا يلزم ما قام مقامه كالمقطوع القدم او لابس الخف قال الشيخ ابو نصر البغدادي هذا التفصيل
على قول ابي حنيفة فاما على قول ابي يوسف ومحمد فالمسح واجب في جميع الاحوال لان النبي صلعم امر عليا بالمسح ولم
يفصل قوله ويكتفي بالمسح على اكثره اي على اكثر الجبيرة وتذكير الضمير على تأويل المجبور او المذكور
قوله ولا يتوقت لعدم التوقيف في التوقيت [illegible] وقفه اي عرفه والتوقيت بيان
الوقت يعني ليس لمسح الجبيرة وقت معلوم لعدم السماع ببيان الوقت حيث لم يرو به اثر والخبر فيمسح
الى وقت البرء بخلاف مسح الخف فانه موقت بالحديث وهذا هو احد وجوه الفرق بين مسح الجبيرة وبين مسح
الخف والفرق الآخر ان مسح الجبيرة يجوز وان شدها بلا وضوء ومسح الخف لا يجوز اذا لبسه قبل غسل
الرجل والفرق الآخر ان سقوط الجبيرة لا عن برء لا يبطل المسح واذا نزع الخف يبطل المسح ويجب عليه غسل الرجل
قوله وان سقطت الجبيرة لا عن برء لا يبطل المسح والبرء خلاف السقم وهو الصحة وانما لم يبطل المسح
لقيام المرخص وهو العذر وبهذا لا يجب غسل ما تحتها حيث جاز شدها بلا وضوء بخلاف ما اذا سقطت عن
برء حيث يبطل المسح لعدم المرخص وان كان في الصلوة استقبل كالمتيمم اذا رأى الماء في خلال الصلوة
لقدرته على الاصل قبل حصول المقصود

باب الحيض

والاستحاضة لما فرغ من بيان احكام الطهارة من الاحداث اصلا وخلفا شرع في الطهارة من الانجاس
وقدم الحيض لاختصاص [illegible] على حدة او لكثرة مناسبته بالاحداث من حيث حرمة الصلوة وقراءة القرآن
ودخول المسجد والجماع [illegible] اعلم ان الحيض في اللغة خروج الدم يقال حاضت الارنب اذا خرج منها الدم ويقال
حاضت السمرة اذا خرج منها [illegible] وهو شبيه الدم وفي الشرع اسم لدم مخصوص [illegible] للمراهقة بالبلوغ

وقيل دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بالرحم عن دم الاستحاضة لانه دم عرق لادم
رحم واحترز بالسليمة عن الداء عن النفساء لان حكمها حكم المريضة حيث لا يصح تصرفها الا من الثلث والاستحاضة
استفعال من الحيض يقال استحاضت المراة اذا استمر بها الدم بعد ايامها وفي الشرع اسم لما نقص من اقل
الحيض او زاد على اكثره ثم اعلم ان دوام الدم ليس بشرط في جميع المدة حتى اذا رات الدم في اول ثلاثة
ايام وفي اخرها يحتسب الجميع حيضا قوله اقل الحيض اي اقل مدة الحيض على حذف المضاف
واستدل ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي على تقدير اقل الحيض واكثره فقال والاصل فيه ما روي عن
النبي عم انه قال لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام حيضك وفي بعض الالفاظ ايام اقرائك من كل
شهر وقال للمستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها واقل ما يتناوله اسم الايام ثلاثة ايام واكثره عشرة
ايام فقد افادنا هذا الخبر مقدار الاقل والاكثر لان ما دون الثلاثة لا يسمى اياما ونقول ثلثة ايام الى عشرة
ايام ثم نقول احد عشر يوما قوله وهو حجة على الشافعي اي هذا الحديث حجة عليه في تقديره بيوم
وليلة وعلى ابي يوسف ايضا في تقديره باليومين والاكثر من الثالث حيث نقص على اقله ثلثه واكثره
بعشرة ولا يجوز ان ننقص عن تقدير الشرع قياسا قوله لما روينا اشارة الى الحديث السابق
ذكره فان قلت قال عم ما رايت ناقصات عقل ودين اقدر على سلب عقول ذوي الالباب
منهن قيل يا رسول الله ما نقصان عقلهن ودينهن فقال اما نقصان عقلهن فشهادة امراتين بشهادة
رجل واما نقصان دينهن فان احداهن تمكث شطر عمرها وروي نصف عمرها لا تصلي فعلم بهذا
ان اكثر الحيض مقدر بخمسة عشر يوما قلت لا نم ان تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي
يدل على ما قلتم بل المكث بهذه الصفة حاصل فيما قلنا الا يرى ان المراة اذا بلغت بخمس عشرة سنة ثم حاضت
من كل شهر عشرة ايام ثم ماتت بعد ستين سنة تكون تاركة للصلوة نصف عمرها لا محالة فافهم قوله
ثم الزايد والناقص استحاضة اي الزايد على العشرة والناقص عن الثلثة استحاضة لان هذا الدم اما ان يكون
دم حيض او نفاس او استحاضة فانتفى الاولان تعين الثالث قوله بمنع الحاق غيره به اي غير
تقدير الشرع بتقدير الشرع لان العقل لا اهتداء له في المقادير قوله وما تراه المراة من الحمرة الخ اعلم
ان الوان الدماء ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية وهي التي على لون
التراب نوع من الكدرة فحكمها حكم الكدرة ويقال تربية بتشديد الياء وتخفيفها بغير همز وترئية
مثل تربعة وتربية بوزن ترعية وهي لون خفي يسير اقل من صفرة وقيل هي من الرؤية لانها
على لونه قال صاحب المغرب في باب الراء مع الهمزة وكل هذه الالوان حيض في ايام الحيض الى
ان ترى البياض وعند ابي يوسف لا تكون الكدرة حيضا اذا راتها في اول ايام الحيض واذا راتها
في اخرها يكون حيضا له انها لو كانت دم رحم لتاخرت عن الصافي ولهما ان النساء كن يبعثن
الكرسف الى عايشة رض لتنظر اليه فكانت تقول لا حتى ترين مثل القصة البيضاء وذكر في الصحيح والسنن
عن ام عطية رض قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئا وهذا يدل على انها في ايام الحيض
حيض لانه قيدها بعد الطهر وقد تخرج الصافي عقيب الكدر كما في العرق المفصود على انا نقول
فم الرحم منكوس على انه من الاسفل لا من الاعلى فيخرج الكدر اولا ثم الصافي كالجرة المثقوب اسفلها و

والكرسف القطن والقصة الجصة قال ابو عبيدة معناه ان تخرج القطنة او الخرقة التي تحتشي بها كانها
قصة لا تخالطها صفرة ولا تربية وقد قيل ان القصة شي كالخيط الابيض تخرج بعد انقطاع الدم كله وهذا
الذي قلنا مذهب علمائنا وعندنا ان في ما سوى السواد فليس بحيض وهو محجوج بحديث عايشة رض وقد
حدث مالك في موطاه عن علقمة بن ابي علقمة عن امه مولاة عايشة ام المومنين انها قالت كان النساء
يبعثن الى عايشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيضة يسئلنها عن الصلوة فتقول لهن
لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيضة فان قلت ما الجواب
عن قوله عم دم الحيض غليظ اسود قلت تخصيص الشي بالذكر لا يدل على نفي ما عداه وقد عرف في
الاصول قوله ويجري فساد الغذاء يعني يجعل كانها اكلت غذاء فاسدا فتفسد دمه فصار
كونه اخضر ولهذا قال بعض مشايخنا حيث سئل عن الخضرة كانها اكلت فصيلا قوله وان كانت
كبيرة اي ايسة يحمل على فساد المنبت يعني يجعل ان الخضرة لم يكن من الاصل دما وحد الاياس خمس وخمسون
سنة وهو المختار وقيل ستون سنة وقيل سبعون سنة قوله والحيض يسقط عن الحائض
الصلوة اعلم ان الحائض يتعلق بها احكام عشرة لا تصوم ولا تصلي وتقضي الصوم ولا تقضي الصلوة
ولا ياتيها زوجها ولا تدخل المسجد ولا تطوف بالبيت ولا تقرا القران ولا تمس المصحف بلا غلاف وتنقضي
عدتها بالحيض وحكم النفاس كذلك الا ان العدة لا تنقضي به قوله ويحرم عليها الصوم يعني ان اصل
الوجوب ثابت في الحال ووجوب الاداء متاخر بخلاف الصلوة فان وجوبها منعدم في الحال اصلا لما
روي ان امراة سالت عايشة رض فقالت ما بالنا نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة فقالت عايشة
احرورية انت كانت النساء على عهد رسول الله عم يقضين الصوم ولا يقضين الصلوة ولان الحرج مدفوع
شرعا وفي قضاء الصلوات يلزم الحرج لكثرتها ولا حرج في الصوم لان غاية ما في الباب ان تقضي عشرة
ايام من كل سنة والحرورية فرقة من الخوارج منسوبة الى حروراء قرية بالكوفة كان بها اول تحكيمهم
واجتماعهم والمراد في الحديث انها في التعمق في سوالها كانها خارجية لانهم تعمقوا في امر الدين
حتى خرجوا منه كذا ذكره صاحب المغرب في باب الحاء مع الراء قوله لقوله عم فاني لا احل المسجد
لحائض ولا جنب اول الحديث قوله عم سدوا هذه الابواب فاني وذكر في السنن مسندا الى عايشة
عن النبي عم قال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب وهذا الحديث
حجة على الشافعي باطلاقه وان الشافعي يبيح دخول المسجد على وجه العبور لقوله تعالى ولا جنبا الا عابري
سبيل فنقول لا احتجاج للشافعي بهذه الاية لان قوله جنبا حال عطف على محل الجملة الحالية
وهي قوله تعالى وانتم سكارى اي لا تقربوا الصلوة سكارى ولا جنبا اي في حال سكركم وفي حال جنابتكم الا
في حال السفر فانتم معذورون في الصلوة بلا اغتسال من الجنابة في السفر وعبور السبيل عبارة عن السفر
او الا بمعنى غير صفة لقوله جنبا اي لا تقربوا الصلوة جنبا مقيمين او لا عذر لكم في حال الاقامة وعبر
العابري سبيل عنهم المقيمون لان العابري سبيل هم المسافرون وهذا هو المفهوم من صيغة الكلام وما
قاله اصحاب الشافعي فيه من ذكر الصلوة وارادة مواضعها وهي المساجد فهو مجاز وغير الاشبه
وذلك لان الاصل عدم المجاز قوله ولا تطوف بالبيت لان الطواف في المسجد وروي انه عم

قال لعايشة لما حاضت ارفضي عنك العمرة وافعلي ما يفعله الحاج غير انك لا تطوفي بالبيت فان قلت
لا فايدة في قوله ولا تطوف بالبيت لان الحايض لما كانت منهية عن الدخول في المسجد لزم كونها منهية
عن الطواف بالبيت لانه في المسجد قلنا لا نم عدم الفايدة لان النهي عن الطواف لم يفهم الا
بطريق الالتزام لا بطريق المطابقة والدلالة الحقيقية هي الدلالة بالمطابقة دون الالتزام وربما تحيض
حالة الشروع في الطواف بعد الدخول فيحتاج الى ذكر المنع عن الطواف قصدا والبيت من الاسماء الغالبة
كالنجم والصعق يراد به الكعبة قوله ولا ياتيها زوجها فيه رعاية الادب حيث لم يقل لا ينيكها
بصريح اللفظ الموضوع لذكر الامر وهذا لان الاتيان والغشيان والقربان والجماع والوقاع والمباشرة
والوطء والملامسة كل ذلك كناية عن النيك ومستند الاية ان الله نهى عن القربان في حالة الحيض
والنهي يقتضي التحريم فلا يجوز الجماع قوله فيكون حجة على الطحاوي في اباحته اي يكون الحديث
حجة على الطحاوي في اباحته ما دون الاية لانه علم الاتفاق لا تقرا الحايض والجنب شيئا من القران وما
دون الاية شيء من القران فلا يجوز قراته للجنب والحايض ولقايل ان يقول لا نم ان ما دون الاية
شيء من القران وقد يوجد بهذا المقدار في كلام من لا يعرف القران من الاعراب اصلا مثل قوله الحمد
لله وبسم الله الا اذا قصد التخصيص به قراءة القران قال الفقيه ابو الليث في كتاب العيون لا يقرا
الجنب اية كاملة ويجوز اقل من اية ولو انه قرا الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئا من الايات التي فيها
معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا باس به وهو المختار قوله وكذا المحدث لا يمس المصحف
الا بغلافه اي لا يمسه المحدث ايضا كما لا يمسه الجنب والحايض والنفساء الا بغلافه لقوله تعالى لا يمسه
الا المطهرون وقال الشافعي لا يجوز مسه بغلافه ايضا لنا ان المنهي عنه مس المصحف
والغلاف ليس من المصحف ولهذا لا يدخل في بيعه من غير تسمية فصار كما اذا لفه في ثياب تحمله
ارايت لو مس الجدار الذي في باطنه المصحف اكان مكروها قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
فان غسل الجنب فمه ليقرا او يده ليمس او غسل المحدث يده ليمس لم يطلق له المس والقراءة للجنب
هذا هو الصحيح لان ذلك لا يتجزى وجودا وزوالا اعني الحدث والجنابة الى هنا لفظ فخر الاسلام
قوله ثم الحدث والجنابة الخ هذا البيان متشاركتان في حرمة المس وافتراقهما في حكم القراءة
بيانه ان الحدث لما ثبت حكمه في اليد لم تجز مس المصحف باليد للجنب والمحدث ولما لم يثبت
حكم الحدث في الفم حيث لم يجب غسله وثبت حكم الجنابة فيه حيث وجب غسله جازت قراة المحدث
دون الجنب قوله متجافيا عنه اي متباعدا عنه قال صاحب التحفة اختلف المشايخ في تفسير
الغلاف فقال بعضهم هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة وهو
الصحيح لان الجلد تبع للمصحف والكم تبع للحامل اما الخريطة فليست بتبع ولهذا اذا بيع المصحف
لا يدخل الخريطة من غير شرط وقال بعض مشايخنا المعتبر حقيقة المكتوب حتى ان مس الجلد ومس مواضع
البياض لا يكره لانه لم يمس القران وهذا اقرب الى القياس والاول اقرب الى التعظيم ولو اخذ الجنب
المصحف بكمه فعن محمد رح في النوادر انه لا باس به قال فخر الاسلام وكره ذلك بعض مشايخنا ويكره
مس كتب الفقه والسنن وما هو من كتب الشريعة للجنب والمحدث والحايض والنفساء ايضا لانه لا يخ

لا يخ عن ايات ولا باس بالكم بلا خلاف الى هنا لفظ فخر الاسلام قوله كالجلد المشرز نظير قوله متصلا
والمصحف المشرز اجزاؤه مشدود بعضها الى بعض من الشيرازة وليست بعربية قوله وهذا هو الصحيح
اي دفع المصحف الى الصبيان بلا اشتراط طهارة هو الصحيح وهذا احتراز عما روي عن بعض مشايخنا في
شروح الجامع الصغير انه يكره دفع المصحف واللوح الذي عليه القران الى الصبي ولم ير عامة مشايخنا
كراهة في ذلك دفعا للحرج اذ في التاخير تضييع حفظ القران قوله اذا انقطع دم الحيض الخ
اعلم ان وطيها لا يحل قبل ان تغتسل اذا انقطع دمها لاقل من عشرة ايام او يمضي وقت صلوة وهي
تقدر فيه على الاغتسال والتحريمة لان معاودة الدم فيما دون العشرة غالبة فلا يؤمن عن الوقوع
في الحرام اما اذا اغتسلت او مضى عليها ذلك الزمان تاكد جانب الانقطاع بثبوت حكم الطاهرات
حيث صارت الصلوة دينا عليها فيحل وطيها لكن اذا كان الانقطاع على عادتها اما اذا لم يكن على عادتها
فلا يحل وطيها وان اغتسلت الى ان ياتي عادتها كما صرح به في المتن عقيب هذا لان العود الى العادة
غالب بيانه ما ذكره في شرح الطحاوي ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة في الحيض وفي النفاس دون
الاربعين وانقطع الدم عنها فانه لا يحكم بطهارتها بنفس الانقطاع حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة
ادنى الصلوة اليها مع القدرة على الغسل نحو ان يكون الانقطاع في وقت صلوة فان وجدت من الوقت
مقدار ما تغتسل وتحرم من الوقت ساعة فانه يحكم بطهارتها بمضي ذلك الوقت ويجب عليها قضاء تلك
الصلوة اغتسلت او لم تغتسل ولزوجها ان يقربها بعد مضي ذلك الوقت قبل ان تغتسل عندنا وقال
زفر لا يجوز ان يقربها حتى تغتسل واما اذا بقي من الوقت مقدار الاغتسال او لا يسع الاغتسال فلا
تجب عليها قضاء تلك الصلوة ولا يحكم بطهارتها بمضي ذلك الوقت حتى تغتسل او يمضي وقت صلوة
اخرى الى هنا لفظ شرح الطحاوي وكذا اذا تيممت وصلت اما اذا تيممت ولم تصل فلا يحل وطيها
وقال محمد يحل قياسا على ما اذا اغتسلت وجه قولهما ان التيمم لا استقرار لجوازه لبطلانه برؤية الماء
ولا كذلك الغسل قوله بتشديد الدال ذكرها اي تبيل قوله الا انه لا يستحب الخ للنهي
في القراءة بالتشديد استثناء من قوله حل وطيها يعني اذا كان الانقطاع لعشرة حل الوطء لكن لا
يستحب لورود النهي عن القربان في القراءة بالتشديد لانها تقتضي حرمة القربان قبل الاغتسال
بيانه ان القراءة بالتخفيف تبيح الوطء بعد الانقطاع قبل الغسل والقراءة بالتشديد لا تبيح الوطء الا
بعد الغسل وهما متعارضتان فحملنا احدى القراتين على ما دون العشرة والاخرى على العشرة
توفيقا بين الدليلين بقدر الامكان والقراءة بالتشديد وان كانت محمولة العشرة تحتمل العشرة لان
الحمل انما كان بالراي والاجتهاد فلاجل هذا الاحتمال قلنا لا يستحب الوطء قبل الغسل وهذا الذي
قلنا مذهب علمائنا الثلاثة رض وعند زفر وان في ذلك لا يحل الوطء اصلا للقراءة بالتشديد قلنا
يلزم الترك على ما قال لاحدى الدليلين وفيما قلنا عمل بهما والاصل في الدلايل الاعمال لا الاهمال
قوله والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض فهو كالدم المتوالي اي الطهر حكمه
حكم الدم لانه ليس بطهر معتبر صورته مبتداة رات يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالكل
حيض وهذه احدى الروايات عن ابي حنيفة رح في آخر اقواله وهو رواية محمد عن ابي يوسف عنه ان الطهر

اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يعتبر فاصلا لان ما دون خمسة عشر ليس بطهر معتبر فاذن هو فاسد
فاخذ حكم ضده كالصوم الفاسد صورتـه مبتدية رأت يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فا
لعشرة من اول ما رأت حيض وروى محمد عن ابي حنيفة رح ان الشرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة
فعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر صورتـه معتادة بعشرة رأت قبل
ايامها يوما دما وفي اول ايامها يوما طهرا وثمانية ايام دما وفي العاشر طهرا ثم يوما دما فحيضها
عند محمد هي الثمانية وعندهما العشرة ومن اصل محمد ان الطهر اذا تخلل لا يجعل فاصلا اذا كان اقل
من ثلثة ايام كما هو قولهما وان كان ثلاثة ايام او اكثر ان كان مثل الدمين او الدمان اكثر لم يجعل فاصلا
وان كان اكثر من الدمين يجعل فاصلا ثم ان امكن ان يجعل احد الجانبين حيضا يجعل والا فلا وجه
قوله ان هذا طهر غالب فيجعل فاصلا قلنا انه فاسد فصار كالدم كما قلنا قولـه ولا اخذ
بهذا القول ببيان لا اخذ بقول ابي يوسف ايسر على المفتي والمستفتي لان في قول محمد تفاصيل يشق
ضبطها خصوصا على الحيض لقصورات العقل فكان ما قاله ابو يوسف اليق بوضع الشرع المحمدي
اذ ليس فيه التكاليف الشاقة التي كانت على الامم السابقة مثل الاصر والاغلال كقتل النفس للتوبة وقطع
موضع النجاسة قولـه واقل الطهر خمسة عشر يوما اي اقل الفاصل بين الدمين كذا روي
عن ابرهيم النخعي رض والظاهر انه منقول من النبي عم لان العقل لا اهتداء له في المقدرات وجد
منصبه عن الكذب والجزاف ولان الطهر مدة موجبة للصوم والصلوة كالاقامة وهي مقدرة بخمسة
عشر يوما بالاثر فصار الحكم الوارد فيها واردا فيه دلالة واما اكثره فلا غاية له لان من النساء من تحيض
في الشهر مرة ومنهن من تحيض في شهرين مرة ومنهن من تحيض في سنة او سنتين فاذن لا يدخل تحت الضبط
ولا يعلم غايته والمراد من قولنا لا غاية لاكثره انها تصلي وتصوم ما لم تحض ثم اذا استمر الدم صح يكون
لاكثره غاية عند عامة العلماء الا عند محمد بن معاذ المروزي كما في نصب العادة اذا رأت مبتدية عشرة
دما وسنة طهرا ثم استمر الدم فعند العامة تدع الصلوة في عشرة من اول كل شهر كما ابتدأت مع
البلوغ مستحاضة وعند ابي عصمة تدع من اول الاستمرار عشرة لا غير فيصلي سنة وعن محمد بن ابرهيم الميداني
انه مقدر بستة اشهر الا ساعة وقيل انه مقدر باربعة اشهر الا ساعة وعن الحاكم الشهيد انه
قدره بشهرين وقال في الخلاصة اكثر مدة الطهر الذي يصلح لنصب العادة شهر كامل قولـه
بنتيجة الاجماع يعني بدلالة الاجماع بيانـه ان الدم مناف للطهارة التي هي شرط الصلوة ومع هذا لم يمنع
دم الاستحاضة الصلوة دفعا للضرورة بالاجماع فلان لا يمنع الصوم والوطي والمنافاة ليست بثابتة
بينهما وبينه اصلا اولى واحرى وانما قلنا بعدم المنافاة لان الصوم نقيضه الفطر لا الدم والوطي نقيضه
ترك الوطي لا الدم بخلاف الطهارة فان نقيضها النجاسة والنجاسة لازمة الدم ومنافي اللازم
منافي الملزوم فافهم قولـه فلو زاد الدم على العشرة اي قيد بالزيادة لان الدم اذا
لم يزد عليها يكون المجموع حيضا من غير رد الى ايامها المعهودة لانه تارة يزيد وتارة ينقص
والنقصان معتبر فكذا الزيادة بخلاف ما اذا زاد على العشرة حيث ترد الى المعهودة بقوله عليه السلم
المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها والحديث مطلق فينصرف الى المعهود ولان ما رأت في معروفتها

آ

اي بين الزائد على العادة وبين الزائد على العشرة

في معروفتها حيض يقينا وما زاد على العشرة استحاضة يقينا فحصل الشك فيما بينهما فلا يترك الصلوة
بالشك قولـه فيلحق به اي يلحق الزائد على العادة بما زاد على العشرة وفي هذا التعليل اعني قوله
ولان الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة نظر عندي لان للقائل ان يقول كما ان المجانسة حاصلة
بين الزائدين فكذلك حاصلة بين ما رأت في معروفتها وبين الزائد الى العشرة لان كل واحد منهما في مدة
الحيض بل المجانسة ههنا اكثر لان احد الزائدين في مدة الحيض والاخر غيرها قولـه وان ابتدأت
مع البلوغ مستحاضة ابتدأت على صيغة المبني للفاعل ويروى على صيغة المبني للمفعول بضم التاء والاول اوجه
عندي ومستحاضة حال يعني ان المراة لما استحيضت من ابتداء بلوغها صارت كأنها ابتدأت في امر الاستحاضة
لا يقال لا نم انها مستحاضة من ابتداء البلوغ اذ هي حائض في اول البلوغ عشرة ايام لانا نقول
نعم انها حائض في اول البلوغ لكن تسامح المصنف في العبارة واراد بقوله مستحاضة معتادة الاستحاضة
فانها صارت مستحاضة بعد العشرة مستمرا دمها سميت بهذا الاسم اذ هي كانت في ابتداء بلوغها على عرض
ان تصير كذلك قال الشيخ ابو نصر البغدادي في شرح القدوري وهذا الذي ذكره قول ابي حنيفة وهو قول
محمد وعن ابي يوسف انها تأخذ في صلوتها وصومها وانقطاع الرجعة باقل الحيض وفي الاحكام التي بينها
وبين الازواج باكثر الحيض وجه قولهما ان الثلاثة ليست بعادة لها فلا ترد اليها لاجل الاستحاضة وجه
قول ابي يوسف رح ان ما زاد على ثلثة ايام يجوز ان يكون حيضا ويجوز ان يكون استحاضة فوجب العمل على
الاحتياط كمن عادتها في كل شهر خمسة ايام وفي شهر ستة اذا استحيضت فانها تعمل على الاحتياط كذلك هذه فصل
والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقأ يتوضؤن لوقت كل صلوة قال
الجوهري استحيضت المراة اذا استمر بها الدم بعد ايامها وانما اتى به مجهولا لانه لا اختيار لها في ذلك لكن
او نحوه ويقال فلان سلس البول اذا كان لا يستمسكه والرعاف دم لا ينقطع ولا يرقأ اي لا يسكن من
رقأ الدم اذا سكن وانما ذكر هذا الفصل ليذكر من في معنى المستحاضة في فصل على حدة اما المستحاضة
فانما تصلي بوضوء واحد ما دام الوقت ما شاءت من الفرايض والنوافل لقوله عليه السلم المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة واما غيرها ممن ذكرنا فلان حدثهم دائم صاروا في معنى المستحاضة فصار الوارد
فيها كالوارد فيهم وعند الشافعي رح تصلي المستحاضة ومن في معناها بوضوء واحد فرضا واحدا وما شاؤوا
من النوافل لقوله عليه السلم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة جوابـه ان هذا الحديث لا يصلح حجة للشافعي لانه متروك
الظاهر وهذا لان النفل ايضا صلوة داخلة تحت قوله لكل صلوة ومع هذا لا يأمرها ان تفي بالوضوء
لاجل صلوة النفل والفرض والنفل لا يختلفان في حكم الطهارة ولئن قال هذه طهارة ضرورية فتقدرت
بقدر الضرورة فلا يبقى بعد اداء المكتوبة فنقول نعم انها ضرورية لكن لا نم ان لا ضرورة لها في حق
اداء مكتوبة اخرى ولئن سلم انها تقدرت بقدر الضرورة غير ذلك وقد جاز اداء النوافل بما شاءت
بالاتفاق على انا نقول هل بقيت طهارتها بعد المكتوبة الواحدة ام لا فان قلت نعم فلم
تصلي الفرايض والنوافل جميعا وان قلت لا فقل لا تصلي الفرايض والنوافل اصلا الا بوضوء
جديد وهذا الالزام متين مسكت للخصم جدا وقال الكرخي في شرحه للجامع الصغير وقال مالك والثوري
والشافعي يزعمون ان المستحاضة تتوضأ لكل صلوة الا ان الشافعي قال لو توضأ للفرض جاز

لها ان تتطوع وقال الاوزاعي لا تتوضأ للظهر حتى يدخل وقت العصر ثم تتوضأ وتصلي الظهر والعصر
جمعا وحكى الليث عن ربيعة انها اذا توضأت لا وضوء عليها حتى تحدث اما ببول او غائط او ريح او دم
او نوم والا فلا وضوء عليها لفظ الكرخي قوله وهو المراد بالاول اي الوقت هو المراد بالحديث الاول
وهو ما رواه [illegible] توضئي لكل صلاة [illegible] بان الصلاة تذكر ويراد بها وقتها مجازا كما في
قوله عليه السلام ان للصلاة اولا وآخرا اي لوقتها والدليل على [illegible] اللفظ للوقت قول النبي عليه السلام جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا فحيثما ادركتني الصلاة صليت فكونه [illegible] رواه مجملا اي رواه ابو حنيفة [illegible] وهو
مفسر بالوقت كما روى فيحمل المجمل على المفسر قوله الا ان الشرع اسقط اعتبار الحدث للحاجة
الى الاداء والاداء يختلف في ذاته لانه لا ينضبط ولا يمكن اعتباره لذاته لانه قد يطول وقد يقصر وقد
يتقدم وقد يتأخر وقد يستغرق كل الوقت فاقيم محله مقامه وهو الوقت تيسيرا لاصحاب العذر
فاديرت الحكم على الوقت وسقط اعتبار الحدث وان حصل الاداء ولان الاصول شاهدة لاعتبار الوقت دون
فعل الصلاة الا ان وجدنا فيها رخصة مقدرة بالوقت وهو المسح على الخفين ولم يجد رخصة مقدرة بفعل
الصلاة قوله وبعد خروج الوقت بطل وضوءهم الخ اعلم ان طهارة المستحاضة ومن في معناها تبطل
بخروج الوقت عند علمائنا الثلثة بالاتفاق وعند ابي يوسف تبطل بالدخول ايضا وعند زفر تبطل بالدخول لا غير
على رواية الشيخ الامام اسمعيل الزاهد [illegible] بالدخول والخروج جميعا على رواية الشيخ الامام ابي عبد الله الجرجاني
كما هو قول ابي يوسف ذكر الروايتين عن زفر في شرح الجامع الكبير لابي بكر محمد بن الحسين البخاري المعروف
بخواهر زاده لابي يوسف ان طهارة المستحاضة ومن في معناها ضرورية لا ضرورة قبل الوقت وبعده
فينتقض بالدخول والخروج جميعا وهذا هو وجه احد قولي زفر ووجه الآخر ان طهارتها قبل الوقت غير
معتبرة فقلنا بانتقاضها بالدخول وبعد الدخول معتبرة فلم تنتقض بالخروج قال فخر الاسلام في شرح
الجامع الصغير وتأويل الاختلاف عندنا ان ابا يوسف سئل عن المستحاضة توضأت قبل طلوع الشمس فقال
تنتقض بالطلوع وسئل عنها اذا توضأت بعد الطلوع للضحى فقال انها لا تصلي الظهر حتى
تجدد الوضوء بعد الزوال [illegible] السائل هذا الفتوى [illegible] وليس كذلك [illegible] الا ان التقديم
الطهارة على الزوال في حق الظهر باطل عنده لان الحدث يقارنه فيبطل الا بعذر الحاجة والحاجة
في حق الظهر قبل الزوال [illegible] والتقديم [illegible] الاداء [illegible] فتحققت الحاجة الى هذا لفظ
فخر الاسلام ولابي حنيفة ومحمد ان طهارة المستحاضة انما اعتبرت مع الحدث المنافي لها للحاجة
الى التفصي عن عهدة التكليف والاداء دليل الحاجة فلا تنتقض [illegible] والخروج دليل زوال الحاجة فتنتقض
به وتقديم الطهارة على الوقت لضرورة اخرى وهي ان الشرع جعل المكلف حتى يشغل كل الوقت
بالاداء وهو العزيمة فلا يحصل شغل كل الوقت الا بتقديم الطهارة [illegible] التقديم ثم [illegible] ان الخروج
شرط الانتقاض والعلة هي الحدث السابق [illegible] في الوقت للضرورة فاذا خرج الوقت
زالت الضرورة فظهر اثره وهذا معنى قول صاحب الهداية اي عنده بالحدث السابق يعني تنتقض
طهارة المعذور عند خروج الوقت بالحدث السابق ونظيره [illegible] المستحاضة بعد خروج الوقت
على الخفين اذا كان الدم سائلا وقت الوضوء واللبس وفائدة الاختلاف تظهر في المعذور اذا توضأ

اذا توضأ قبل طلوع الشمس ثم طلعت او توضأ قبل الزوال فزالت الشمس فهي قوله فلا يعتبر قبله وبعده
لا انتقاض اذا كانت الطهارة لا تعتبر فكيف يتصور الانتقاض لانا نقول انما لا تعتبر للوقتية لعدم
الضرورة وتعتبر للنوافل لان المعذور يحتاج الى اكتساب الثواب باداء النافلة فتصور الانتقاض قوله
عنده اي عند خروج الوقت قوله والمراد بالوقت وقت المفروضة اي المراد بالوقت الذي ينتقض
الطهارة عند خروجه وقت الصلوة المفروضة حتى لو توضأ لصلوة العيد يصلي الظهر بذلك الوضوء عند
ابي حنيفة ومحمد رح وانما قال وهو الصحيح احترازا عن قول بعض المشايخ قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع
الصغير فان توضأ صاحب العذر يوم العيد بعد طلوع الشمس لصلوة العيد هل يصلي به الظهر فقد قيل
ليس له ذلك ثم قال ولا رواية فيه وقيل بل هي صلوة الضحى في الاصل فاشبه سائر الايام قوله والمستحاضة
هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه اي يوجد الحدث في ذلك الوقت
بلا استيعاب ثم قال الامام حميد الدين الضرير في شرحه هذا حد المستحاضة بقاء اما كونها مستحاضة
ابتداء فالشرط ان يكون الحدث مستغرقا جميع الوقت حتى لو لم يستغرق كل الوقت لا يكون مستحاضة
فاذا استغرق مرة لا يحتاج الى الاستغراق بعد ذلك بل وجوده في الوقت مرة يكفي فاقول
هذا الذي قاله صاحب الهداية فيه نظر عندي لان التعريف ينبغي ان يكون جامعا ومانعا وهو ليس بجامع
لان حقيقة المستحاضة لا توجد بهذا القدر الذي قاله حتى يوجد الاستغراق في الابتداء وليس
بمانع ايضا لدخول الحائض تحته لان الحائض قد يكون بهذه المثابة بان لا يمضي عليها وقت صلوة الا
والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه وقول الامام حميد الدين عجيب لانه قال هذا حد المستحاضة
بقاء الى آخر ما قال وذلك يقتضي تعدد حقيقة الشيء وهو فاسد لما بينا في كتابنا الموسوم بالتبيين وقد
ظهر في خاطري من الانوار الربانية والاسرار الالهية ان المستحاضة هي التي ترى الدم من قبلها مستغرقا
وقت صلوة في الابتداء من غير شرط الاستمرار في البقاء في زمان لا يعتبر من الحيض والنفاس وقولي في الابتداء
ليشمل المستحاضة حالة البقاء لان الاستغراق لا يشترط حالة البقاء وقولي في زمان لا يعتبر من الحيض
ليدخل الصغيرة التي لم تراهق اذا رأت الدم لانها مستحاضة وليدخل ايضا البالغة التي رأت الدم
اقل من ثلثة ايام او اكثر من عشرة ايام وليدخل ايضا التي زادت الى ايام عادتها لانها مستحاضة
فيما زاد الدم على العادة وقولي والنفاس احتراز عما رأت النفساء زائدا على الاربعين واحترازا
عما زاد على عادتها وقد جاوز الدم الاربعين لان ذلك استحاضة لكونه في زمان لا يعتبر من النفاس
قوله وهو ومن ذكرناه اي الذي في معنى المستحاضة من ذكرناه واراد بقوله من ذكرناه الذي به
سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقأ قوله ومن به انطلاق بطن وانفلات ريح
عطف على قوله من ذكرناه وانطلاق البطن مشيه كذا قال الجوهري والانفلات خروج الشيء فلتة اي
بغتة كذا قال المطرزي قوله لان الضرورة بهذا تتحقق وهي تعم الكل اي لان الضرورة بالحدث
تتحقق والضرورة تشمل كل من ذكر فيكون حكم الكل حكم المستحاضة فصل في النفاس قوله
والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولد وفي بعض النسخ عقيب الولادة وانما اخر النفاس لقلة وقوعه دون
الحيض والاستحاضة قال المطرزي النفاس مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي

نفسآء وهن نفاس ثم قال نفست اي حاضت والضم فيه خطاء ثم قال وقوله النفاس هو الدم الخارج عقيب الولد تسمية بالمصدر كالحيض سواء واما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك قوله ابتداء اي قبل خروج الولد قوله وان كان ممتدا وهو ان يرى الدم ثلثة ايام قوله وقالا انه في حيض اعتبارا بالنفاس بيانه ان المراة اذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الاول عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ان الحبل بالولد الثاني متحقق فكذا قوله فما تراه الحامل من الدم اذا كان ممتدا الى حيض وان كان الحبل موجودا اعتبارا بالنفاس الذي قالا لان كل واحد من الحيض والنفاس دم رحم فلما لم يكن الحبل مانعا للنفاس لم يكن مانعا للحيض قلنا ان الحيض دم رحم وفم الرحم منسد بالولد لان الثقب من السفل فلا يخرج مع وجود الانسداد بخلاف ما اذا خرج الولد الاول حيث لم يبق الانسداد فلا يصح القياس قوله والسقط بالحركات الثلث في السين هو الولد الساقط قبل تمامه بعض خلقه كالاصبع مثلا قوله وتصير الامة ام ولد به اي بالسقط الذي استبان بعض خلقه يعني اذا وجد الدعوة من المولى قوله واقل النفاس لا حد له قال الشيخ ابو نصر البغدادي والذي ذكره ابو موسى في مختصره ان اقل النفاس عند ابي حنيفة خمسة وعشرون يوما فانما هو اقل ما تصدق النفساء فيه في انقضاء عدتها وليس بتقدير لاقل النفاس وكذلك ما روي عن ابي يوسف ان اقله احد عشر يوما بيانه ذلك ان الرجل اذا قال للامراة انت طالق اذا ولدت فولدت فادعت بانقضاء عدتها بالحيض فعند ابي حنيفة رح لا تصدق في اقل من خمسة وثمانين يوما خمسة وعشرون نفاسها وخمسة عشر طهرها وخمسة حيض ثم طهر وحيض كذلك ثم طهر وحيض كذلك وعند ابي يوسف لا تصدق في اقل من خمسة وستين يوما نفاسها احد عشر يوما وطهرها خمسة عشر ثلاث مرات والحيض ثلاثة ثلاث مرات وعند محمد لا تصدق في اقل من اربعة وخمسين من خمسة وخمسين يوما وساعة نفاسها ساعة والباقي كما قال ابو يوسف والمسئلة معروفة في المنظومة والمختلف قوله لحديث ام سلمة رض وهو ما روى ابو داود في سننه عن احمد بن يونس عن زهير عن علي بن عبد الاعلى عن ابي سهل عن مسة عن ام سلمة كانت النفساء على عهد رسول الله صلعم تقعد بعد نفاسها اربعين ليلة واسمها مسة تكنى ام بسة وحديث انس رض وقت النفاس اربعون يوما الا ان ترى طهرا قبل ذلك وفيه دلالة على ان اقل النفاس لا تقدير له فافهم قوله وهو حجة على الشافعي اي حديث ام سلمة حجة عليه لان المقدرات لا تعرف بالراي وتحكم فيها على ما ورد السماع فلا يعتبر اعتبار الستين لان الحديث ما دل الا على الاربعين قوله وان لم يكن لها عادة فابتداء نفاسها اربعون يوما يعني اذا جاوز الدم الاربعين قوله في بطن واحد اي اقل من ستة اشهر قوله فنفاسها من الولد الاول حتى انها تترك الصلوة والصوم ولا يقربها زوجها خلافا لمحمد له ان الحبل بالثاني مانع خروج الدم من الرحم فلا تكون نفساء بالولد الاول ولهما ان فم الرحم انفتح بالولد الاول فلم يبق الانسداد بخلاف ما اذا كان الولد واحدا حيث لم يوجد الانفتاح اصلا ما دام الحبل باقيا ولا يصح قياس النفاس على العدة لان العدة متعلقة بوضع الحمل قال تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وهي لم تضع جميع حملها فما لم تضع الجميع لا تنقضي العدة ثم اعلم ان

ان قول صاحب الهداية وان كان بين الولدين اربعون احترازا عن قول بعض المشايخ حيث قالوا يجب النفاس من الولد الثاني ايضا على قول ابي حنيفة وابي يوسف اذا كان بين الولدين اربعون يوما وقال بعضهم لا يجب النفاس من الولد الثاني اصلا اذا ولدا في بطن واحد على قولهما وهو اختيار صاحب الهداية وهو الصحيح لان مدة النفاس اربعون لا غير وقد مضت فلا حاجة الى نفاس اخر بل تغتسل وتصلي ويقربها زوجها

باب الانجاس وتطهيرها

لما فرغ عن بيان الحيض والاستحاضة والنفاس وفيها معنى الحدث شرع في بيان سائر النجاسة الحقيقية قوله تطهير النجاسة واجب اي تطهير محل النجاسة وانما قدرنا المحل لان النجاسة لا يثبت فيها صفة الطهارة اصلا بل يثبت في محلها بازالتها عنه وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه سائغ شائع والدليل على الوجوب قوله تعالى وثيابك فطهر وقوله عليه السلام لامراة سألته عن دم الحيض يصيب الثوب حتيه اي حكيه واقرصيه اي اغسليه باطراف اصابعك قال الجوهري وقال الخطابي في شرح الصحيح البخاري هو ان تقبض عليه باصبعها ثم تغمزه غمزا جيدا وتدلكه بها حتى تنحل ما تشربه من الدم وفي رواية الغريبين والفائق قرصيه بالماء بالتشديد اي قطعيه والحديث في الصحيح عن اسماء قالت جاءت امراة الى النبي صلعم فقالت ارايت احدنا تحيض في الثوب كيف تصنع قال تحته ثم تقرصه بالماء وتنضحه وتصلي فيه قال الخطابي والنضح ههنا بمعنى الغسل ووجه الاستدلال ان الشارع امر بتطهير الثوب عن النجاسة ومطلق الامر للوجوب على ما بينا في شرح الاصول فيكون التطهير واجبا والوارد في الثوب وارد في المكان والبدن بالطريق الاولى لان المصلي انما امر بالطهارة قبل الشروع في الصلوة ليكون على احسن الحالات واشرف الهيئات حالة المناجاة مع رب العزة بان يكون طاهرا نقيا واتصاله بالمكان اقوى من اتصاله بالثوب اذ الموجود الممكن لا يتصور بلا مكان ويتصور بلا ثوب وحال البدن اظهر فيكون تطهيرهما واجبا كالثوب بل اولى لكون اتصالهما اقوى قوله لان الاستعمال في حالة الصلوة يشمل الكل اي لان استعمال المصلي يشمل الثوب والبدن والمكان يعني ان المصلي يستعمل هذه الاشياء الثلثة جميعا في طاعة ربه عز وجل قوله ويجوز تطهيرها بالماء الخ انما قال ويجوز ولم يقل ويجب لان التعيين الماء ليس بواجب على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف بل ازالة النجاسة واجبة باي مائع طاهر كان اذا امكن ازالتها به خلافا لمحمد وزفر وان قيل فان عندهم لا يجوز ازالة النجاسة الا بالماء لان الحكم في الماء ثبت بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وهذا لان الماء يتنجس باول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارة لكن ترك القياس في الماء وحكم بالطهارة بالاجماع استحسانا للضرورة ولنا ان المشاركة في العلة توجب المشاركة في المعلول والماء انما صار مطهرا بعلة قلع النجاسة عن المحل وهذه العلة حاصلة في الخل ونحوه بل اولى لان الخل يزول به الالوان والادهان التي لا تزول بالماء فعلم ان الخل اقلع من الماء فيحصل الطهارة بالخل ونحوه لوجود العلة تحقيقه ان الثوب لم يكن نجسا لذاته بل لغيره وهو مجاورة النجس فباستعمال الماء ينتهي اجزاء النجس لان الماء لرقته ولطافته يدخل اثناء الثوب ثم اذا عصر يخرج منه ويصحبه ما يلاقيه من اجزاء النجاسة هكذا في المرة الثانية والثالثة الى ان يزول كل الاجزاء فيبقى المحل طاهرا

[illegible]

بانتقال النجس الى الماء جزءا فجزءا لان الشيء الواحد محال ان يكون في محلين لان الخل الشرع ينفذ في اجزاء
الثوب وكذا ماء الورد وماء الباقلي لا ينتهي اجزاء النجس بتكرار الاستعمال كما في الماء وقولهم الحكم في
الماء ثبت بخلاف القياس غير مسلم لانه معقول كما بيناه والاتيان قال عليه السلام اغسليه بالماء
الماء وهذا يدل على عدم جواز التطهير بغير الماء لانا نقول لا نسلم لان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على نفي ما عداه على ما عرف في الاصول فان قلت لا يجوز التعليل بما يبطل النص لان النص
يقتضي الغسل بالماء قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا قلت النص يقتضي الغسل بالماء لازالته
ام لغيره فان قلت لغيره فلا نسلم لان المصلي اذا قرض موضع النجاسة وصلى بذلك الثوب يجوز فعلم ان الاستعمال
ليس بواجب وان قلت لغيره وهو التطهير قلنا هذا مسلم ولكن يحصل التطهير باستعمال الخل ونحوه كما
يحصل بالماء على ما بيناه قوله وجواب الكتاب لا يفرق بين الثوب والبدن اي جواب كتاب
مختصر القدوري لا يفرق بينهما لانه اطلق في قوله ويجوز تطهير النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر ولم
يقيد بالثوب بان قال ويجوز تطهير النجاسة عن الثوب وعن ابي يوسف في رواية الحسن بن ابي مالك عنه
انه فرق وقال في البدن لا يطهر الا بالماء لان غسل البدن طريقه العبادة فاختص بما هو كالوضوء
وغسل الثوب طريقه ازالة النجاسة لا العبادة فلم يختص بالماء وذكر في بعض نسخ القدوري
الماء المستعمل فقال ويجوز تطهير النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر يمكن ازالتها به كالخل وماء الورد
والماء المستعمل فقال الشيخ الامام ابو نصر البغدادي في الشرح الكبير للقدوري واما جواز ذلك بالماء المستعمل
فلانه طاهر على رواية محمد عن ابي حنيفة بمنزلة الخل قوله واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم
الخ وانما قيد بالخف لان الثوب لا يطهر الا بالغسل الا في المني وانما قيد بالجرم لان ما لا جرم له اذا
اصاب الخف لا يطهر بالدلك وان جف الا اذا التصق به من التراب او الرمل فحينئذ يطهر بالدلك وانما
قيد بالجفاف لان ما له جرم من النجاسة اذا اصاب الخف ولم يجف لا يطهر بالدلك الا في رواية عن ابي
يوسف وانما قيد بالدلك لانه بالغسل يطهر اتفاقا وقال محمد لا يطهر بالدلك الا في المني وحجته قوله ان
الجلد تنجس فلا يطهر الا بالغسل كما في الثوب الا ان المني ثبت طهارته بالدلك بخلاف القياس
بالحديث فلا يقاس عليه غيره ولهما قوله عليه السلام اذا اتى احدكم المسجد فليقلب نعليه فان كان
بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض لهما طهور اي مزيلة نجاستهما وذكر الطحاوي في شرح الآثار
باسناده الى ابي سعيد الخدري رض قال رسول الله عليه السلام اذا اتى احدكم المسجد فلينظر في نعليه فان كان فيهما
اذى او قذر فليمسحهما ثم ليصل فيهما ولان الجلد لاستحصافه لا يتداخل اجزاء النجس الا قليلا فاذا جفت ای لاستحکامه
الجرم تجذبه الى نفسه قبل الدلك يزول هو وما قام به ولا يبقى الا شيء يسير وذلك معفو بخلاف ما لا
جرم له حيث لا يطهر بالدلك بعد الجفاف لعدم الجاذب الا اذا التصق به من التراب فيطهر بالدلك
لكون التراب كالجرم له بخلاف الثوب حيث لا يطهر بالدلك سوى المني لان الثوب لانفراج اجزائه
يدخله كثير من النجس فلا يخرجه الا الغسل وعن ابي يوسف يطهر الرطب ايضا اذا دلكه على سبيل المبالغة
وعليه مشايخنا ما وراء النهر لعموم البلوى واطلاق قوله عليه السلام فان كان بهما اذى حيث لم يفصل بين
الرطب واليابس والاذى الشيء الذي يستقذر كانه يؤذي من يقرب به تقززا وكراهة والبلوى

والبلوى البلية قال المطرزي قولهم اجزاء الثوب متخلخلة اي فيه خلل وفرج لرخاوته وكونه مجوفا غير
متضرم وفي سنن ابي داود عن ابي هريرة رض ان رسول الله عليه السلام قال اذا وطئ احدكم بنعله الاذى فان التراب
له طهور قوله والمني نجس الخ اعلم ان المني نجس يجب غسل رطبه وفرك يابسه عندنا
خلافا للشافعي فقوله فانه عنده طاهر لانه اصل الانبياء والاولياء ولنا قوله عليه السلام لعائشة فاغسليه
ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا والامر بازالته غسلا وفركا يدل على نجاسته وقوله عليه السلام لعمار بن
ياسر حين رآه يغسل ثوبه من النخامة ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواء
انما يغسل الثوب من خمس بول وغائط ودم وقيء ومني والنخامة ما يخرج من الخيشوم وقوله
اصل الانبياء قلنا اصل الاعداء ايضا كنمرود وفرعون وغيرهما على انا نقول العلقة اقرب الى
الانسان من المني وهي ايضا اصل الانبياء ومع هذا نجسة فعلم ان كون المني اصل النبي لا عبرة
له في الطهارة ونقول الواجب بخروج المني اكبر الطهارتين وهو الغسل والبول لا يجب بخروجه
الا الوضوء فعلم ان نجاسته اقوى من نجاسة البول لم يكن حكمه اغلظ من حكمه فرضنا انه طاهر
لكن مخرجه مخرج البول لانه يخرج من حيث يخرج البول فيتنجس لاتصاله النجس فان قلت ما لا
يجب غسله بالبول لا يجب غسله بالمني كالمخاط قلت لا نسلم ان القياس صحيح لان المخاط لا يتعلق
بخروجه حدث ما اصلا والمني موجب اكبر الحدثين وهو الجنابة ولانه اسقوط الغسل بدليل على الطهارة
الا يرى الى [illegible] الاستنجاء فان قلت روى ابن عباس عن النبي عليه السلام انه قال امطه عنك ولو
باذخرة فانما هو كمخاط او بصاق فدل على طهارته قلت لا نسلم انه يدل على الطهارة بل هو دليل
على النجاسة لانه امره بالاماطة فلو لم يكن نجسا لما امره بها فيجب غسله ايضا غسلا او فركا اما
تشبيهه بالمخاط فلخفة حكمه من حيث انه لا يتداخل اثناء الثوب كما يتداخل سائر النجاسات ومن حيث
انه يطهر بالفرك قوله اجزأه فيه الفرك عن الزهري بعض الفقهاء يقول اجزى يعني فتحي
على ذكر قوله اجزى فيه الفرك اي الدلك والحك ويقول اجزى الفرك عن الغسل اي ناب واغنى
واجزأني اغناني كذا ذكره المطرزي قال مشايخنا الثوب انما يطهر بالفرك اذا لم يكن
[illegible] مختلطا بالمذي واذا كان راس الذكر طاهرا قبل الاحتلام واذا كان الثوب غسيلا لا جديدا
لان المني يطهر بالفرك لا المذي ولا البول ولا الرقيق ولا ينبغي نقلا عن هذه القيود قوله ولو
اصاب البدن اي لو اصاب المني البدن قال مشايخنا المراد بهم مشايخ بخارا وسمرقند ان البلوى
فيه اشد اي البلوى في البدن اشد من البلوى في الثوب فلما طهر الثوب بالفرك طهر البدن بالطريق
الاولى فهو الصحيح قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط روى عن ابي حنيفة في المني اذا اصاب
البدن لا يطهر الا بالغسل لان لين البدن يمنع زوال اثره بالحت وروي عن محمد رحمه الله ان كان
المني غليظا فجف يطهر بالفرك وان كان رقيقا لا يطهر الا بالغسل قوله والنجاسة اذا
اصابت المرآة او السيف اكتفي بمسحهما اي التنشيف بالمسح عن الغسل سواء كان النجس رطبا او يابسا
قال شيخي وهو صاحب النهاية الخ يعني انما وضع المسألة في المرآة والسيف احترازا عن الحديد الذي عليه
صدأ فانه لا يطهر الا بالغسل وهذا مذهب علمائنا وعند زفر والشافعي لا يطهر الا بالغسل

كذا في شرح الاقطع وجه قوله القياس على الثوب فانه لا يطهر الا بالغسل فكذا المراة والسيف قلنا
ان النجاسة على السطح لا على فبالدلك تزول بخلاف الثوب فان النجس يتداخل اثنائه الثوب فلا يطهر
بالدلك فلا يصح القياس وكان القياس ان لا يطهر الثوب بالدلك عن المني ايضا الا انا تركناه بالحديث
استحسانا قوله فجفت بالشمس وقيد الجفاف بالشمس ليس باحتراز عن الجفاف بامر اخر
لان الارض اذا جفت بالنار او بالريح فذهب اثر النجاسة تجوز الصلوة عليها بل هو واقع على وفاق
العادة لان الارض في الغالب تجف بالشمس قوله وقال زفر والشافعي لا تجوز ووجه قولهما
ان الارض تنجست باصابة النجاسة ولم يوجد المزيل فلا يطهر بالشمس كالثوب ولنا قول محمد بن
الحنفية ذكاة الارض يبسها اي طهارتها جفافها اطلاق لاسم السبب على المسبب لان الذكاة
وهي الذبح سبب في الذبيحة للطهارة ولان الارض من طبعها ان تحيل الاشياء الى طبعها فلما
لم يبق اثر النجاسة علم ان الارض احالتها الى طبعها وللاستحالة اثر في الطهارة الا ترى الى تخليل
الخمر فان قلت لا نسلم ان الارض تطهر بعد الجفاف اذا لم يبق اثر النجاسة ولهذا لا يجوز
التيمم عليها على ذلك المكان قلت لا نسلم ان التيمم لا يجوز فقد روي عن ابي حنيفة واصحابه جواز
التيمم ايضا والرواية في شرح الاقطع ولئن سلمنا ان التيمم لا يجوز على الرواية المشهورة عن اصحابنا
فنقول انما جازت الصلوة ولم يجز التيمم لان طهارة الارض في التيمم ثبتت بنص الكتاب
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد كما لا يجوز التوجه الى الحطيم
وان كان ورد فيه الحديث بقوله عم الحطيم من البيت ولان الارض بالجفاف يزول عنها معظم النجاسة
ويبقى اجزاء يسيرة وقليل النجاسة في الصلوة عفو دون الطهارة ولهذا لو وقعت قطرة خمر
في البئر لا يجوز الوضوء بذلك الماء اصلا واذا اصابت القطرة الثوب لا يمنع الصلوة فجازت الصلوة
على ذلك المكان ولم يجز التيمم لان التيمم قائم مقام الوضوء فلما كان قليل النجاسة مانعا للاصل صار
مانعا للخلف بالطريق الاولى فان قلت الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة فاذن يكون
النص الوارد في الثوب وهو قوله تعالى وثيابك فطهر كالوارد في المكان فينبغي ان لا يجوز الصلوة ايضا
كما لا يجوز التيمم لما انه لا يجوز ان يتادى ما ثبت بالقطعي بما ثبت بالظني قلت لا نسلم ان طهارة
المكان ثبتت قطعا لان العام اذا خص منه البعض لا يبقى موجبا للقطع وقليل النجاسة في الثوب
معفو فخص بقدره في المكان ايضا فلم يبق ايضا قطعيا فجاز ان يعارضه خبر الواحد بخلاف
طهارة الصعيد فانها لم تخص اصلا فان قلت قوله ذكاة الارض يبسها ليس كلام النبي عم
ولهذا لم يثبته اهل الحديث في كتبهم قلت نعم وهو من كلام محمد ابن الحنفية ولكن عند بعض
مشايخنا يقلد التابعي الذي انتصب مفتيا في زمن الصحابة كذا في التقويم وعد ابو اسحق الفيروزابادي
ان فيه في كتاب طبقات الفقهاء محمد بن الحنفية من فقهاء التابعين بالمدينة وقال فيه روي عن محمد
بن الحنفية انه قال الحسن والحسين خير مني وانا اعلم بالحديث اي منهما وذكر لان الصحابة لما فوضوه
الفتوى بينهم صار كواحد منهم بتقريرهم كما اذا فعل فعل بين يدي رسول الله عم وسكت النبي عم فلما روي عنه
انه ذكاة الارض يبسها ولم يرو عن غيره خلافه صار كحد الاجماع ومعنى الحديث ان طهارتها

من النجاسة بيبسها وذهاب اثرها قوله وقدر الدرهم وما دونه الخ اعلم ان النجس القليل لا يمنع
جواز الصلوة غليظا كان او خفيفا عندنا خلافا لزفر والشافعي وهو القياس الا اذا كان لا تاخذه العين
او لا يمكن الاحتراز عنه كالنقط بان النجاسة الواقعة على الثوب او كرءوس الابر اغيث والفاصل بين القليل
والكثير الدرهم الكبير فان كان النجس بقدره او اقل منه فهو قليل معفو وان كان اكثر منه فهو كثير
لنا ان القليل معفو بالاجماع في موضع الاستنجاء بدليل ان الغسل بالماء بعد الاستنجاء سنة عندنا فلا
ولا شك ان الاستنجاء لا ينفي اصل النجاسة اصلا فعلم ان القليل في ذلك الموضع معفو فاذا كان القليل معفوا
ثم كان معفوا في سائر المواضع لان النجس لا يختلف باختلاف المواضع وروي عن ابرهيم النخعي انه قال ارادوا
ان يقولوا مقدار المقعد فاستقبحوا ذكر فقالوا مقدار الدرهم فان قلت لا نسلم ان القليل معفو
والنص هو قوله تعالى وثيابك فطهر لم يفصل بين القليل والكثير قلت القليل غير مراد من النص بالاجماع
بدليل عفو دم البراغيث ومواضع الاستنجاء فتعين الكثير قوله ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث
المساحة وهو قدر عرض الكف اي ما وراء مفاصل الاصابع وهذا الاعتبار يروى عن الكرخي قال صاحب
التحفة قال في كتاب الصلوة الدرهم الكبير المثقال فهذا اشارة الى ان العبرة للوزن وقال الفقيه ابو جعفر
الهندواني لما اختلفت عبارات محمد في هذا توفيق فنقول اراد بذكر عرض الكف تقديرا لما يع
كالبول ونحوه وبذكر الوزن تقديرا المستجسد كالعذرة ونحوها وهذا معنى قول صاحب الهداية ان
الاولى في الرقيق والثانية في الكثيف وقوله الكبير المثقال يجوز برفع اللام على انه صفة بعد صفة اي
الدراهم الموصوف بانه مثقال ويجوز بجر اللام بالاضافة كما في الحسن الوجه وكانه قال الكبير الوزن فافهم
وبعض المقلدين من المتفقهة الذين لا حظ لهم ولا مس بعلم الاعراب يظن ان المثقال لا يجوز جره لانه
يلزم دخول اللام في المضاف وهذا ليس الا من شؤم جهله وقلة علمه وعدم ذكره لان الاضافة اللفظية يجوز
فيها دخول اللام في المضاف وقد عرف بيانه في موضعه قوله انما كانت نجاسة هذه الاشياء مغلظة
اعلم ان النجاسة الغليظة عند ابي حنيفة رض ما ورد النص على نجاسته ولم يعارضه نص اخر في طهارته
والخفيفة ما تعارض النصان في طهارته ونجاسته وعندهما الغليظة ما وقع الاجماع على نجاسته والخفيفة
ما وقع فيه الاختلاف فيه قوله وان كان مخففا اي وان كان النجس مخففا اعلم ان النجس المخفف
لا يمنع جواز الصلوة ما لم يتفحش وفي حد الفاحش اختلاف وروي عن ابي حنيفة في رواية ابي يوسف عنه انه
قال الكثير الفاحش ما يستفحشه الناس ويستكثرونه وروي ايضا عن ابي حنيفة ومحمد الربع قال
صاحب التحفة وهو الاصح لان للربع حكم الكل في احكام الشرع كما في الحرم ومسح الراس ثم اختلف المشايخ
في تفسير الربع قيل ربع جميع الثوب والبدن وقيل ربع كل عضو وطرف اصابته النجاسة من اليد والرجل
والكم قال صاحب التحفة وهو الاصح وعن ابي يوسف انه شبر في شبر وعن محمد مقدار القدمين وروي عن
ابي حنيفة ربع ادنى ثوب تجزئ فيه الصلوة وهو المئزر قال في شرح الاقطع وهذا اصح ما روي
فيه عن غيره قوله اولتعارض النصين وهو حديث الاستنزاه من البول وحديث العرنيين فانهم
قوله على اختلاف الاصلين يعني ان بول ما يؤكل لحمه انما صار مخففا نجاسته عند ابي حنيفة لتعارض
النصين كما هو اصله في اثبات التخفيف وعند ابي يوسف لمكان الاختلاف كما هو اصله في اثبات التخفيف

يعني قدم في قدم كذا في شرح الطحاوي

قوله وان اصابه الخف روث من الروث الخ اعلم ان الارواث كلها نجسة نجاسة غليظة عند ابي حنيفة
لورود النص بنجاستها وعدم ما يعارضه والنص قوله عليه السلام لابن مسعود حين طلب منه احجارا للاستنجاء
ليلة الجن فاتى بحجرين وروثة فاخذ عليه السلام الحجرين ورمى الروثة انها رجس اي نجس وحديث البخاري
في الصحيح كما في المنار الى عبد الرحمن بن الاسود عن ابيه انه سمع عبد الله يقول اتى النبي عليه السلام الغائط فامرني ان
آتيه بثلاثة احجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم اجد فاخذت روثة فاتيته بها فاخذ الحجرين
والقى الروثة وقال هذا ركس وعندهما نجاستها خفيفة لاختلاف العلماء فيها فان عند مالك الروث
والبعر وخثي البقر طاهر وعند ابن ابي ليلى البشر فيه ليس بشيء قليله وكثيره لا يمنع الصلوة ولوجود اهل
الحرمين ولو كان نجسا لما استعملوا اي اعتبر ابو حنيفة في اثبات التخفيف تعارض النصين لا اختلاف
العلماء لان النص حجة والاختلاف ليس بحجة قال تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وهما
اعتبرا اختلاف العلماء لان الاجتهاد كالنص قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فلما ثبت التخفيف بالنص
ثبت بالاجتهاد ايضا والروث التحقيق قوله وهي موثرة اي الضرورة موثرة في التخفيف بخلاف بول
الحمار فان نجاسته غليظة عندهما ايضا لعدم الضرورة لان الارض تنشفه قلنا نعم ان في الروث ضرورة
لامتلاء الطرق بها ولكن الضرورة في النعال وقد ثبت اثرها في اثبات التخفيف مرة حيث طهرت
بالدلك فلا حاجة الى اثبات التخفيف مرة اخرى كما في العذرة لان موثرة الضرورة قد كفيت بطهارة
النعال والخف بالدلك ولا فرق عندهما بين روث ماكول اللحم وبين روث غير ماكول اللحم فان ابو
حنيفة يقول بالغلظة بنجاسة في الماكول وغيره وهما بخفة نجاسته فيهما اما زفر فالماكول عنده كان
الخفة موافقا لهما وفي غيره قال بالغلظة موافقا لابي حنيفة لو تفرد ان حدا لا كلية الاثر في خفة الذي
كان ولا بول وقيل ما خلفنا قوله وعن محمد انه لما دخل الري الخ قال الشيخ في
ان محمدا رحمه الله لما قدم الري مع هرون الرشيد فراى بلوى الناس في الارواث افتى بان الكثير الفاحش
لا يمنع قال مشايخنا قياس قول محمد طين بخارا لا يمنع وان تنجس لما فيه من البلوى وان كان في
التراب مختلطا بالعذرات قوله وعند ذكر رجوعه في الخف يروى عنه رجوع محمد الري و
البلوى يروى رجوعه عن قوله في الخف بانه لا يطهر بالدلك قوله وان اصابه بول الفرس اي ان اصاب
الثوب او الخف لا يفسده الا اذا تفاحش وعند محمد هو طاهر لانه بول ما يوكل لحمه وابي حنيفة نجسه عند
ابي يوسف لمكان الاختلاف وعند ابي حنيفة لتعارض النصين وهما حديث لا ستنزهوا من البول وحديث العرنيين
ولا يقال التعارض بين النصين انما حصل في بول ما يوكل لحمه ولحم الفرس عند ابي حنيفة ليس ماكول
فلم يوجد التعارض فيجب ان يكون بول الفرس نجسا غليظا لانا نقول ذكر فخر الاسلام
الصغير ان الفرس يوكل لحمه وهو قولهما حتى على هذا الجواب وانما يكره للتنزه عند ابي حنيفة لما فيه
من قطع مادة الجهاد قوله ما لا يوكل لحمه من الطيور وهو كالصقر والبازي والحداة و
غيرها من سباع الطيور قوله وقد قيل ان الاختلاف في النجاسة يعني ان المشايخ اختلفوا على قولين
ان جواز الصلوة عندهما للطهارة او التقدير بالكثير الفاحش فقيل انه عند ابي حنيفة ما لا يوكل لحمه من الطيور
طاهر عندهما وهو المنقول عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وعند محمد نجس كما النجو وقيل انه نجس بالاتفاق

بالاتفاق لانه خفيف عند ابي حنيفة غليظ عندهما وهو المنقول عن ابي جعفر الهندواني هكذا ذكر في المنظومة والمختلف
ثم على رواية الهندواني عدم عموم البلوى وقوله ان فيه ضرورة لعدم امكان الاحتراز عنه لانها
تذرق من الهواء بلا علم من الانسان بوقوعه وقال محمد على رواية الكرخي هذا الشيء عبرة طبع الحيوان
فاشبه خرء الدجاج وكيفما انه متغير فاسد الى نتن فيكون حكمه حكمه ثم اعلم ان ابا يوسف مع ابي حنيفة
على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني كما عرفته صريحا في المنظومة والمختلف الا انه لا يفهم هذا من لفظ
الهداية بل المفهوم من لفظ الهداية ان ابا يوسف مع ابي حنيفة على الروايتين جميعا وجعل فخر الاسلام قول
ابي يوسف في الجامع الصغير مع ابي حنيفة على رواية خفة نجاسته الخرء وعلى رواية طهارته قوله في
المقدار اي في مقدار الذي ينجسه وهو ان خرء غير ماكول اللحم نجس غليظة ام خفيفة قوله وقيل
التفسيره لتعذر صون الاواني عنه ولهذا قالوا بنجاسته خرء الدجاج لانه لا ضرورة فيه حيث يمكن حفظ الاواني
عنه قوله انما دم السمك يجيء بدم الى ان هذا يناقض لانه اراد بالاثبات صورة
الدم وبالنفي حقيقة الدم يعني انه ليس بدم حقيقة لانه اذا يبس يبيض وسائر الدماء يسود وايضا الحرارة
خاصية الدم والبرودة خاصية الماء فلو كان للسمك دم قل بدم سكونه في الماء قوله وعن ابي يوسف
انه اعتبر فيه الكثير الفاحش وهو ما روى المعلى عن ابي يوسف انه اذا ابتلي به ما لم يتفاحش جعله نجسا قوله فلا
يتنجس به الطاهر اي لا يتنجس بالمسكوك فيه الثوب الطاهر فلا يمنع جواز الصلوة وان كثر وروي عن ابي يوسف ان
لعاب البغل والحمار يمنع جواز الصلوة اذا كثر لان اللعاب متولد من اللحم النجس وانما قدر بالكثير الفاحش للضرورة
وجه الظاهر ان مشكل فلا يتنجس به الطاهر وبيان الاشكال مر في فصل الاسار قوله فان انتضح عليه البول
مثل رؤس الابر فذلك ليس بشيء اي ليس بشيء معتبر وان هو شيء لكونه موجودا وانما لم يعتبر لان الاحتراز عنه
متعذر في مهب الرياح و قيد رؤس الابر احترازا عن رؤس المسال لانها معتبرة حتى زاد
ما يتنجس بولها فقدر الدرهم منع جواز الصلوة اذا كان بول ما لا يوكل لحمه وفي بول ما يوكل لحمه لا يمنع
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد طاهر وقد عرفته والنضح يعني يترشش وحكى عن زين العابدين
انه راى في الخلاء ذبابا كبارا يقعن على النجاسات ثم يقعن على الثوب فامر بثياب
يستغفر الله به فنسي عنه فقال احدثت ذنبا فاستغفر له فقيل له ماذا قال فعلت
ما لم يفعله الصالحون والاخير في بدعة قوله والنجاسة ضربان الخ اعلم ان النجس الحكمي وهو الحدث
الاصغر يزول بالغسل مرة واحدة بلا اشتراط العدد واما النجس الحقيقي فهو على نوعين
اما ان يكون مرئيا بعد الجفاف كالدم والعذرة او لم يكن مرئيا كالبول ونحوه فان كان مرئيا فطهارته
بزوال العين ولا يشترط العدد فيه ويتحقق زوال رائحته بعد زوال العين قال الكرخي في شرحه للجامع
الصغير الثوب اذا اصابته النجاسة كثيرة فغسله وبقي اثره لم يكن له حكم وكره في مسألة الكلب الا اذا
بقي ما في ازالته مشقة بان لا يزول بالماء الصرف كالكون فينبغي ذلك بقوله عليه السلام في دم الحيض حتيه ثم اقرصيه
ثم اغسليه بالماء ولا يضرك اثره ولان الحرج مدفوع شرعا وان لم يكن مرئيا فطهارته بالغسل ثلثا
في ظاهر الرواية وعند الشافعي تطهر بالغسل مرة الا في ولوغ الكلب وقاسه على الحدث له
ان الماء مطهر لكونه مزيلا والازالة لا تحصل بالمرة فاشترط الثلثة لانها ادنى الكثير وتايد ذلك

حديث المستيقظ وهو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري
اين باتت يده فلما اشترط التثليث في الحديث في توهم النجاسة كان اشتراطها اولى في تحقق النجاسة ثم التقدير
عندنا ليس بشرط لازم وانما لا اعتبار لغلبة الظن فان غلب على ظنه زواله بما دون الثلث يحكم بالطهارة
قال الشيخ ابو نصر البغدادي والذي روي عن اصحابنا انهم قدروا او ذكروه الثلث فليس على وجه الشرط ولكن
لان الغالب ان الازالة تحصل عندها ولان النبي عليه السلام اعتبرها في حديث المستيقظ فاقتدينا به ولان الثلث هو
الحد لابلاء العذر ودليله قصة العبد الصالح مع موسى حيث قال له موسى في المرة الثالثة قد بلغت من لدني
عذرا قوله وهذا يشير اي لفظ القدوري يشير الى عدم اشتراط الغسل بعد زوال العين وفيه كلام
اي اختلاف عند المشايخ فعن الفقيه ابي جعفر يغسل مرتين بعد زوال العين لانه التحق بنجاسة غير مرئية
غسلت مرة كذا ذكر شمس الائمة في مبسوطه وعن محمد رحمه الله يغسل ثلاثا بعد زوال العين وقول محمد
رحمه الله منقول عن الجامع الكبير قوله ولا يقطع بزواله يعني لا يعلم قطعا ويقينا بزوال ما ليس بمرئي
فاعتبر الظن كما في القبلة اذا اشتبهت قوله وانما قدروا بالثلث يعني انما قدر اصحابنا
المتقدمون بالثلث لحصول غلبة الظن عند الثلث لا لان الثلث شرط وقال العتابي في شرح الجامع
الكبير وروى الكرخي عن اصحابنا انه يطهر بالغسل مرة سابغة والاول بالسبب الظاهر الثلاث
لان غلبة الظن يحصل عند الثلث ظاهرا قوله ويتأيد ذلك اي يتأكد تقدير الثلث بالحديث وقد
مر بيانه قوله ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية احترز بظاهر الرواية عما روي
عن محمد في غير رواية الاصول انه اذا غسل ثلاثا وعصر في الثالثة يطهر ثم اعلم ان اشتراط العصر
فيما ينعصر بالعصر اما فيما لا ينعصر كالحنطة اذا تنجست بمائع والخزف الجديد والسكين المموه بماء
نجس والحصير اذا تنجس فعند ابي يوسف يغسل ثلاثا ويجفف كل مرة فيطهر وقال محمد لا يطهر ابدا
قوله انه لا زوال للنجاسة بدون العصر وهذه [illegible] لا ينعصر فلا تزول النجاسة ولابي يوسف
ان للتجفيف اثرا في استخراج النجاسة فيقوم مقام العصر والطريق سواه فصل في الاستنجاء
الاستنجاء اي مسح موضع النجو او غسله والنجو ما يخرج من البطن كذا قال الجوهري ويجوز ان يكون
السين للطلب اي طلب النجو ليزيله ولا نفاك ثم لم يذكر المصنف الاستنجاء وهو سنة حيث
ذكر سنن الوضوء لانا نقول الاستنجاء طلب النجو للازالة بالمسح والغسل والازالة قد يكون
سنة اذا لم يزد النجو على قدر الدرهم وقد يكون فريضة اذا زاد عليه فلاجل هذا ذكره في فصل على حدة
آخر باب الانجاس لان النجو من الانجاس قوله سنة قال في شرح الاقطع قال الشافعي فيه واجب لنا
حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج رواه
صاحب السنن مسندا [illegible] انه لو كان واجبا لكان في تركه حرج وقد نفاه عليه السلام فعلم انه ليس بواجب
ولا يقال قال عليه السلام فليستنج بثلثة احجار والامر للوجوب لانا نقول ليس المراد
منه الوجوب بدليل ما روينا والامر يحتمل غير الواجب فحمل على ما روينا توفيقا بينهما قوله ويجوز
فيه الحجر والمدر وما قام مقامه كل واحد منهما في التنقية كالتراب والخزف والقطن و[illegible] قال
في الفتاوى الظهيرية الاستنجاء بالفحم مكروه وكذا باوراق الشجر قوله وليس فيه عدد

مسنون يعني ان المعتبر هو التنقية دون العدد حتى اذا حصلت التنقية بالمرة الواحدة لا يحتاج
الى الثانية واذا لم يحصل التنقية بثلاث مرات يزاد على الثلاث وعند الشافعي لا بد من الثلث حتى اذا حصل
الانقاء بما دون الثلث مسح ثلاثا لنا قوله عليه السلام من استجمر فليوتر ومن فعل فقد احسن ومن لا فلا
حرج وجه الاستدلال انه قوله عليه السلام فليوتر يدل على الوتر وهو اعم من ان يكون ثلاثا او غيرها فلا يشترط
الثلث بل ارادة الواحدة من الوتر اولى من الثلث لكونه اقل وهو متيقن ولا يقال المراد من الوتر
ثلث بدليل قوله عليه السلام فليستنج بثلثة احجار لانا نقول الايتار ليس بشرط اصلا بدليل قوله من فعل فقد
احسن ومن لا فلا حرج ومثل هذا الكلام لا يفهم منه الا الاستحباب وقد روى الترمذي في جامعه مسندا
الى ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال خرج النبي عليه السلام لحاجته فقال التمس لي ثلاثة احجار قال فاتيته بحجرين
وروثة فاخذ الحجرين والقى الروثة وقال انها ركس فلو كانت الثلث شرطا لصحة الاستنجاء لابتغى
الثالث عليه السلام لانا نقول ظاهر ما رواه متروك فان الاستنجاء بحجر له ثلثة احرف يجوز بالاتفاق
فلا يصح الاستدلال به على الخصم او نقول ما رواه محمول على الاستحباب وما رويناه محكم فيه
فيحمل المحتمل على المحكم ولان ما لا يحتاج اليه في الانقاء لا يشترط فيه الاستنجاء كالمرة الرابعة لان المقصود
من الاستنجاء ازالة النجو وقد زال قوله والاحجار ابتنوا الحجار وهي الصغار من الاحجار قوله
ثلثة احرف [illegible] وحرف كل شيء طرفه وشفيره وحده كذا في الصحاح قوله نزلت في اهل قباء
يتبعون الحجارة الماء قال صاحب الكشاف قيل لما نزلت مشى رسول الله عليه السلام ومعه المهاجرون حتى
وقف على باب مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال أمؤمنون انتم فسكت القوم ثم اعادها فقال عمر يا رسول
الله انهم لمؤمنون وانا معهم فقال عليه السلام اترضون بالقضاء قالوا نعم قال اتصبرون على البلاء قالوا نعم قال
اتشكرون في الرخاء قالوا نعم قال عليه السلام مؤمنون ورب الكعبة فجلس ثم قال يا معشر الانصار ان الله عز وجل
قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلاثة
ثم نتبع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام رجال يحبون ان يتطهروا وقباء بالضم والمد قرية من قرى المدينة
قوله ثم هو ادب اي الغسل بالماء بعد اتباع المدر والحجر ادب وقيل هو سنة في زماننا لان في الزمان
الاول كانوا يأكلون قليلا ويبعرون بعرا ولا يكون موضع الاستنجاء ملوثا وفي زماننا يأكلون كثيرا ويتلطون
تلطا ويكون موضع الاستنجاء ملوثا قوله الا اذا كان موسوسا هو بكسر الواو وهو الذي تلقى
اليه الوسوسة وهي حديث النفس ولا يقال بالفتح ولكن موسوس له او موسوس اليه كذا في الكشاف
والكواشي والمغرب وقد حكي السماع عن بعضهم بالفتح لكسر وهو ظاهر وعن بعضهم بالفتح على التقدير
حذف الصلة وهو يجوز اذا كان معلوما والموسوس هو الشيطان الذي يقال له الولهان و
التقدير بالثلاث اعتبارا بالنجاسة غير المرئية والتشبيه لحديث ولوغ الكلب قوله وفي بعض
النسخ الا المائع اي في بعض نسخ مختصر القدوري قوله وهذا يحقق اختلاف الروايتين يعني
ان قوله الا بالماء يدل على ان ازالة النجس الحقيقي عن البدن لا يجوز الا بالماء وقوله الا المائع يدل على ان ازالته
يجوز بالماء وسائر المائعات التي يمكن بها ازالة النجس قوله على ما بيناه اي في اول باب الانجاس
قوله وهذا لان المسح غير مزيل اي هذا الذي قلنا من اشتراط المائع اذا جاوزت النجاسة مخرجها

شرط التقدير
اذا الغي بغيره
رفيناه

لان المسح غير مزيل الا انه حصل به الاكتفاء في موضع الاستنجاء بالضرورة والثابت بالضرورة يتقدر
بقدرها فلا يتعدى موضع الاستنجاء الى غيره فلا يجوز الا الغائط او الماء قوله اعتبارا بساير
المواضع يعني ان في ساير المواضع قدر الدرهم عفوا فاذا زاد عليه يكون مانعا فكذا في موضع الاستنجاء
ينبغي ان يكون قدر الدرهم عفوا وما زاد عليه مانعا قوله لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك
اي عن الاستنجاء بالعظم والروث قال عليه السلام من استنجى بروث او رمة فقد برئ مما انزل على محمد
وروى الترمذي في جامعه مسندا الى عبد الله بن مسعود رضي قال قال رسول الله صلعم لا تستنجوا بالروث ولا
بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن ولو ارتكب النهي واستنجى بهما هل يجزيه قال في شرح الاقطع
عندنا يجزيه وعند الشافعي لا يجزيه لنا ان المقصود من الاستنجاء هو التنقية وقد حصلت
وانما ورد النهي لتعلق حق الغير كما بين عليه السلام بقوله العظم زاد اخوانكم من الجن والروث
علف دوابهم وتعلق حق الغير لا يمنع التنقية كالاستنجاء بثوب غيره لا يقال سلمنا ان
النهي مخصوص بالعظم ولكن لا نسلم انه مخصوص بالروث وهو نجس لانا نقول الروث
يخفف النجاسة ولا يخلفها غيرها لان الروث يابس وكلامنا فيه قوله لانه اضاعة
مال اي لان الاستنجاء بالطعام اضاعة المال وقد نهى عليه السلام عن اضاعة المال قال اصحابنا الاحوط استقبال
القبلة عند الحاجة في البيوت والصحارى [illegible] في رواية [illegible] خلافا للشافعي في الابنية لنا
حديث ابي ايوب ان النبي صلعم قال اذا اتيتم الغائط فعظموا قبلة الله ولا تستقبلوها ولا تستدبروها
ولكن شرقوا او غربوا وقال في النوادر لا يستنجي بعلف الحيوان مثل الحشيش وغيره

تم شرح كتاب الطهارات تصنيفا في ٢ [illegible] بالقاهرة

كتاب الصلوة باب المواقيت

لما فرغ عن الطهارات شرع في الصلوة لانها المقصودة وقدم الاوقات لانها الاسباب وهي مقدمة
على المسببات اعلم ان الموجب للاحكام هو الله تعالى لان الموجد هو وحده لا شريك له الا ان الاوقات
جعلها الله تعالى اسبابا للوجوب تيسيرا على العباد لان ايجاب الله تعالى غيب عنا لا نطلع عليه فجعل [illegible]
امارات على ذلك الايجاب فالموجب اذن في الحقيقة هو الله تعالى الا ان الاوقات لما كانت معرفة
للوجوب اضيفت الاحكام اليها فسميت اسبابا ثم الوقت سبب لنفس الوجوب اما سبب وجوب
الاداء فهو الخطاب وفرق ما بينهما ان الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء
عبارة عن طلب تفريغ الذمة وتمام البيان مر في شرح الاصول اعلم ان الصلوة في اللغة
بمعنى الدعاء ومنه قوله عليه السلام اذا دعي احدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان
كان صائما فليصل اي فليدع لهم بالخير والبركة ومنه قول الاعشى وصهباء طاف يهوديها
وابرزها وعليها ختم وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم يصف الخمر ونقول
ودعا لها بالسلامة والبركة وفي الشريعة عبارة عن الافعال المعلومة من القيام والركوع
والسجود وهي فعلة من صلى كالزكوة من زكى عند المطرزي واشتقاقها من الصلا وهو العظم
الذي عليه الاليتان لان المصلي يحرك صلويه في الركوع والسجود وقيل للثاني من خيل
السباق المصلي لان راسه يلي صلوي السابق ثم اعلم ان المامور به نوعان مطلق عن

اه ختم

عن الوقت ومقيد به فالمطلق مثل الامر بالزكوة والعشر وصدقة الفطر وقضاء رمضان والمقيد
مثل الامر بالصلوة وصوم رمضان والحج وقد مر تفصيل كل واحد في شرح الاصول ثم الدليل على
ان الصلوة مقيد بالوقت قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا
يعني محدودا باوقات لا يجوز اخراجها عن اوقاتها لكن الاوقات مجملة بينها الرسول عليه السلام بقوله وفعله
وقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران الفجر ودلوك الشمس اي غروبها وقيل زوالها
وغسق الليل ظلمته وهو وقت صلوة العشاء وقران الفجر اي صلوة الفجر وسميت الصلوة قرانا
لان القراءة ركن في الصلوة كما سميت الصلوة ركوعا وسجودا كما في قوله تعالى واسجدي واركعي قال صاحب
الكشاف فان كان الدلوك الزوال فالاية جامعة للصلوات الخمس وان كان الغروب فقد خرجت
منها الظهر والعصر وقوله تعالى واقم الصلوة طرفي النهار اي غدوة وعشية فصلوة الغدوة الفجر
وصلوة العشية الظهر والعصر لان ما بعد الزوال عشي وزلفا من الليل وساعات من الليل وهي
ساعاته القريبة من آخر النهار من ازلفه اذا قربه وصلوة الزلف المغرب والعشاء ثم اعلم
انما بدا بوقت صلوة الفجر لانه وقت مجمع عليه لا اختلاف في اوله ولا في اخره ولجواز ان يقال وقت
الفجر اول النهار فناسب ان يذكر اولا وابتدا محمد في الجامع الصغير بصلوة الظهر لانها
اول صلوة فرضت على النبي صلعم وعلى امته وللناس فيما يعشقون مذاهب قوله اذا طلع
الفجر الثاني اعلم ان الفجر فجران فجر كاذب وهو المستطيل الذي يبدو كذنب السرحان ثم
يعقبه الظلام ويسمى هذا الصبح كاذبا وحكمه انه لا يحرم شيئا على الصائم ولا يحل الصلوة وفجر صادق
وهو المستطير في الافق اي الذي يبدو وينتشر ضوءه في الافق ولا يعقبه الظلام وحكمه انه يحرم
على الصائم المفطرات الثلاث ويحل الصلوة روى عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال ان للصلوة
اولا واخرا وان اول وقت الفجر حين يطلع الفجر وان اخر وقتها حين تطلع الشمس رواه الترمذي
مسندا الى الحديث المتصل بطلوع الشمس قوله فيها في اليوم الاول اي في صلوة الفجر
لا يقال قوله ما بين هذين وقت لكم [illegible] يقتضي ان لا يكون الاول والاخر وقتا لانا نقول
لما علم بفعله عليه السلام ان الاول والاخر وقت فاحتيج الى بيان ما بينهما فبينه عليه السلام بقوله او نقول
فعله بيان الجواز وقوله بيان الاستحباب لان في رعاية الاول تعسرا وفي الاخر خشية الفوت
فصار ما بينهما مستحبا قوله واخر وقتها عند ابي حنيفة اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى
فيء الزوال اعلم ان الروايات اختلفت عن ابي حنيفة في اخر وقت الظهر روى محمد اذا
صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال يخرج وقت الظهر ويدخل وقت العصر وبه اخذ ابو حنيفة
وروى الحسن بن زياد اذا صار ظل كل شيء مثله سوى فيء الزوال يخرج وقت الظهر ويدخل
وقت العصر وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي وروى اسد بن عمرو اذا صار ظل كل
شيء مثله سوى فيء الزوال يخرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه
فيكون بين وقت الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الظهر والفجر كذا في التحفة وهذا معنى ما
ذكر في شرح الاقطع عن المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة به اذا صار الظل اقل من قامتين

خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر فاذا صار الظل قامتين دخل وقت العصر قال ابو الحسن الكرخي
وهي عجيبة الروايات التي لا توافقها ظاهر الاخبار ووجهها ان جبريل عليه السلام صلى بالنبي عليه السلام الظهر في اليوم
الثاني حين صار ظل كل شيء مثله ذكره في السنن وابي داود مع الترمذي ومعلوم ان فعل الصلوة لا
تستغرق ما بين المثل والمثلين فدل على ان آخر وقت الظهر قبل المثلين وفعل النبي عليه السلام في ذلك اليوم
كان بيانا لآخر الوقت ولابي حنيفة رضه حديث سليمان بن بريدة عن ابيه ان رجلا سأل النبي عليه السلام عن مواقيت
الصلوة فقال اجعل صلوتك معنا في هذين اليومين فامر بلالا فاذن في اليوم الاول واقام الظهر حين
زالت الشمس ثم امره فاقام العصر والشمس بيضاء مرتفعة ثم امره في اليوم الثاني فابرد بالظهر
وانعم بالابراد وهذا لا يكون الا بعد المثل وحديث البخاري مسندا الى ابي سعيد قال قال رسول الله عليه السلام
ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم وفيء الزوال هو الظل الذي يكون للاشياء وقت
الزوال وطريق معرفته ان تغرز خشبة مستوية في ارض مستوية قبل الزوال ويجعل مبلغ الظل
علامة فاذا قصر الظل لم يكن الزوال وان طال فقد زالت وان لم ينقص ولم يطل يسمى الفيء في الزوال
وهو الظل الاصلي وعن ابي حنيفة ينظر الى قرص الشمس ما دام في كبد السماء فانها لم تزل فاذا انحط
يسيرا فقد زالت قال المطرزي ابرد دخل في البرد كاصبح اذا دخل في الصباح ومنه ابردوا
بالظهر والباء للتعدية والمعنى ادخلوا صلوة الظهر في البرد اي صلوها اذا سكنت شدة الحر
حتى تبردوا وفيح جهنم شدة حرها قوله في اليوم الاول اي في هذا الوقت اي فيما اذا
صار ظل كل شيء مثله قوله واذا تعارضت الآثار لا ينقضي الوقت بالشك بيانه ان
امامة جبريل عليه السلام في صلوة العصر في اليوم الاول فيما اذا صار ظل كل شيء مثله دلت على خروج وقت
الظهر وحديث الابراد بالظهر دل على عدم خروج وقت الظهر لان اشتداد الحر في ديارهم في
ذلك الوقت فاذا ثبت التعارض قلنا ان وقت الظهر كان بيقين فلا يخرج بالشك قوله
على القولين وذكر الطحاوي في حديث ابي هريرة وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر كما في تخريج
ابي بكر واراد بالقولين قول ابي حنيفة في الرواية المشهورة عنه وقول ابي يوسف ومحمد بيانه
ان اول وقت العصر عند ابي حنيفة اذا خرج وقت الظهر بان يكون ظل كل شيء مثليه سوى
الظل الاصلي وعندهما اول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر بان يكون ظل كل شيء مثله سوى الظل الاصلي
فمعنى قوله على القولين على اعتبار القولين في خروج وقت الظهر كما قلنا وانما قيدنا قول ابي حنيفة
بالرواية المشهورة عنه احترازا عن رواية اسد حيث يخرج الظهر ولا يدخل العصر فلا يكون
اول العصر اذا خرج الظهر على تلك الرواية قوله مقدار ما يصلي فيها ثلاث ركعات
وهذا القدر يسير لكن عندنا ان فعل جبريل ما ذكره صاحب التحفة بقوله قال الشافعي اذا مضى
من الوقت مقدار ما يتطهر الانسان ويؤذن ويقيم ويصلي المغرب ثلاث ركعات يخرج وقت
المغرب حتى اذا صلى المغرب بعد ذلك يكون قضاء قال الغزالي ثم في وقت المغرب قولان
احدهما انه يمتد الى غروب الشفق واليه ذهب احمد بن حنبل والثاني انه اذا مضى بعد الغروب وقت
وضوء واذان واقامة وقدر خمس ركعات فقد انقضى الوقت كذا في الوسيط قوله أمّ في

جعل في شرح الاقطع البياض قول عمر ومعاذ

في اليومين في وقت واحد يعني لو كان وقت المغرب ممتدا لما أمّ جبريل في وقت واحد لانه كان يعلّم اول الوقت
وآخره ولنا حديث ابي هريرة رضه ان اول وقت المغرب حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الافق
وامامة جبريل عليه السلام انما كانت كذلك احترازا عن الوقوع في الوقت المكروه لان تاخير المغرب الى ذلك
الوقت مكروه فسقط التعلق بامامة جبريل في وقت واحد قوله وما رواه كان للتحرز اي
الذي رواه الشافعي من امامة جبريل عليه السلام قوله ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة
عند ابي حنيفة وهو قول ابي بكر وعمر ومعاذ وانس وابن الزبير رضه وروى اسد بن عمرو عن ابي حنيفة
انه الحمرة وهو قول ابن عمر وشداد بن اوس وعبادة بن الصامت وبه قال ابو يوسف ومحمد والشافعي لهم
ان الشفق هو الحمرة في العرف ولابي حنيفة رضه اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اي لغروب
الشمس الى اجتماع ظلمة الليل والمراد به صلوة العشاء باتفاق من ائمة التفسير وذلك لا يكون الا بعد البياض
ويدل عليه حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال وآخر وقت المغرب اذا اسودّ الافق ولا يحصل السواد الا
بعد زوال البياض ولان الشفق ماخوذ من الشفقة وهي رقة القلب سمي به لرقة ضوء الشمس والبياض ارق
ضوءا من الحمرة فكان هذا الاسم له اولى ولان وقت المغرب كان بيقين فلا يزول بالشك وقوله اوثق وقولهم
انه الحمرة في العرف فلا نسلم لان العرف مشترك فلا يصلح مقيدا وقد روي عن ثعلب انه
البياض قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وقد حكى لنا ابو عمر غلام ثعلب عن ثعلب انه سئل
عن الشفق ما هو فقال هو البياض فقال السائل الشواهد على الحمرة اكثر فقال ثعلب انما يحتاج الى الشواهد
ما خفي فاما البياض فهو اشهر في لغة العرب من ان يحتاج الى شاهد قوله وما رواه موقوف
على ابن عمر رضه اي ما رواه الشافعي موقوف على ابن عمر وانما قال المصنف وما رواه ولم يقل وما رووه
بضمير الجمع وان كان ابو يوسف ومحمد ايضا يرويان هذا الحديث الزاما للحجة على الشافعي لان المرسل عنده
ليس بحجة فكيف يكون ما ليس بحجة حجة على الخصم بخلاف ابي يوسف ومحمد فانهما يقولان بحجية المرسل والمسند
جميعا فاذن كونه موقوفا على الصحابي لا يكون قادحا عندهما وايضا قول الصحابي محمول على السماع عندنا
وعند الشافعي لا يقلد احد منهم اصلا فلم نقل عنه انه رجوع قوله ذكره مالك في الموطأ
اي ذكره مالك بن انس في كتابه الذي سماه الموطأ قيل هو اول كتاب في الاسلام بعد كتاب الله ولم
يصح وفي هذا النقل عن الموطأ نظر لان مالكا لم يذكر فيه هذا الحديث بل قال مالك الشفق هو الحمرة
التي في المغرب فاذا ذهبت الحمرة خرج وقت المغرب قوله وفيه اختلاف الصحابة اي وفي الشفق
اختلاف بينهم كما ذكرنا آنفا قوله واول وقت العشاء حين غاب الشفق وهذا لان جبريل عليه السلام أمّ
النبي عليه السلام في صلوة العشاء في اليوم الاول حين غاب الشفق ثم الشفق اذا غاب يخرج وقت المغرب ويدخل
وقت العشاء بالاتفاق لكن عندهما بزوال الحمرة وعنده بزوال البياض كما مر قوله وهو حجة على
الشافعي في تقديره بذهاب ثلث الليل يعني هذا الحديث حجة على الشافعي في تقديره آخر وقت العشاء
بذهاب ثلث الليل وفي قول عنه ان آخر وقت العشاء حين يمضي نصف الليل لكن الشافعي في امامة جبريل عليه السلام
في اليوم الثاني في ثلث الليل ولنا حديث ابي هريرة عن النبي عليه السلام قال وآخر وقت العشاء حين يطلع
الفجر وما رواه يحتمل الاستحباب فيحمل عليه توفيقا بين الحديثين ولان ما قبل الفجر اذا اسلم فيه كافر او بلغ

حتى يجب عليه صلوة العشا فكان ما قبل الفجر وقتا لها فيكون وقتا لغيرها قوله واول وقت الوتر بعد العشاء
هذا عند ابي يوسف ومحمد وعند ابي حنيفة رح وقته وقت العشا لان الوتر عنده واجب والوقت اذا جمع صلوتين
واجبتين يكون وقتا لهما جميعا وان امر بتقديم احديهما كالفائتة والوقتية والى لا يجوز تقديم الوتر على العشاء
عند التذكر بناء على الترتيب المعهود به في الحديث وهو قوله عم ان الله تع زادكم صلوة الى صلوتكم الا وهي الوتر
فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر اما اذا لم يتذكر بان صلى العشا بثوب نجس من غير علم ثم الوتر فصلى
الوتر ثم علم ان الثوب كان نجسا يعيد العشا ولا يعيد الوتر عند ابي حنيفة رح وعندهما يعيد الوتر بعد اعادة
العشاء **فصل** ويستحب الاسفار بالفجر فرع عن ذكر اصل اوقات الصلوات شرع في الاوقات
المستحبة لان المستحب صفة زائدة على اصل الوقت فناسب ذكر الموصوف مقدما على الصفة قال المطرزي
اسفر الصبح اضاء اسفارا ومنه اسفروا بالصلوة اذا صلاها في الاسفار والباء للتعدية اعلم ان الاسفار
بالفجر عندنا مستحب في السفر والحضر في الصيف والشتاء الا يوم مزدلفة فان التغليس بها افضل والى لم يذكره
المصنف اعتمادا على ما ذكره في كتاب الحج وفي ظاهر الرواية عن اصحابنا يبدا بالاسفار ويختم به وكان
الطحاوي يقول يبدأ بالتغليس ويختم بالاسفار وهذا عندنا وعند الشافعي التعجيل في كل صلوة افضل قيل
معناه ان يكون الادا في النصف الاول من الوقت له قوله تع وسارعوا الى مغفرة وفي التعجيل مسارعة
وقوله عم اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله ولنا قوله عم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقوله عم
ابردوا بالظهر ولانه فيه قلناه تكثير الجماعة فيكون اولى والمسارعة الى المغفرة تحصل بالتهيؤ بان يتوضا
ويحضر المسجد وقوله عفو الله اي فضل الله تع من قوله تع ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو اي الفضل فان قلت
جاء في الحديث عائشة رضي الله عنها ان النساء كن ينصرفن عن صلوة الفجر مع رسول الله عم وما يعرفن من الغلس
قلت يجوز ان يكون ذلك قبل امر النساء بالقرار في البيوت ثم نسخ ويجوز ان يكون ذلك في بعض
الغزوات لمصلحة ستر النساء وانما اولنا هكذا توفيقا بين الحديثين فان قلت روي عنه عم
افضل الاعمال الصلوة لاول وقتها فيكون التعجيل اولى **قلت** المشهور الصلوة لوقتها وقد
روى الترمذي مسندا الى ابي عمرو الشيباني ان رجلا قال لابن مسعود اي العمل افضل قال سالت عنه رسول
الله عم فقال الصلوة على مواقيتها قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح ولو ثبت زيادة لاول فنقول
ذاك محمول على وقت المستحب والا وقت الوجوب فلا يكون فيه دليل قاطع ثم حد الاسفار ان يبدأ بالصلوة
بعد انتشار البياض بقراءة مسنونة فاذا ظهر له اعادة الوضوء بعد الصلوة يمكنه ان يتوضا ويصلي الفجر
قبل الطلوع **قوله** لما رويناه وهو قوله اسفروا بالفجر قوله وما نرويه وهو قوله واذا كان في الصيف
ابردوا بها وقوله عم لولا ان اشق على امتي لاخرت العشا الى ثلث الليل او نصفه رواه ابو هريرة عن
النبي عم في الترمذي **قوله** لما رويناه وهو ما ذكره قبل هذا الفصل من قوله عم ابردوا بالظهر قوله
لكراهتها بعده اي لكراهة النوافل بعد العصر **قوله** وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين اي
تعيين القرص اي يصير القرص بحال لا تتحير الاعين في النظر اليه لذهاب ضوئه **قوله** وهو الصحيح وهو
قول الشعبي كذا في المبسوط هذا احتراز عما قيل ان التغير لا يحصل ان بقي الشمس للغروب قدر رمح او رمحين
ويحصل ان كان اقل منه واحترازا عما قيل ايضا يوضع طست ماء في الصحراء فان كان القرص يبدو فيه

فيه للناظر تغيرت والا فلا اعلم ان تاخير العصر الى ان يتغير الشمس مكروه لما روى انس رض عن النبي عم انه قال الا اخبركم
بصلوة المنافقين يدع احدهم العصر حتى اذا كانت الشمس بين قرني الشيطان او على قرني الشيطان قام فنقرهن
كنقرات الديك لا يذكر الله تع فيهن الا قليلا **قوله** والتاخير اليه مكروه اي التاخير الى تغير القرص مكروه
واما فتنة لانه اذا شرع في العصر قبل تغير القرص فمد الى ذلك الوقت لا يكره لان الاحتراز عن الكراهة مع
الاقبال على الصلوة متعذر فجعل عفوا **قوله** ويستحب تعجيل المغرب لان تاخيرها مكروه لما فيه
من التشبه باليهود فان قلت لا يلزم ثبوت الاستحباب من نفي الكراهة **قلت** لا اشكال ان انتفاء
احد النقيضين يستلزم وجود الاخر وهنا بالتعجيل اذا انتفى الكراهة ثبت الاستحباب بضرورة والمكروه
ماخوذ من الكراهة التي نقيضها المحبة قال الله تع عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا
شيئا وهو شر لكم فيكون المكروه خلاف المندوب والمحبوب فان قلت هذا مسلم لكن لم لم
يلزم مثل هذا في صلوة العشاء الا يرى ان تاخيرها الى النصف لا يجعل مكروه فاذا انتفى التاخير الى
لا يلزم الاستحباب بعدها لان التاخير الى النصف الليل مباح **قلت** انما لم يلزم الاستحباب للزوم
تقليل الجماعة وتقليلها مكروه فكان ينبغي ان يكون مكروها الا مباحا لكن لما عارضه دليل الندب والاستحباب
وهو انقطاع السمر تمرة قلنا بالاباحة فان قلت كيف قدم صاحب الهداية الدليل العقلي
على النقلي وكان حقه ان يعكس قلت وقع في خاطري بالالهام الرباني ان صاحب الهداية انما
اخر الحديث عن الدليل العقلي ليذكره متصلا بمسئلة تاخير العشاء لان الحديث فيه استحباب تاخير العشاء
ايضا فكره ان يفصل بين الحديث وبين مسئلة تاخير العشاء فان قلت كيف يدل على الاستحباب
قوله عم لا يزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء قلت لا اشكال ان المستحب عبارة
عن فعله ثواب والخير المذكور اما ان يراد به خير الدنيا وخير الاخرة والاول منتف بالاجماع فتعين
الثاني وخير الاخرة هو الثواب فيكون تعجيل المغرب وتاخير العشاء مستحبا فان قلت
ذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط وقال كان عيسى بن ابان يقول الاولى تعجيل المغرب للاثار ولكن
لا يكره التاخير مطلقا الا يرى ان بعذر المرض والسفر يؤخر المغرب ليجمع بينها وبين العشا فلو كان
المذهب كراهة التاخير لما ابيح بعذر كما لا يباح تاخير العصر الى ان يتغير الشمس واستدل بما قرأ
رسول الله عم سورة الاعراف في صلوة المغرب ليلة ولم تجب شمس الائمة عنه فما جوابه قلت جوابه
ان تعجيل المغرب لما كان مستحبا للاثار كان تاخيرها مكروها مطلقا لانهما نقيضان كما قلنا وعذر
المرض والسفر عارض فلا يقدح في القواعد ولا نسلم ان تاخير العصر لا يباح بعذر الى ان تتغير الشمس
الا يرى ان علمائنا اوردوا في كتبهم انه يستحب لعادم الماء ان يؤخر الصلوة الى اخر وقتها اذا رجا
وجود الماء وهذا يفوق الاباحة وكذا الاستدلال بقراءة رسول الله سورة الاعراف ليس بصحيح لان الحديث
اول الوقت الى اخره متعذر والتاخير الى الوقت المكروه مكروه بان يشرع في الوقت المكروه
ورسول الله عم يشرع في الوقت المكروه بل مد الصلوة الى تلك الغاية وليس كلامنا فيه **قوله** وتاخير
العشا الى ما قبل ثلث الليل لقوله عم لولا ان اشق على امتي لاخرت العشا الى ثلث الليل فان قلت
ما الفرق بين حديث السواك وبين هذا الحديث وذاك اثبت السنية وهذا اثبت الاستحباب مع انهما

على نهج واحد قلت وحديث السواك لما انتفى الامر لانه للمشقة وكان مقتضاه الوجوب ثبت ما دون
الوجوب وهو السنية بخلاف ما نحن فيه لان المنتفي ثمة هو التاخير ونفس التاخير لم يكن تدل على الوجوب
بل تدل على الندب والمحتج به ايضا في السواك وجدت المواظبة وهنا لا قوله ولان فيه قطع
السمر المنهي بعده اي لان في تاخير العشاء الى الليل قطع السمر المنهي بعد العشاء وهذا لما روي عنه عليه السلام
انه قال لا سمر بعد العشاء وروى البخاري وغيره مسندا الى ابي برزة الاسلمي قال كان النبي عليه السلام يكره النوم
قبل العشاء والحديث بعدها قوله وفي الصيف تعجل كيلا تتقلل الجماعة قال بعض الشارحين كان
من حق هذا القول ان يؤخر عن التقاسيم اجمع كقوله وتاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل وقوله والتاخير
الى نصف الليل وقوله الى النصف الاخير مكروه او تقدم على التقاسيم اجمع اقول ليس بشيء قال
ان دح بل كلام المصنف وقع موقعه واصاب محزه لانه لو اخر عن جميع التقاسيم لظن ظان ان المراد
من هذا التعجيل هو التاخير الى ما قبل ثلث الليل لانه تعجيل ايضا بالنسبة الى نصف الليل والى النصف الاخير
فلما ذكر هذا القول بعد ذكر ثلث الليل لم يفهم منه الا التعجيل في اول الوقت واما التقديم فلا معنى له
لان المصنف انما قال بلفظ فيندب في الصيف واي تستعمل لفظ قبل اذ السبق فعلم قوله اخر يعني ان تاخير
العشاء الى ما قبل ثلث الليل مستحب في الصيف والشتاء وقيل في الصيف تعجل لا ابو حنيفة قوله
والتاخير الى نصف الليل مباح الخ بيان هذا ان في التاخير الى نصف الليل يلزم تقليل الجماعة وتقليلها دليل
الكراهة فكان ينبغي ان يكون التاخير الى هذه الغاية مكروها الا انه يحصل في هذا التاخير قطع
السمر المنهي اصلا وراسا لانه وقت غلبة النوم وقطع السمر دليل الاستحباب فتعارض الدليلان فتساقطا
لعدم امكان الجمع بينهما وعدم امكان الترجيح فثبتت الاباحة قال في جامع الترمذي اختلف اهل
العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في السمر بعد العشاء الاخرة فكره قوم منهم السمر بعد صلوة
العشاء ورخص بعضهم اذا كان في معنى العلم وما لا بد منه من الحوائج واكثر الحديث على الرخصة وقد روي
عن النبي عليه السلام قال لا سمر الا لمصل او مسافر الى هنا لفظ الترمذي قوله وهو قطع السمر بواحد اراد
به نفي السمر من شخص واحد مبالغة في نفي السمر على وجه العموم لان السمر اذا كان منفيا عن واحد كان
منفيا عن الجميع لان النكرة اذا وقعت في موضع النفي عمت لدلائل ذكرناها في شرح الاصول لكن على هذا التقدير
لو قيل عن واحد لكان اولى وفي بعض النسخ بواحدة بتاء التانيث بكرا بو رواية ان صحت فمعنى بواحدة
من الاولى على ارادة مرة واحدة بحذف الموصوف لكن س عنا يقرؤنه وبحذرا عند التقاء ن وقفه
بلا تاء التانيث ويجوز انه يقدر في رواية التذكير بطور واحد لان الطور بمعنى المرة الا انه قليل
فهذه تعلق السمر حديث الليل ويجوز ان يقال بقطع واحد فيؤول معناه الى مرة واحدة قوله
وقد انقطع السمر قبله اي قبل النصف الاخير يعني ان الاباحة في اخر النصف الاول انما تثبت لمعارضة دليل
الندب دليل الكراهة وهنا في اخر النصف الاخير لم يوجد دليل الندب اصلا لانقطاع السمر من قبل
فلم يثبت الاباحة فثبتت الكراهة لتقليل الجماعة ودليلها سالما عن المعارض قوله ويستحب في الوتر
لمن يالف صلوة الليل اخر الليل وسمي عن بعض مشايخي برفع الراء على انه مفعول اقيم مقام
الفاعل واسند اليه قوله ويستحب عن بعضهم بالنصب على انه ظرف بتقدير ان يوتر اخر الليل وعندي

آنه

وعندي الاول هو اولى لان في الثاني يحتاج الى التاويل ولا حاجة عند عدم التاويل قوله لقوله عليه السلام من خاف ان لا يقوم
اخر الليل فليوتر اوله روى الترمذي باسناده الى جابر عن النبي عليه السلام قال من خشي منكم ان لا يستيقظ
من اخر الليل فليوتر من اوله ومن طمع منكم ان يقوم من اخر الليل فليوتر من اخر الليل فان قراءة القران
في اخر الليل محضورة وهي افضل قوله واذا كان يوم غيم الخ يعني هذا الذي قلنا من بيان الاستحباب
فيما اذا كانت السماء مصحية اما اذا كانت متغيمة فالضابط التعين مع العين يعني ان كل صلوة
في اول اسمها عين كالعصر والعشاء تعجل وان لم يكن تؤخر وانما تعجل العصر احترازا عن الوقوع في
الوقت المكروه والعشاء احترازا عن تقليل الجماعة والصلوات الباقية هذه مؤخرة مع ان في تعجيل
الفجر احتمال الاداء قبل الوقت وفي تعجيل الظهر كذا ذكره كذا في المغرب وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح
التاخير افضل في جميع الصلوات يوم الغيم وهو اقرب الى الاحتياط لجواز الاداء بعد الوقت وعدم
جوازه قبله فصل في الاوقات التي يكره فيها الصلوة لما فرغ عن بيان الاوقات المستحبة
شرع في بيان الاوقات المكروهة لانها تقابلها قوله لا يجوز الصلوة فان قلت سوق
الفصل لبيان كراهة الصلوة لا لبيان عدم الجواز فكيف قال لا يجوز الصلوة قلت انما قاله لان المكروه
اعم من ان يكون جائزا او غير جائز لشموله اياهما لان غير الجائز مكروه ايضا لان المكروه ما ليس بمستحب وغير
الجائز ليس بمستحب فان قلت ما المراد من قوله لا يجوز الصلوة جنس الصلوة ام نوع مخصوص
قلت المراد منها نوع مخصوص وهو الفرض حتى لو صلى النوافل في الاوقات المكروهة يجوز لانه
اداها كما وجبت لان النافلة تجب بالشروع وقد حصل في الوقت المكروه ولهذا قال الامام المحبوبي في
شرح الجامع ولو صلى التطوع في هذه الاوقات الثلثة فانه يجوز ويكره وقال الكرخي يجوز واحب
اليه ان يعيد ثم قال الامام المحبوبي رحمه الله فالافضل له ان يتطوع ويقضيه في الوقت المباح فان قلت
من اين يعلم من لفظ الهداية وهو مطلق ان المراد من الصلوة الفريضة لا جنس الصلوة قلت
من قاعدة ممهدة وهي ان المطلق ينصرف الى الكامل ولا شك ان الفرض اكمل من النفل فان قلت
ما الفرق في عدم جواز الفرائض في هذه الاوقات وجواز النوافل مع الكراهة قلت الفرق ان الصلوة
مشروعة باصلها لوجود اركانها وشرائطها ولا قبح في اصلها لانها تعظيم محض لله والاوقات ايضا
صحيحة باصلها لانها من حيث انها اوقات كسائر الاوقات فاسدة بوصفها لان هذه الاوقات
الثلاثة منسوبة الى الشيطان فصارت الصلوة ناقصة فلا يسقط بها الكامل وهو الفرض بخلاف النفل فانه
حيث جاز لانه تادى كما شرع لكن مع الكراهة لورود النهي وقد مر بيانه في التبيين قوله حتى تتضيف
اي تميل قوله والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة لان الدفن غير مكروه واراد الصلوة من القبر
كناية لانه ذكر الرديف واراد المردف وغيره خرجه ابو داود في كتاب الجنائز من السنن مسندا الى عقبة
قال ثلث ساعات كان رسول الله عليه السلام ينهانا ان نصلي فيهن او ان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس
بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل وحين تتضيف الشمس للغروب حتى تغرب قوله
والحديث باطلاقه حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض وبمكة وفي بعض النسخ وبمكة بالباء والصحيح
ان يروى ومكة بلا باء بيانه ان الشافعي خصص الفرائض من جميع الصلوة وقال ان النهي ورد في حق

النفل لا في حق الفرض بدليل قوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فعلم ان الفرض
ليس بمنهي عنه حتى يجوز الفرايض في الاوقات المكروهة بلا كراهة في جميع البلدان اما النوافل فانها مكروهة في
هذه الاوقات الا بمكة فان مكة مخصوصة من ساير البلدان لما روى ابو ذر النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
مقرونا بقوله الا بمكة فاذن يجوز الفرايض في جميع البلدان في مكة وغيرها لان الفرايض خصت من جميع الصلوة
ويجوز النوافل بمكة خاصة لان مكة خصت من جميع البلدان وهذا التقرير لا يفهم الا على رواية مكة بدون
الباء فافهم ثم كون حديث عقبة رضه وهو قوله ثلث اوقات الى اخره حجة على الشافعي رح من حيث ان ما رواه
الشافعي رح وهو قوله عم من نام عن صلوة الخ عام وحديث عقبة صار مخصصا له او نقول الحديث الذي
رواه الشافعي لبيان وجوب القضاء وحديثنا لبيان تفصيل الاوقات كل واحد منها حجة في بابه كما ان قضاء
رمضان لا يجوز في خمسة الايام المكروهة لنهيه عم وان كان اطلاق قوله تعالى فعدة من ايام اخر يتناولها
ايضا وحديث ابي ذر غريب لا يجوز زيادة على المشهور ثم اعلم ان عند الشافعي رح انما يكره النفل
في الاوقات المكروهة في غير مكة اذا لم يكن له سبب بان كان نفلا مبتداء اما اذا كان له سبب كركعتي سنة
الفجر والطواف والتحية فلا يكره في هذه الاوقات لما روي عن قيس انه صلى الفجر بعد الفجر ركعتين فقال له
النبي عم ما هذا فقال ركعتا الفجر كنت لم اركعهما فسكت عم ولنا حديث عقبة رض وما روي عن ابي سعيد
الخدري رض انه قال لا صلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا نسلم ان السكوت
الحالي دليل التقرير قوله ولا صلوة جنازة لما روينا وهو قوله ان نقبر فيهن موتانا قوله
لانها في معنى الصلوة اي لان سجدة التلاوة في معنى الصلوة من حيث انها يشترط لها ما يشترط للصلوة
من الطهارة وستر العورة واستقبال الكعبة قوله الا عصر يومه استثناء من قوله في اول الفصل
ولا عند غروبها اي لا يجوز الصلوة عند غروب الشمس الا عصر يومه لادائه كما وجب وقد وجب ناقصا
لان المسبب ابدا يثبت بحسب ثبوت السبب فان ناقصا فناقص وان كاملا فكامل بيانه ان سبب الوجوب
الوقت ثم هو لا يخلو اما ان يكون كل الوقت او جزء الوقت فلا يجوز ان يكون كل الوقت لانه ح يلزم تقدم
المسبب على السبب على تقدير الاداء في اول الوقت ~~او جزء الوقت فلا يجوز ان يكون~~ او يلزم تاخير الاداء
عن وقته على تقدير الاداء في اخر الوقت وفي الوسط كلا الفسادين فهم فتعين الجزء ثم الاجزاء ليس
بعضها اولى من البعض فلو عين الجزء الاول للسببية لزم ان يكون المؤدى في اخر الوقت قاضيا
وهو خلاف الاجماع فقلنا السبب هو الجزء المتصل بالاداء ان اتصل بالاداء والا انتقل السببية
الى اخر جزء من اجزاء الوقت وهو مقدار ما يسع فيه التحريمة فلما كان السبب هو الجزء الاخير من الوقت
وهو ناقص في العصر جاز اداؤه كما وجب بخلاف العصر الفايت حيث لا يجوز قضاؤه في هذا الوقت لان
النقصان في الصلوة كان باعتبار وقوعها في الوقت المكروه فاذا لم يقع فيه باذ فاتت بقيت واجبة
على الكمال خالية عن الفساد فلم يجز قضاؤه فيه وما قيل ان الوجوب يضاف الى كل الوقت على
تقدير الفوات ففيه نظر نذكره في شرح اصول البزدوي واراد بالجزء القايم من الوقت الجزء الباقي
من اخر الوقت قوله واداؤه كذلك اي واذا كان السبب هو الجزء القايم من الوقت فقد اداها
اي ادى صلوة العصر كما وجبت بخلاف غيرها من الصلوات اي بخلاف غير صلوة العصر اليومي من الصلوات

الصلوات اذا اقامت لا يجوز اداؤها في اخر جزء من العصر لان الكامل لا يتادى بالناقص قوله
لما روي انه عم نهى عن ذلك وهو ما روينا قبل هذا من حديث ابي سعيد رض وروي عن ابن عباس رض انه قال
حدثني رجال مرضيون فيهم عمر وارضاهم عندي عمر ان النبي عم نهى عن الصلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس وعن
الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولانه نفل ثم يكره كما يكره ما لا سبب له قوله ولا بأس بان يصلي
في هذين الوقتين الفوايت واراد بالوقتين ما بعد صلوة الفجر قبل طلوع الشمس وما بعد صلوة العصر قبل غروب
الشمس ثم مراده بما قبل غروب الشمس غير حالة احمرار الشمس لان في تلك الحالة لا يجوز الفوايت ايضا والفرق
بين هذين الوقتين حيث جازت الفوايت فيهما وبين الاوقات الثلثة المكروهة حيث لم يجز الفوايت فيها
ان الكراهة في الوقتين لا لمعنى في الوقت بل ليصير الوقت كالمشغول بالفرض فلم يجز النفل فيهما لان الشغل
التقديري بالفرض اولى من الشغل الحقيقي بالنفل بخلاف القضاء فانه يجوز لان الشغل الحقيقي بالفرض
اولى من الشغل التقديري بالفرض اما الكراهة في الاوقات الثلثة فلمعنى في الوقت وهو كونه منسوبا
الى الشيطان فلم يجز القضاء فيها لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا وجاز النفل لانه تادى كما وجب
بالشروع ناقصا قوله فلم يظهر في حق الفرايض وفيما وجب لعينه يعني ان الكراهة في هذين الوقتين
لما كانت لحق الفرض لم تظهر الكراهة في حق الفرايض فجازت الفوايت فيهما ولم تظهر الكراهة ايضا
في الواجب لعينه كسجدة التلاوة فجازت فيهما لان وجوبها ليس بموقوف على فعل العبد بل بايجابه بالسماع
فصارت كساير الفرايض وكذلك صلوة الجنازة لان وجوبها ليس بموقوف ايضا على فعل العبد قوله
وظهرت في حق المنذور اي ظهرت الكراهة في المنذور حتى كره اداء المنذور في هذين الوقتين لانه
لما تعلق وجوبه بسبب جهته لا من جهة الشرع صار كالصلوة التي شرع فيها تطوعا وكذلك ظهرت الكراهة
في حق ركعتي الطواف حتى كره اداؤها في هذين الوقتين لان وجوبها لغيرها وهو ختم الطواف
الحاصل بفعله وكذلك ظهرت الكراهة في النفل الذي شرع فيه ثم افسده حتى كره قضاؤه في هذين
الوقتين لان وجوبه لغيره وهو صيانة المؤدى لئلا يلزم ابطال العمل وروي ان عمر رض طاف بالبيت
سبعا بعد الفجر ولم يصل حتى خرج الى ذي طوى ثم صلى ركعتي الطواف بعدما ارتفعت الشمس وذو طوى
بالضم موضع بمكة قوله بسبب من جهته اي من جهة الناذر بدلالة المنذور قوله ويكره ان يتنفل
بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتي الفجر لانه عم كان لا يزيد على ذلك مع حرصه على النوافل فلو لم يكره لفعل
اعلم ان الاوقات ثلاثة عشر ثلاثة منها لمعنى في الوقت وقد مرت والعشرة الباقية لمعنى في غير
الوقت اثنان منها ما بعد الفجر الى ان تطلع الشمس وما بعد العصر الى ان تغرب الشمس وقد مرا ايضا والسادس
ما بعد الفجر قبل الفرض والسابع ما بعد الغروب قبل الفرض يكره النفل وغيره لئلا يلزم تاخير المغرب
والثامن ما بعد نصف الليل يكره اداء العشاء لا غير والتاسع وقت الخطبة يوم الجمعة يكره التطوع فيه
لئلا يلزم ترك استماعها والعاشر وقت خروج الامام للخطبة قبل الشروع فيها والحادي عشر ما بعد الفراغ
عنها الى ان شرع في الصلوة يكره التطوع فيه عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وبه صرح صاحب التحفة والثاني
عشر ما بعد شروع الامام في صلوة الجماعة يكره للقوم التطوع قضاء لحق الجماعة الا في سنة الفجر يؤديها اذا
لم يخف فوت الجماعة والثالث عشر ما قبل صلوة العيدين لمن حضر المصلى لحديث ابن مسعود عن النبي عم
انه قال يكره التنفل قبل صلوة العيدين قوله لما فيه من تاخير المغرب ولانه لم يفعله رسول الله عم

مع حرصه على الصلوة وروى انه عليه السلام قال بين كل اذانين صلوة الا المغرب

باب الاذان

لما فرغ من سبب وجوب الصلوة وهو الوقت شرع فيما يكون علامة لذلك السبب وهو الاذان لكنه سنة وانما قدم السبب لكونه اقوى لان الوجوب يضاف اليه لا الى العلامة الاذان في اللغة الاعلام كقوله تعالى واذان من الله ورسوله ومنه قول الحارث بن حلزة اذنتنا ببينها اسماء وفي الشريعة عبارة عن اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة وسببه ما روى ابو داود في سننه قال اهتم رسول الله عليه السلام للصلوة كيف يجمع الناس لها فقيل له انصب راية عند حضور الصلوة فاذا راوها اذن بعضهم بعضا فلم يعجبه ذلك فذكر له الشبور فلم يعجبه ذلك وقال هو من امر اليهود فذكر له الناقوس فقال هو من امر النصارى فانصرف عبد الله بن زيد وهو مهتم لهم رسول الله عليه السلام فارى الاذان في منامه فغدا على رسول الله عليه السلام فاخبره فقال يا رسول الله اني لبين نائم ويقظان اذ اتاني ات فاراني الاذان قال وكان عمر بن الخطاب قد راه قبل ذلك فكتمه عشرين يوما ثم اخبر النبي عليه السلام فقال له ما منعك ان تخبرني فقال سبقني عبد الله بن زيد فاستحييت فقال رسول الله عليه السلام يا بلال قم فانظر ما يامرك به عبد الله بن زيد فافعله قال فاذن بلال وذكر في شرح الاقطع عن محمد بن الحنفية انه انكر ذلك وقال ان رسول الله عليه السلام لما عرج به بعث الله اليه ملكا فعلمه الاذان وكذا ذكره جابر عن غير منا وروى ان عبد الله بن زيد قال رايت شخصا واقفا على جذم حائط من اجذام المدينة عليه ثوبان اخضران مستقبل القبلة يقول الله اكبر الله اكبر وذكر الاذان الى اخره ثم صبر هنيهة ثم قال مثل ذلك الا انه زاد فيه بعد حي على الفلاح قد قامت الصلوة مرتين فقال النبي عليه السلام لقنه بلالا **قوله** الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة دون ما سواها هذا قول عامة الفقهاء وقيل انه واجب لما روي عن محمد انه قال لو ان اهل بلدة من بلاد الاسلام اذا تركوا الاذان والاقامة فانه يجب القتال معهم وانما يقاتل على ترك الواجب دون السنة والصحيح انه سنة مؤكدة لما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لو ان قوما صلوا في المصر في مسجد جماعة الظهر والعصر بغير اذان ولا اقامة فقد اخطاوا السنة وخالفوا واثموا ايضا الوجوب لا يثبت بخبر الواحد فيما يعم به البلوى والقولان قريبان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب **قوله** للصلوات الخمس الخ بيان المحل الذي شرع فيه الاذان ودون ما سواها اراد به صلوة الوتر وصلوة العيدين والخسوف والكسوف والاستسقاء وصلوة الجنازة والسنن والنوافل وانما كان كذلك لان النبي عليه السلام اذن لهذه الصلوات الخمس والجمعة وكذلك الائمة من بعده الى يومنا هذا ولم يؤذن عليه السلام ولا احد من الائمة لما ذكرنا من الصلوات وهذا معنى قول صاحب الهداية للنقل المتواتر **قوله** وصفة الاذان معروفة وهذا بيان كيفية الاذان وهو كما اذن الملك النازل من السماء يعني بالنظر الى الخبر اي صفة الاذان مثل ما اذن الملك النازل والتانيث بالنظر الى الخبر ايضا يجوز كما في قولهم من كانت امك ولا اصل لما روى ابو داود في سننه مسندا الى عبد الله بن زيد انه قال طاف بي وانا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس قال وما تصنع به فقلت ندعو به الى الصلوة قال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى فقال تقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة حي على الصلوة حي على الفلاح حي على الفلاح الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله فقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي ومن الناس من يقول الله اكبر في اوله مرتين ثم قال وحكى الطحاوي ان هذا القول قول ابي يوسف فيما روى عنه ثم اعلم ان معنى الاذان الله اكبر الله

اكبر اي الله اجل واعظم مما اشتغلتم به من عمل الدنيا وهذا هو الوقت الذي اوجب عليكم فيها العمل فاشتغلوا بما وجب واتركوا اعمال الدنيا ثم كرر زيادة للتنبيه عن رقدة الغفلة لان الشيء اذا تكرر تقرر ثم ذكر الشهادة اشارة الى ان المؤذن في هذا الامر الذي امرهم به ربوا فيهم في طاعة الرب عز وجل كما قال تعالى وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه والتكرار هنا ايضا لتقرير البيان ثم ذكر شهادة رسول الله عليه السلام لان الله رفع ذكره وقرن اسمه باسمه في الذكر كما قال تعالى ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا وتذكر معي ثم ذكر الحيعلتين لكونها مقصودة اذ المراد نداؤهم الى الصلوة ومعنى حي اقبل يعني هذا وقت الصلوة فاسرعوا الى ادائها ولا تؤخروها عن وقتها ومعنى التكرار ما قلنا والامر بالاقبال الى الفلاح وعز منه لهم حتى لا يتكاسلوا يعني اقبلوا الى ما فيه نجاتكم وهي الصلوة ثم ذكر التكبير ليكون للافتتاح والاختتام به اي الله اجل من ان يؤدي حقه بهذا المقدار من عبادتكم لا اله الا الله وهو واحد لا شريك له فاخلصوا العبادة لوجهه ولا تشركوا به احدا **قوله** ولا ترجيع فيه ومعناه ان يخفض بالشهادتين ثم يرجع اليهما ويرفع بهما صوته بحديث ابي محذورة **لنا** حديث عبد الله بن زيد الذي هو اصل الاذان ولم يذكر فيه الترجيع وهو معنى قول صاحب الهداية لا ترجيع في المشاهير وما روي عن ابي محذورة رضه كان تعليما من النبي عليه السلام لابي محذورة فظنه الراوي ترجيعا وكان من عادته عليه السلام ان يردد على من يلقنه قال في المبسوط قيل ان ابا محذورة كان مؤذن مكة فلما انتهى الى ذكر رسول الله خفض صوته استحياء من اهل مكة لانهم لم يعهدوا ذكر اسم رسول الله بينهم جهرا فعرك رسول الله اذنه وامره ان يعود فيرفع صوته ليكون تاديبا له ولا ان المقصود التعليم ولا ترجيع فيه في غيرها ولم يذكر محمد بن سعد صاحب كتاب الطبقات الكبير مسندا الى عامر انه قال كان لرسول الله عليه السلام ثلاثة مؤذنين بلال وابو محذورة وعمرو بن ام مكتوم فاذا غاب بلال اذن ابو محذورة واذا غاب ابو محذورة اذن عمرو قال الترمذي ابو محذورة اسمه سمرة بن معير **قوله** غير ذلك اي في الاذان الترجيع **قوله** هكذا فعل الملك النازل من السماء اي اقام مثل ما اذن وزاد في الاقامة بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين وقد تقدم بيانه في اول الباب **قوله** ثم هو حجة على الشافعي اي فعل الملك النازل بالاقامة مثنى حجة على الشافعي في قوله ان الاقامة فرادى الا في قوله قد قامت الصلوة فانه مثنى عنده ايضا وانما كان حجة عليه لان الاصل في الاذان هو ذاك اي فعل الملك النازل وحديث الترمذي باسناده الى عبد الله بن زيد انه قال كان اذان رسول الله عليه السلام شفعا في الاذان والاقامة فقال الشافعي في الاقامة فرادى مسارعة الى الشروع فيكون ما قلنا اولى فيتوك **بعد** عليه في قوله قد قامت الصلوة فانه مثنى بالاتفاق مع انه اقرب الى الشروع **لا يقال** ان النبي عليه السلام امر بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة لانا نقول **المراد** منه التصويت يعني يؤذن بصوتين صوتين ويقيم بصوت صوت بانه يشفع الاذان والحذر في الثاني وعندنا لكن يقول قد قامت الصلوة مرة واحدة وهو ضعيف لحديث الملك النازل ولما روي عن ابي محذورة رضه انه قال لقنني رسول الله عليه السلام الاقامة سبع عشرة كلمة الكلمة الوتر وللجمع افراد وفرادى على غير قياس كانه جمع فرد ان كذا في الصحاح **قوله** ويترسل في الاذان ويحذر في الاقامة يقال ترسل في قراءته اذا لم يعجل ومنه على رسلك اي اتئد والحذر السرعة وهذا لما روى جابر ان النبي عليه السلام قال لبلال اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر

رواه الترمذي وغيره والترسل والحذر من سنن الاذان والاقامة وكذا الجهر برفع الصوت غير ان الاذان
للاقامة اخفض وكذا استقبال القبلة سنة الا في الصلوة والفلاح فانه يحول وجهه فيهما ومن سننهما ان
يكون المؤذن رجلا عاقلا بالغا صالحا تقيا عالما بالسنة واذان الصبي العاقل يجوز بلا كراهة في ظاهر
الرواية لكن اذان الرجل افضل واذان المراة يكره ولا يعاد في ظاهر الرواية وروى ابو يوسف عن
ابي حنيفة انه يعاد واذان الصبي الذي لا يعقل والمجنون لا يجوز ويعاد وكذا اذان السكران الذي
لا يعقل وهكذا روى ابو يوسف عن ابي حنيفة لانه لا يقع به الاعلام لان الصلحاء لا يعتمدون على اذانهم وفي ظاهر
الرواية يكره اذان السكران والمعتوه الذي لا يعقل واحب الي ان يعاد كذا ذكره صاحب التحفة ثم اعلم
ان المراد من الترسل ان يفصل بين كلمات الاذان بلا تغنية وتلحين لان ذلك مكروه لان ابن عمر رض
الكره وقال انك تتغنى في اذانك وكذا ينبغي ان يحذف التكبير لان بالتطويل يدخل في حد الاستفهام
وهو لحن قوله يمنة ويسرة قيل فيلتفت ويسترسل بان ترجع اليمنة الى الصلوة واليسرة
الى الفلاح وقيل لكل واحد من اليمنة واليسرة ينصرف الى الصلوة والفلاح جميعا بان يقول حي على
الصلوة يمنة ثم يقول يسرة ثم يقول حي على الفلاح يمنة ثم يقول يسرة وقيل الاصح هو الاول وانما
يحول الوجه لان المقصود من الحيعلة الاعلام وذلك بتحويل الوجه ابلغ ثم اعلم ان سامع الحيعلة
لا يقول مثل ما يقول المؤذن لانه يشبه الاستهزاء وما يفعله بعض الجهال فذلك ليس بشيء بل يقول لا حول
ولا قوة الا بالله حين يقول المؤذن حي على الصلوة ويقول ما شاء الله كان حين يقول المؤذن حي على
الفلاح بخلاف سائر كلمات الاذان فانه يقول مثل ما يقوله المؤذن وكذا لا يقول مثل ما يقوله المؤذن
في قوله الصلوة خير من النوم بل يقول صدقت وبررت ويقول اقامها الله وادامها اذا قال المؤذن
قد قامت الصلوة قوله ومراده اذا لم يستطع تحويل الوجه اي مراد محمد بن الحسن في الجامع الصغير
من قوله وان استدار في صومعته فحسن اذا لم يستطع سنة تحويل الوجه وهو تحويله مع ثبات القدمين
يعني لا يستطيع اخراج راسه من الصومعة بدون الاستدارة بسبب اتساع الصومعة اما اذا كانت الصومعة
صغيرة بحيث يمكن تحويل الوجه واخراج الراس منها يمنة ويسرة لا مع ثبات القدمين فلا يستدير لعدم الحاجة
وهو معنى قوله من غير حاجة فلا يعني اما الاستدارة من غير حاجة فلا تحسن واذا استدار رجلا
يستدبر القبلة لعدم الحاجة اليه والمراد من الصومعة ما على راس المنارة من البيوت قوله
بذلك امر النبي عم بلالا وهو ما روي انه قال لبلال اجعل اصبعيك في اذنيك فانه اندى لصوتك اي ابعد
واشد من الندوة وهي الرطوبة لان الحلق اذا جف لم يمتد صوته كذا قال المطرزي وروى الترمذي
باسناده الى سفيان عن عون بن ابي جحيفة عن ابيه قال رايت بلالا يؤذن ويدور ويتبع فاه ههنا وههنا
واصبعاه في اذنيه ثم الافضل موافقة السنة والذي يليه ان يجعل اصبعه في اذنه والذي يليه ان يجعل
اصابعه على اذنيه فان ترك فهو حسن ولا يقال كيف يكون ترك السنة حسنا لانا نقول
السنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وسنة زائدة وتركها لا يكون بدعة
لان الانسان بسبيل من تركها وفعلها وما لا يكون بدعة يكون حسنا وهذا معنى قوله لانها ليست بسنة
اصلية اي ليست من سنة الهدى لان اصل الاذان ما روي عن عبد الله بن زيد ولم يذكر فيه جعل الاصبع في

الاذان وانما المقصود منه اشتداد الصوت وامتداده بدليل قوله عم فانه اندى لصوتك حتى اذا كان لا يحتاج
المؤذن اليه بان كان جهوريا كان تركه حسنا لفوات الداعي ويجوز ان يقال ان الافضل جعل الاصبعين
في الاذنين وذلك يقتضي الفاضل والفاضل حسن فاذا كان فعله افضل يكون تركه فاضلا حسنا وقيل
تاويله في الاذان حسن لكن هو خلاف الظاهر قوله والتثويب في الفجر الخ قال فخر الاسلام في
الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في التثويب الذي يثوب الناس به في الفجر بين الاذان والاقامة
حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين حسن وهذا التثويب محدث احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة
لظهور التواني وتغير احوال الناس وتسميته المحدث حسنا لما روي عنه عم انه قال ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن والتثويب القديم هو قوله عم الصلوة خير من النوم وفي موضعه كلام قال في الاصل انه
بعد الاذان وفي رواية الحسن عن اصحابنا انه في الاذان وكذا ذكر عن الطحاوي لقوله عم ما احسن هذا اجعله
في اذانك قال فخر الاسلام البزدوي والصحيح انه كان بعد الاذان لان اسم التثويب يدل عليه لانه اخذ من
الرجوع وانما يتحقق الرجوع اذا فرغ من الاذان ثم عاد اليه ثانيا وقوله في اذانك اي من جملة ما يقيم
به الناس وقد تعاون المسلمون في بلادنا انه في الاذان وكان شيخي الامام الزاهد ابو بكر محمد بن
الفضل اذا وجد جلوة يترك ذكره عن اذانه واذا لم يجدها لم يدعه خوفا من الفتنة وتنفيرا للعامة
قوله وكره في سائر الصلوات اي كره التثويب بين الاذان والاقامة في سائر الصلوات لقوله عم
لبلال ثوب في الفجر ولا تثوب في العشاء ولان الفجر وقت نوم وغفلة بخلاف سائر الصلوات واستحسن
مشايخنا المتاخرون التثويب بين الاذان والاقامة في الصلوات كلها لظهور التواني في الناس في الامور
الدينية ثم التثويب على حسب ما تعارفوه بالتنحنح او بقوله الصلوة الصلوة او بقوله قامت قامت قوله
لما ذكرنا وهو قوله لانه وقت نوم وغفلة واستبعده محمد اي استبعد محمد ما قال ابو يوسف وهو قوله لا ارى
باسا ان يقول المؤذن للامير في الصلوة كلها السلام عليك ايها الامير حي على الصلوة حي على الفلاح الصلوة
يرحمك الله فقال محمد اف لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر والتثويب ومال اليهم وابو يوسف خص
الامراء الذين كانوا مشتغلين بمصالح المسلمين واقامة الشريعة اما الامراء الذين غرضهم من الامارة
الدنيا واشتغالهم باللهو والطرب فلا يثوب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة وعلى هذا كل
من يشتغل بامور المسلمين كالمفتي والقاضي فيجوز التثويب لهم في كل الصلوات كيلا يفوتهم الجماعة
قوله سواسية يقال هم في هذا الامر سواء وان شئت سواءان وهم سواء للجمع وهم اسواء وهم
سواسية مثل ثمانية على غير قياس قوله ويجلس بين الاذان والاقامة الا في المغرب اعلم
ان الوصل بين الاذانين مكروه لما روي ان النبي عم قال لبلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ
الآكل من اكله والشارب من شربه والمعتصر من قضاء حاجته ولان الاذان لاعلام الغائبين ليستعدوا
للصلوة وذا لا يحصل اذا وصل الاذان بالاقامة وكذا في المغرب يكره ايضا لما كان تاخيره مكروها
لقوله عم لا تزال امتي بخير ما لم يؤخروا المغرب الى ان يشتبك النجوم قال ابو حنيفة يفصل بينهما بسكتة وروى
الحسن عنه في المبسوط بقدر ما يقرا ثلث آيات وقالا بجلسة كما بين الخطبتين لهما انه لا بد
من الفصل ولم يكن بد من الجلسة الخفيفة لكونها محققة للفصل لان السكتة توجد بين كلمات الاذان

ايضا فيصير الاذانان كشيء واحد قوله ان المغرب بناؤه على التعجيل والقيام اقرب الى التعجيل ولانسلم
كون الاذانين كشيء واحد لتغير النغمة والهيئة وعند ان في يفصل بركعتين قياسا على سائر الصلوات
ولنا الفرق بين المغرب وسائر الصلوات وهو ظاهر والقياس مع وجود الفارق فاسد وهذا لان
تاخير المغرب مكروه بخلاف سائر الصلوات قوله والفرق قد ذكرناه اراد به ما ذكره من دليل
الكراهة بتاخير المغرب في فصل الاوقات المستحبة وهو قوله عليه السلام لا تزال امتي بخير ما عجلوا المغرب قوله
قال يعقوب وهو ابو يوسف يعقوب بن ابرهيم بن حبيب بن سعد بن بحير بن معاوية البجلي وام سعد
حبتة بنت مالك من بني عمرو بن عوف وسعد بن حبتة من اصحاب رسول الله عليه السلام كان فيمن عرض على رسول الله
يوم احد مع رافع بن خديج وابن عمر رضه وتوفي سعد بالكوفة وصلى عليه زيد بن ارقم قال ابو يوسف
اتى بجدي سعد الى النبي عليه السلام يوم الخندق فاستغفر له ومسح براسه فتلك المسحة فينا الى الساعة وانما
ذكر ابا يوسف باسمه دون كنيته لانه ذكره محمد في الجامع الصغير لذلك حتى لا يكون وهم التسوية في التعظيم
بين الشيخين لان الكنية للتعظيم وكان محمد مامورا من جهة ابي يوسف بان يذكره باسمه حيث يذكر ابا حنيفة
فعن هذا قالت اشياخنا ينبغي ان من الادب ان لا يدعو بعض الطلبة بعضهم بلفظ مولانا عند استاذهم
احترازا عن التسوية في التعظيم بين الاستاذ والتلميذ قوله وهذا يفيد ما قلنا اي عدم جلوس
ابي حنيفة رضه في اذان المغرب يفيد ان لا جلوس عنده في اذان المغرب ويفيد ايضا كون المؤذن عالما وهو
المستحب لقوله عليه السلام يؤمكم اقرأكم ويؤذن لكم خياركم وفي المغرب وغريب الحديث والفايق عن عمر رضه
لولا الخليفى لاذنت والخليفى الخلافة قوله غداة ليلة التعريس هو ما روي
عن ابي قتادة رضه انه كان مع النبي عليه السلام في غزاة او سرية فلما كان آخر السحر عرسنا فما استيقظنا حتى
ايقظنا حر الشمس فجعل الرجل منا يثب فزعا ودهشا فاستيقظ النبي عليه السلام فامرنا فارتحلنا حتى ارتفعت
الشمس ثم نزلنا فقضى القوم حوائجهم ثم امر بلالا فاذن فصلينا ركعتين ثم اقام فصلينا الغداة وحديث
النبي رك في الصحيح باسناده الى عبد الله بن ابي قتادة عن ابيه قال سرنا مع النبي عليه السلام ليلة فقال بعض القوم
لو عرست بنا يا رسول الله قال اخاف ان تناموا عن الصلوة قال بلال انا اوقظكم فاضطجعوا واسند
بلال ظهره الى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي عليه السلام وقد طلع حاجب الشمس فقال يا بلال اين
ما قلت قال ما القيت على نومة مثلها قط قال ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء
يا بلال قم فاذن الناس بالصلوة فتوضا فلما ارتفعت الشمس وابياضت قام فصلى بالناس جماعة ولانه
دعاء الى الصلوة فلا يسقط في الفائتة كالاقامة والتعريس النزول في آخر الليل قوله وهو حجة على
ان فعو اي قضاء النبي عليه السلام باذان واقامة حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة وايقال قد روي ان
النبي عليه السلام امر بلالا فاقام بدون الاذان لانا نقول العمل بالزيادة اولى لان القصة واحدة على ان ابا نول
ان ابا داود اورد في سننه باسناده الى ابي هريرة في هذا الخبر انه قال قال رسول الله تحولوا عن مكانكم الذي
اصابتكم فيه الغفلة قال فامر بلالا فاذن واقام وصلى قوله لما روينا وهو قضاء النبي عليه السلام صلوة
الفجر غداة ليلة التعريس باذان واقامة وروى الترمذي في جامعه مسندا الى ابن مسعود رضه ان النبي عليه السلام
فاتته يوم الخندق اربع صلوات حتى ذهب ما شاء الله من الليل فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلى الظهر

ذكر مالك في الموطا ان التعريس كان حين قفل النبي عليه السلام من خيبر

الظهر ثم اقام فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء قوله وعن محمد يقام لما بعدها
يعني يكتفي بالاقامة لما بعد الاولى وقال مشايخنا يجوز ان يكون ما روي عن محمد قول علمائنا الثلاثة جميعا وقال
صاحب النخبة حكي عن ابي بكر الرازي انه قال يجوز ان يكون ما قال محمد قولهم جميعا ثم قال والمذكور
في الكتاب محمول على الصلوة الواحدة فيرتفع الخلاف بين اصحابنا قوله فان اذن على غير وضوء
جاز بلا كراهة وهذا ظاهر الرواية ووجهه ان الاذان ذكر شريف يستحب فيه الطهارة والقراءة افضل
من الاذان فاذا جازت بلا طهارة فالاذان اولى وفي رواية الحسن تكره الاذان على غير وضوء لما روى الترمذي
في جامعه مسندا الى النبي عليه السلام قال لا يؤذن الا متوضي رواه ابو هريرة ولرعاية الحال الا يجيب بنفسه وهو معنى قوله
ويروى انه تكره الاذان ايضا قوله لما فيه من الفصل يعني ان الاقامة شرعت متصلة بالشروع
في الصلوة فاذا اقام على غير وضوء لا يمكنه الشروع فيلزم الفصل فتكره وقيل لا تكره لانه احد الاذانين
فالاخر لا يكره بلا وضوء فكذا الاقامة قوله ووجه الفرق على احدى الروايتين اي وجه الفرق بين اذان
الجنب حيث يكره رواية واحدة وبين اذان المحدث حيث لا يكره في رواية ان الاذان له شبه بالصلوة
من حيث انه يشترط له وقت الصلوة واستقبال القبلة ومن حيث الشروع بقوله الله اكبر ومن حيث الترتيب
حتى لو قدم الكلمة بعضها على بعض يعيد الاذان لكنه ليس بصلوة حقيقة وانما هو ذكر فلما ثبت انه اشبهها
بالصلوة قلنا باشتراط الطهارة عن اغلظ الحدثين وهو الجنابة دون اخفهما وهو الحدث الاصغر
قوله اما الاول فلخفة الحدث اراد بالاول عدم اعادة الاذان والاقامة اذا كانا على غير وضوء يعني ان عدم
اعادتهما لخفة الحدث قوله واما الثاني وهو استحباب الاعادة بسبب الجنابة ففيه روايتان
في ظاهر الرواية يستحب والجنب وفي رواية الحسن يجب لا اشبه ان يعاد الاذان فحسب لان تكراره مشروع
في الجملة كما في الجمعة ولم يشرع تكرار الاقامة قوله وكذلك المراة تؤذن عطف على قوله والجنب
احب الي ان يعيد قوله معناه يستحب ان يعاد اي معنى قوله وكذلك المراة تؤذن استحباب الاعادة
ليقع على وجه السنة لانها لا تخلو اما ان رفعت صوتها في الاذان او لا فان رفعت فهو منكر لا يحصل به
الاعلام المسنون لان صوتها عورة وفتنة وان لم ترفع لم يحصل الاعلام اصلا فيستحب في ظاهر الرواية
اعادة اذان اربعة الجنب والمراة والسكران والمعتوه الذي لا يعقل وفي غير رواية الاصول
يجب اذان هؤلاء الاربعة قوله ويعاد في الوقت اي يعاد الاذان في الوقت لو وقع قبله وليس
معناه انه يؤذن قبل الوقت مرة ثم يؤذن في الوقت اخرى واراد باهل الحرمين اهل مكة والمدينة
قوله والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال الخ اي الحجة على ابي يوسف والشافعي واهل الحرمين ما روى ابو داود
في سننه عن زهير بن حرب عن وكيع عن جعفر بن برقان عن شداد مولى عياض بن عامر عن بلال
ان رسول الله عليه السلام قال له لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا وفي حديث ابن عمر رضه ان
بلالا اذن قبل طلوع الفجر فامره النبي عليه السلام ان يرجع فينادي الا ان العبد قد نام وفي المبسوط فكان
بلال يبكي ويطوف حول المدينة ويقول ليت بلالا لم تلده امه وانما قال ذلك لكثرة معاتبة رسول الله عليه السلام
وروي في شرح الآثار مسندا الى سمرة رضه انه قال قال عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال فان في بصره شيئا وفي
حديث ابن مسعود ان النبي عليه السلام قال لا يمنعنكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن بليل ليوقظ نائمكم

اي على نفسه

اي ضعفا

ويرد فاعلم فعلم ان اذان بلال قبل الوقت لم يكن للصلوة ولان الاذان للاعلام لوقت الصلوة فقبل الوقت يكون تجهيلا لا اعلاما فلا يجوز ولان قوله حي على الصلوة لا يخلو اما ان يكون دعاء الى الصلوة الواجبة او الى غير الواجبة فلا يجوز الاول لان الصلوة ليست بواجبة قبل الوقت ولا يجوز الثاني لانه لا اذان لغير الواجبة بالاجماع فعلم ان الاذان قبل الوقت فاسد ولان الانسان لا يجوز ان يدعى الى فعل لا يجوز له مباشرته ولهذا لا يجوز الاذان قبل الوقت في ساير الصلوات وهذا رايته احدا اذن قبل صلوة الفجر وروى عن ابرهيم النخعي عن علقمة رض انه سمع مؤذنا يؤذن قبل الصبح فقال هذا خالف سنة اصحاب محمد عليه السلم لو كان نائما كان خيرا له فاذا طلع الفجر اذن

قوله والمسافر يؤذن ويقيم لقوله عليه السلم لابني ابي مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابي قلابة عن مالك بن الحويرث ان النبي عليه السلم قال له ولصاحب له اذا حضرت الصلوة فاذنا ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما وهكذا اورد في شرح الاقطع حيث قال قال عليه السلم لمالك بن الحويرث ولصاحب له ويجوز ان يسمي هذا الاخوين صاحبا للاخر ويجوز ان يكون كنية الحويرث ابا مليكة ايضا ولكن لفظ مبسوط شمس الائمة ولفظ الجامع الصغير لفخر الاسلام بعد ذكر حديث قال روي ان النبي عليه السلم قال لمالك بن الحويرث ولابن عم له اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما فعلى هذا يجوز تسمية الاثنين ابنين لان ابن العم في قول صاحب الهداية بطريق التغليب على اعتبار ان ابن العم يجوز ان يسمى ابنا لان العم يجوز ان يسمى ابا مجازا او حديث البخاري في الصحيح باسناده الى مالك بن الحويرث قال اتى رجلان النبي عليه السلم يريدان السفر فقال النبي عليه السلم اذا انتما خرجتما فاذنا ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما ذكره في باب الاذان وكذا ذكر الترمذي باسناده الى ابي قلابة عن مالك بن الحويرث قال قدمت على رسول الله عليه السلم انا وابن عم لي فقال لنا اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما والله اعلم

قوله فان تركهما جميعا يكره اي فان ترك المسافر الاذان والاقامة يكره لمخالفة السنة وان ترك الاذان وحده لا يكره لانه لاعلام الغائبين والرفقة حاضرة بخلاف الاقامة فان الرفقة محتاجة اليها لانها اعلام الشروع وبخلاف من صلى في بيته وله مسجد حي يجزيه صلوته بلا اذان واقامة بلا كراهة لان ابن مسعود كان يصلي في بيته بغير اذان ولا اقامة ويقول يجزينا اقامة المقيمين حولنا وعن ابن عمر رض اذا كنت في قرية يؤذن فيها ويقام اجزاك ذلك اماما اذا لم يكن مسجد حي فيكره تركهما كما في السفر وان ترك الاذان وحده فلا يكره قال ابو عبيد في كتاب غريب الحديث في حديث سلمان من صلى بارض قي فاذن واقام الصلوة صلى خلفه من الملائكة ما لا يرى قطراه يركعون بركوعه ويسجدون بسجوده ويؤمنون على دعائه قال القي القفر اي جانبه

باب شروط الصلوة التي تتقدمها

لما ذكر الطهارة وهي شرط الصلوة وذكر الاوقات عقيبها لانها مع كونها اسبابا شروط وذكر الاذان لكونه اعلاما بالاوقات شرع في بقية الشروط والشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو خارج عن ماهية الشيء والركن ما يقوم به الشيء وهو جزء داخل في ماهية الشيء والفرض يجوز اطلاقه على الشرط والركن جميعا الا ترى ان الطهارة شرط الصلوة وهي فريضة لكونها ثابتة بدليل لا شبهة فيه والا ترى ان الركوع ركن الصلوة وهو فرض ايضا لكونه ثابتا بدليل لا شبهة فيه ثم الشرط على ثلثة انواع عقلي كالتقدم للنية وشرعي كالطهارة للصلوة وجعلي كالدخول المعلق به الطلاق فان قلت كيف قال تتقدمها وهذا احتراز عن شرط لا يتقدم قلت هو من الاوصاف المقررة لا المميزة كقولهم حبشي اسود وكافور ابيض لان الحبشي لا يكون الا اسود والكافور لا يكون الا ابيض الا ترى الى قوله تعالى النبيون الذين اسلموا والى قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه والنبي لا يكون الا مسلما والطائر لا يطير الا بجناحيه

قوله يجب على المصلي ان يقدم الطهارة من الاحداث ذكر الاحداث لان قليلها ليس بعفو بخلاف القليل من الانجاس وفيه نظر عندي لان القطرة من الخمر او الدم او البول اذا وقعت في البير تنجس والجنب او المحدث اذا دخل يده في الاناء لا ينجس والاولى ان يقال ليس فيه تقديم لان الواو لمطلق الجمع قوله على ما قدمناه وهو ما ذكره في بيان الطهارة من الحدث الاصغر والاكبر وما ذكره في بيان الطهارة من النجاسة المغلظة والمخففة عن الثوب والبدن والمكان اقول لو لم يورد صاحب الهداية قوله تعالى وثيابك فطهر وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لكان احسن للاختصار لتقدم ذكره في قوله على ما قدمناه وكان من حقه حيث اورد ان يورد الدليل على مجموع ما ادعاه ليكون البيان شافيا ويطابق كذلك بان قوله تعالى وثيابك فطهر دليل تقديم الطهارة من الانجاس وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا دليل تقديم الطهارة من الحدث الاكبر وبقي دليل تقديم الطهارة من الحدث الاصغر لم يذكره وهو آية الوضوء

قوله ويستر عورته بنصب الراء للعطف على قوله ان يقدم قوله اي ما يواري عورتكم عند كل صلوة يعني اريد بالزينة ما يواري العورة وبالمسجد الصلوة بطريق اطلاق اسم الحال على المحل واراد بالطريق اطلاق اسم المحل على الحال الثاني لوجود الاتصال الذاتي بين الحال والمحل وهذا لان اخذ الزينة نفسها وهي عرض محال فاريد محلها وهو الثوب مجازا وكانوا يطوفون عراة ويقولون لا نعبد الله في ثياب اذنبنا فيها فنزلت فان قلت اذا كان نزول الاية في الطواف فكيف يثبت الحكم في الصلوة قلت الاصل عندنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وههنا اللفظ عام لانه قال عند كل مسجد ولم يقل عند المسجد الحرام فيعمل بعمومه قوله وقوله عليه السلم لا صلوة لحائض الا بخمار اي لبالغة وذكر الترمذي في جامعه وابو داود في سننه مسندا الى عايشة رض قالت قال رسول الله عليه السلم لا تقبل صلوة الحائض الا بخمار وانما اورد هذا الحديث للاستدلال على وجوب ستر العورة لان راس المراة الحرة عورة لا يجوز كشفه في الصلوة واراد بالحائض البالغة مجازا لان حقيقتها مهجورة حيث لا يجوز للحائض الصلوة اصلا فصير الى المجاز بطريق اطلاق السبب وهو الحيض على المسبب وهو البلوغ او بطريق اطلاق اسم الملزوم على اللازم وهذا لان الحيض مستلزم للبلوغ دون العكس لان البلوغ يوجد في الرجل ولا حيض ثم جوز علماء البيان اطلاق الملزوم على اللازم مجازا وبالعكس كذا

قوله وبهذا تبين ان السرة ليست من العورة لانه قال ما بين سرته الى ركبته والمفهوم منه ان لا يكون السرة عورة وكذا المفهوم من قوله ما دون سرته قوله وكلمة الى تحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى يعني ان كلمة الى في قوله عليه السلم عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته محمولة على معنى مع لان كلمة الى تجيء بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وانما حملت توفيقا بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلم عورة الرجل ما دون سرته حتى يجاوز

والانجاس ... الطهارة من ... عن الحدث

وكتفيه او عملا بقوله عم الركبة عورة رواه دواه علي رض فان قلت روى عن النبي عم انه قال ما فوق الركبتين
من العورة فدل على ان الركبة ليست بعورة قلت نحن نقول بموجب الحديث ان ما فوق الركبة عورة
لكن التخصيص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه وقد دل الدليل على ان الركبة عورة على ما بينا قوله وبدن
المرأة كلها عورة الا وجهها وكفيها ويروى كله عورة وهذا ظاهر اما التانيث فباعتبار ان
البدن لما اضيف الى المؤنث اخذ حكمه كما في التانيث في قوله تعالى يلتقطه بعض السيارة وكما
في قول الاعشى وتشرق بالقول الذي قد اذعته كما شرقت صدر القناة من الدم وكما قال
جرير لما اتى خبر الزبير تواضعت سور المدينة والجبال الخشع قال المبرد في كتاب
الكامل ومن كلام العرب ذهبت بعض اصابعه والدليل على ان الوجه والكف ليس بعورة قوله تعالى ولا
يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال صاحب الكشاف المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها
ومن الحاجة الى كشف وجهها خصوصا في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر الى المشي في الطرقات
وظهور قدميها وخاصة الفقيرات منهن وهذا معنى قوله الا ما ظهر منها يعني الا ما جرت العادة
والجبلة على ظهوره وهذا معنى قول صاحب الهداية للابتلاء بابدائها اي باظهار العضوين وهما
الوجه والكف وروى ان ام سلمة قالت للنبي عم اتصلي المرأة في درع وخمار ليس عليها ازار فقال نعم اذا
كان الدرع سابغا يغطي قدميها قوله وهذا تنصيص على ان القدم عورة يعني ان لفظ الشيخ
ابي الحسين القدوري في قوله وبدن المرأة الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها نص على ان القدم
عورة لانها ليست بمستثناة قال في شرح الاقطع الصحيح انها عورة لظاهر الخبر وقال صاحب الهداية
ويروى انها ليست بعورة وهو الاصح وجه هذه الرواية ان القدم لا تشتهى مثل ما يشتهى الوجه فاذا لم يكن
الوجه عورة مع كثرة الاشتهاء فيه فالقدم اولى قوله فان صلت وثلث ساقها او ربعها مكشوف
تعيد الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد رح انما ذكر قوله فان بحرف الفاء اشارة الى ان هذه المسئلة وهي مسئلة
الجامع الصغير نزلت على ما قال صاحب الهداية من قوله ويروى ان القدم ليست بعورة وهو الاصح لان
شيئا من الساق اذا انكشف اسفلها لا يخلو عن انكشاف القدم فثبت ان القدم ليست بعورة قال في
الخلاصة وفي الاستحسان للامام السرخسي في رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يباح النظر الى قدميها وعن ابي يوسف
انه يباح النظر الى ذراعيها ايضا اعلم ان الكثير من انكشاف العورة مانع والقليل ليس بمانع والربع وما
فوقه كثير وما دونه قليل عندهما لان الربع قائم مقام الكل في موضع الاحتياط كما في حلق المحرم رأسه
او ربعه يجب عليه الدم وكما في مسح الرأس اذا اكتفى بالربع يجزيه وعند ابي يوسف ما زاد على النصف كثير مانع
للصلوة وما دونه قليل ليس بمانع لان القلة والكثرة من اسماء المقابلة فما لم يكن مقابل الشيء قليلا لا يسمى
كثيرا وهو فيما زاد الانكشاف على النصف وما لم يكن مقابل الشيء كثيرا لا يسمى قليلا وهو فيما اذا لم يزد
الانكشاف على النصف وفي النصف عنه روايتان في رواية يمنع لان مقابله ليس بكثير فيأخذه حكم الكثير
وفي رواية لا يمنع لان مقابله ليس بقليل فيأخذ حكم القليل فخرج عن حد القلة في الاول او انعدم الدخول
في الكثرة في الثاني وهو معنى قوله فاعتبر الخروج عن حد القلة او عدم الدخول في ضده فافهم فان
قلت ما فائدة ذكر الثلث والربع اذا كان مانعا فالثلث اولى قلت المانع هو الكثير لا

القليل والثلث كثير استدلالا بحديث الوصية وهو قوله عم والثلث كثير اما الربع ففي كثرته شك لثبوته بالرأي
وبهذا ذكره بكلمة او وهي للتشكيك او نقول لم يذكر محمد الثلث فيما روى عن ابي حنيفة رح ولهذا
لم يذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير لفظ الثلث لقلة فائدته وكذا لم يذكر الفقيه ابو الليث في الجامع
الصغير لفظ الثلث وقال كلاهما محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في المرأة تصلي وربع ساقها مكشوف
انها تعيد وقال الفقيه روى عن يحيى بن اكثم انه قال سألت محمد بن الحسن فقلت من اين قلتم ان المرأة
اذا صلت وربع ساقها مكشوف لا تجوز صلوتها قال من مسح الرأس وقد قيل ايضا ان الربع يقوم
مقام الكل لان الناظر الى الربع يحكي عن الكل لان الشيء اذا كان له اربع جوانب اذا نظر الناظر اليه فانه
يرى ربعه ويحكي عن الكل كذا قال الفقيه رح قوله والشعر والبطن والفخذ كذلك يعني على هذا
الخلاف يعني ان انكشاف ربع شعر المرأة يكون مانعا للصلوة عندهما وعند ابي يوسف اذا زاد على النصف
يكون مانعا وفي النصف روايتان على ما قلنا وكذا الخلاف في البطن والفخذ على هذا الوجه واذا انكشف
سدس شعرها وسدس بطنها وسدس فخذها يجمع فان كان يبلغ الربع من احد هذه الاعضاء يكون مانعا
عندهما والا فلا وذكر فخر الاسلام في شرح الزيادات لو كان سدس عورتها مكشوفا وسدس ساقها
وسدس فخذها وذلك يبلغ ربع الساق لا تجزيها صلوتها وكذا الحكم لو كان ينكشف من كل ساق
اقل من الربع ولو جمع يبلغ الربع قوله والمراد به النازل من الرأس هو الصحيح اي المراد بالشعر
هو النازل لا استدلالا بما جمع في الاصل بين الرأس والشعر لان المراد من الرأس ما عليه من الشعر
فثبت ان الشعر النازل منه عورة وهو اختيار الشيخ الامام محمد بن الفضل البخاري ره قال فخر الاسلام
وهو الاصح عندنا وقد روى ان الشعر النازل ليس بعورة قوله والعورة الغليظة على هذا الخلاف
اعلم ان العورة على نوعين غليظة وخفيفة والغليظة القبل والدبر والخفيفة غير ذلك من العورة يعني
ان العورة الغليظة ايضا حكمها حكم الخفيفة والخلاف في الكل واحد حتى اذا لم يكن ربع الغليظة مكشوفا
لا يكون مانعا عندهما وعند ابي يوسف اذا لم يكن المكشوف منها زائدا على النصف لا يكون مانعا وبعض
مشايخنا قدروا الغليظة بما زاد على قدر الدرهم احتياطا كما في النجاسة الغليظة وقدروا الخفيفة
بالربع ولا اصح لهذا لاستدلال بمسئلة الزيادات قال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير تكلم الناس
في العورة الغليظة قال بعضهم اذا ظهر منها اكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلوة معه وقال
بعضهم حكم العورة الغليظة والخفيفة سواء فما لم يظهر الربع لا يفسد صلوته وهو على هذا الاختلاف
وذكر عن ابي بكر بن ابي سعيد انه كان يقول بهذا القول ويستدل بمسئلة في كتاب الزيادات فقال لو ان
امرأة صلت وقد ظهر من فخذها السدس ومن ساقها السدس ومن عورتها السدس فلو جمع
ذلك يبلغ مقدار الربع فصلاتها فاسدة فلما جمع بين الساق والفخذ والعورة ثبت ان حكمها سواء
الا يرى ان الشيء اذا كان نجسا بنفسه والماء الذي وقعت فيه النجاسة كان حكمهما سواء فلو اصابا
الثوب اكثر من قدر الدرهم لا تجوز الصلوة معه وان كان احدهما نجسا بنفسه والآخر نجسا بغيره
فكذلك ههنا العورة الغليظة عورة بنفسها وساير الاعضاء عورة الا ان النبي سنة نجاستان غليظة
وخفيفة ثم اتفقنا في ان النجاسة الغليظة لا تجوز الصلوة اذا كانت اكثر من قدر الدرهم وفي

هذا رواية المنتقى ذكره المحبوبي

بعد ما كان يستوي حكمهما انما زاد على قدر الدرهم عورة غليظة

الحقيقة يجوز ما لم يكن كثيرا فاحشا فكذا ذكر ههنا وبه ناخذ الى هنا لفظ الفقيه ابى الليث رح قوله
وهذا هو الصحيح دون الضم اى اعتبار الذكر عضوا على حدة واعتبار الانثيين وهما الخصيان عضوا
على حدة هو الصحيح لان كل واحد يعتبر عضوا على حدة فى الدية فكذا هنا للاحتياط وقال بعضهم الذكر
مع الانثيين عضو واحد جعلهما تبعا للذكر واذن المرأة عضو على حدة وثديها فى حال النهود
تبع للصدر ومتى كبر يعتبر عضوا على حدة والركبة تبع للفخذ على ما هو المختار للفتوى حتى ان ربع
الركبة لو كان مكشوفا لا يمنع الصلوة وكعب المرأة حكمها حكم الركبة وما بين سرة الرجل وعانته
حول جميع البدن عضو على حدة قوله وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة وهذا لان
حكم العورة فى الاناث اغلظ فاذا كان الشيء من الرجال عورة كان من الاناث عورة بالطريق الاولى
وبطنها وظهرها عورة لانهما محل الشهوة وما سوى ذلك من بدنها لا قامة فليس بعورة لما روى ان عمر رض
راى جارية متقنعة فعلاها بالدرة وقال الق عنك الخمار يا دفار اتتشبهين بالحرائر قوله دفار
بالدال المهملة والراء المهملة المكسورة اى يا منتنة وروى عمر رض مر بجارية تباع فضرب يده على
صدرها وقال اشتروا بارك الله لكم ولان الامة محتاجة الى الخروج فى قضاء الحوائج اخذا واعطاء
وتكليف الستر حرج فيوضع عنها قال فى الغريبين المهنة الخدمة بنصب الميم وخفضها خطا قاله
شمر عن مشايخه وقال جار الله فى الفائق عن الاصمعى المهنة بفتح الميم هى الخدمة والابتذال بالمهنة
بكسر الميم وكان القياس لو قيل مثل جلسة وخدمة الا انه جاء على فعلة واحدة قوله فاعتبر
حالها بذوات المحارم فى حق جميع الرجال يعنى يجوز ان ينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والراس
والصدر والساقين والعضدين فكذا يجوز ان ينظر الاجنبى من الامة الى هذه دفعا للحرج قوله
ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة صلى معها ولم يعد انما ذكر بكلمة ما وهى للعموم ليتناول المايعات جميعا وقال
الشافعى رح فى احد قوليه يعيد وفى قول آخر يصلى عريانا وعندنا المسئلة على وجهين فلا يخلو اما ان كان الطاهر
يبلغ ربع الثوب اولا ففى الاول يصلى فيه ولا يجوز الصلوة عريانا لان نجاسة ربع الثوب تقوم مقام الكل
فى حالة الاختيار حيث لا يجوز الصلوة فكذا طهارة ربع الثوب ينبغى ان تقوم مقام الكل فى حالة الاضطرار
وكذا الحكم فى الثانى عند محمد لان فى الصلوة فيه يلزم ترك فرض واحد وهو ازالة النجاسة وفى الصلوة
عريانا ترك الفروض وهى ستر العورة والقيام والركوع والسجود ولان الستر اقوى لوجوبه فى الصلوة
وغيرها بخلاف النجاسة حيث لا يلزم ازالتها الا للصلوة ولهذا اذا طاف عريانا يلزمه دم ولا يلزم
اذا طاف بثوب نجس وعند ابى حنيفة وابى يوسف هو مخير بين الصلوة عريانا وبين الصلوة فيه لان كل واحد
من ستر العورة وازالة النجاسة شرط للصلوة كالآخر فلا مزية لاحدهما على الآخر فيكون مخيرا بين
الامرين قوله ويستويان فى حق المقدار اى يستوى العورة والنجاسة فى حق المقدار
بيانه ان فى كل منهما غليظة وخفيفة وكل قدر يمنع من النجاسة يمنع من العورة وكل قدر لا يمنع من
النجاسة لا يمنع منها فاذا استويا فى حق المقدار يستويان فى حكم الصلوة فيكون مخيرا ان شاء صلى
عاريا وان شاء صلى بذلك قوله وترك الشيء الى خلف لا يكون تركا هذا جواب عما قال محمد ان فى
الصلوة عاريا ترك الفروض يعنى لا نسلم ان فيها تركا لها لوجود الخلف وهو الايماء قوله ولا

ولا افضلية انما ذكر هذا بيانا للدليل على قوله وهو لا افضل بيانه ان الصلوة فى ذلك الثوب انما صارت افضل لان
ستر العورة لا يختص بالصلوة وحيث يجب سترها فى غيرها ايضا والطهارة تختص بالصلوة لعدم وجوبها
فى غير الصلوة فكانت رعاية ما كان واجبا دايما اولى مما كان واجبا فى حال دون حال قوله ومن لم يجد
ثوبا صلى عريانا قاعدا يومى بالركوع والسجود اى لم يجد ثوبا اصلا لا طاهرا ولا نجسا لان حكم الثوب النجس قد
مر والقعود فى معنى العارى ونفسير القعود وعن ركن الاسلام على السغدى بان يمد رجليه نحو القبلة ليكون
اقرب الى الستر قال فى شرح الاقطع قال زفر يصلى جالسا يوما وبه قال الشافعى وان صلى قائما يركع ويسجد اجزاه
عندنا الا ان القعود افضل لكونه اكد لوجوبه فى الصلوة وغيرها لحق الله وحق العباد ولا اركان
لا خلف لها وهو ان الستر لا خلف له فيكون تركا لا الى خلف والاركان تفوت الى خلف وهو الايماء والترك الى خلف
كلا ترك فان قلت ينبغى ان لا يجوز الصلوة قائما لما قلت فى دليل الافضلية قلت فى حق
فساد الصلوة كل واحد من ترك الركن وترك الستر على السواء حالة الاختيار فلا مزية لاحدهما على الآخر
فيميل الى اى الوجهين شاء وما روى فى المبسوط عن ابن عباس وابن عمر قالا العارى يصلى قاعدا بالايماء فذلك
بيان للافضلية بدليل ما قلنا قوله الا ان الاول افضل وهو الصلوة قاعدا بالايماء قوله لا الى خلف
اى الستر قوله وينوى الصلوة التى يدخل فيها بنية لا يفصل بينها وبين التحريمة بعمل ولا اصل فيه
قوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص فى العبادة لا تكون الا ان تكون العبادة
له وذلك لا يكون الا بالنية وقوله عم انما الاعمال بالنيات وعمل الصلوة لا يكون الا بالنية لان ابتداء الصلوة بالقيام
وهو يوجد كثيرا لا عبادة فاحتيج الى النية المميزة للعبادة عن العادة فاشترطت النية قوله
والمتقدم على التكبير كالقائم عنده اى الفصل المتقدم على التكبير كالموجود عند التكبير اذا لم يوجد ما يقطعه وهو عمل
المنافى للصلوة مثل ان ينوى فيشتغل بالخطب مثلا قوله ولا معتبر بالمتاخرة منها بعده وفى بعض
النسخ لم يذكر عنه اى لا معتبر بالمتاخرة من النية عن التكبير ومعناه على ما روى فى بعض النسخ لا معتبر بالنية
المتاخرة عن التحريمة فعلى الاول جعل المتاخرة صفة مطلقة تبينها بقوله منها وانما لم يعتبر النية المتاخرة لما
قلنا من دليل اشتراط النية وكان القياس هو فى الصوم ايضا الا ان فيه جوزت للضرورة لان قران النية
بوقت انفجار الصبح فيه حرج عظيم لكونه وقت نوم وغفلة بخلاف الصلوة فان الشروع فيها فى حال اليقظة
فبقى الحكم على القياس وهو ان يكون النية مقارنة بالشروع وحكى عن الشيخ ابى الحسن الكرخى انه يجوز النية
المتاخرة فى الصلوة ايضا واختلفوا على قوله قيل الى القعود وقيل الى الركوع وقيل الى ان يرفع راسه من
الركوع قوله والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلى وهو المروى عن محمد بن سلمة قال ان كان بحال لو
سئل عند الشروع اى صلوة يصلى يجيب على البديهة فهى نية تامة ولو احتاج الى التامل لا يجوز والشرط
علم القلب لكون النية عمل القلب فعل اللسان ترجمة عنه ذكره قوله ولا معتبر به اى لا معتبر بالذكر
باللسان يعنى وجوده وعدمه سواء فى حق جواز الصلوة ولا يتوقف الجواز عليه لو وجدت نية
القلب وانه يحسن الذكر باللسان لاجتماع العزيمة به قوله ثم ان كانت الصلوة نفلا الخ اعلم
ان الصلوة لا يخلو اما ان كانت فرضا او غير ذلك ففى الفرض يحتاج الى التعيين لتزاحم الفروض اداء وقضاء
فيقول نويت ظهر اليوم او عصر اليوم او فرض الوقت او ظهر الوقت فان نوى الظهر لا غير

الجمعة
لا يجوز لاحتمال ان يكون ظهر اليوم وظهر يوم آخر وكذا لا يجوز في الجمعة اذا نوى فرض الوقت بل يجب عليه نية صلوة الجمعة
وعند البعض فيه انه يحتاج مع نية التعيين الى نية الفرض وهو ضعيف لانه في ضمن التعيين يحصل الفرض اما
النفل فيجوز بنية مطلقة بان قال نويت ان اصلي وكذا التراويح وسائر السنن عند عامة المشايخ لان اصل
النية انما اشترط ليصير الفعل قربة ولا تزاحم هنا لتعيين النفل لكونه ادنى والسنة نفل ايضا لكونها
زيادة عبادة شرعت لتكميل الفرايض ولا يشترط نية اعداد الركعات وكذا لا يشترط نية الكعبة وهو الصحيح
لكن نية القبلة افضل ونية المحراب ومقام ابرهيم لا يجوز الا اذا نوى المقام جهة الكعبة قوله وان
كان مقتديا الخ اعلم ان المقتدي يحتاج الى نيتين نية الصلوة ونية المتابعة اما نية الصلوة فلما قلنا في
المنفرد واما نية المتابعة فلان فساد صلوته يلزم من فساد صلوة امامه وضرر الفساد لا يجوز ان
يلحقه بدون التزامه فيشترط نية المتابعة ثم اذا نوى صلوة الامام هل يجزيه قال في الخلاصة لا يجزيه
وقال في شرح الطحاوي اجزاه وقام مقام النيتين وعن بعض المشايخ خواهرزاده يقول شرعت في صلاة الامام
وقيل يزيد على هذا واقتديت به وقيل يحتاج المقتدي الى اربعة اشياء نية الصلوة وتعيينها ونية الاقتداء
ونية القبلة والصحيح ما ذكرنا اولا قوله ويستقبل القبلة في الصلوة الخ اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بعد قدوم
كذا ذكره البخاري
المدينة يصلي نحو بيت المقدس ستة عشر او سبعة عشر شهرا وكان يتوقع من ربه ان يحوله الى الكعبة لانها قبلة
ابيه ابرهيم وادعى للعرب الى الايمان لانها مفخرتهم ومزارهم ومطافهم ثم وجه الى الكعبة حيث نزل
فول وجهك شطر المسجد الحرام اي تلقاءه وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره اي وحيثما كنتم في بر او بحر
واردتم الصلوة فولوا وجوهكم تلقاءه اي في جهته وسمته ثم من كان مشاهدا للكعبة يفترض عليه
اصابة عينها ومن كان غائبا عنها ففرضه اصابة الجهة لان الطاعة بحسب الطاقة وهذا هو الصحيح وعن بعضهم
انه يجب اصابة عين الكعبة بالاجتهاد في حالة البعد ايضا وذكر المسجد الحرام في القرآن دون الكعبة دليل
على ان الواجب مراعاة الجهة دون العين وعن بعض مشايخنا ان الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام و
المسجد قبلة من يصلي في مكة ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة العالم قوله ومن كان خائفا
كما في صلوة الخوف
يصلي الى اي جهة قدر اي من خاف العدو او السبع او الغرق بان بقي على لوح بعد انكسار السفينة يجوز
له ان يصلي الى اي جهة قدر لانه لما جاز التوجه الى اي جهة قدر للمشتبه عليه القبلة بسبب العذر
جاز للخائف كذلك لوجود العذر فيه روي ان قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فهناك
قبلة الله وجهته التي امركم بالتوجه اليها نزل في قوم اشتبهت عليهم القبلة في السفر فصلوا الى انحاء
مختلفة بالتحري فلما قدموا سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا عن عطاء وعن ابن عمر انها نزلت في صلوة المسافر على
الراحلة وقيل معناه فاينما تولوا وجوهكم للدعاء والذكر ولم يرد الصلوة قوله فان اشتبهت
عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله اجتهد وصلى انما قيد بالاشتباه لانه لو لم يشتبه لا يجوز صلوته الى جهة
التحري بل يجب التوجه الى جهة الكعبة وانما قيد بعدم من يسأله عنه لانه اذا كان عنده من يسأله
لا يجوز صلوته بالتحري ويجب عليه الاستخبار وانما قيد بالحضرة اشارة الى انه لا يجب عليه ان يطلب من
يسأله وانما قيد بقوله اجتهد وصلى لانه اذا صلى بدون الاجتهاد لا يجوز صلوته حتى روي عن ابي حنيفة
انه يكفر لاستخفافه بالدين قال في النوازل رجل صلى الى غير القبلة متعمدا فوافق ذلك الكعبة قال ابو حنيفة هو كافر

كافر وقال ابو يوسف جازت صلوته قال الفقيه ابو الليث القول ما قاله ابو حنيفة ان كان فعل ذلك على وجه الاعتقاد وانما جازت
صلوته بالاجتهاد لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ولان العمل بالدليل الراجح واجب وهو غلبة الظن عند انعدام
دليل فوقه والخبر فوق الاجتهاد فاذا كان المخبر من اهل ذلك الموضع واذا كانا مسافرين لا يلتفت الى
الخبر قال في التحفة اذا كان في المفازة والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري
لان هذا فوق التحري قوله وقال الشافعي يعيدها اذا استدبر انما قيد به لان في التيامن
والتياسر لا يعيد اتفاقا وقاس على ما اذا تحرى بين ثوبين احدهما نجس والآخر طاهر فصلى ثم تبين انه صلى
في النجس يعيد اتفاقا قلنا انه مأمور بالتوجه الى جهة التحري عند الاشتباه وقد اتى بما امر به ولم يؤمر
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث صلوا الى انحاء مختلفة ثم علموا بخطائهم وقياسه على الثوب فاسد لانه مأمور با
لصلوة في ثوب طاهر ولم يوجد بخلاف مسئلتنا فان المأمور به وجد لان القبلة هي جهة التحري عند الاشتباه
لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فصار كما اذا نسي من ديار قوله وان علم ذلك في الصلوة
استدار الى القبلة يعني ان علم خطاءه في الصلوة استدار الى القبلة بلا استيناف كما فعل اهل قباء حيث
بلغهم نسخ القبلة في صلوة الفجر واستداروا اليها فاستحسنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا ان تحول رأيه الى جهة اخرى
توجه اليها لان العمل بالاجتهاد واجب اذا لم يوجد دليل فوقه فلا ينقض ما قبله لان دليل الاجتهاد
بمنزلة دليل النسخ واثر النسخ يظهر في المستقبل لا في الماضي فكذا الاجتهاد قيل يستدير من الجانب
الايمن لا من الايسر فينبغي ان يكون ذلك على وجه الاستحسان لا الوجوب وقباء بالضم والمد من قرى
المدينة ينون ولا ينون كذا في المغرب وقال ابو علي احمد بن القيم في كتاب الممدود والمقصور
في قباء قال ... من العرب من يصرفه ويجعله مذكرا ومنهم من يؤنثه فلا يصرفه وذكر في شرح
الاقطع عن ابن رستم عن محمد رح فيمن اجتهد بمكة فبان له الخطاء انه لا اعادة عليه ثم قال وهو الاقيس
قوله ولا يعلمون ما صنع الامام اجزاهم لا يقال يجوز ان يعلموا حال الامام بصوته انهم في صلوة الليل
حيث قال في ليلة مظلمة لانا نقول يحتمل ان يكون الصلوة قضاء وترك الامام الجهر نسيانا
او يحتمل انهم عرفوا امامهم بصوته انه قدامهم لكنهم لم يميزوا من صوته الى اي جهة توجه قوله
ومن علم منهم اي من القوم والله اعلم

باب صفة الصلوة

لما فرغ عن ذكر الشروط والاسباب شرع في ما هو المقصود من ذكرها وهو الصلوة اعلم ان الصفة مصدر
قولك وصفت الشيء كالوصف سواء عند اهل اللغة وهو المذكور في الصحاح وبينهما فرق عند اصحابنا المتكلمين
على ما نقل عنهم اي المعنى القائم بالشيء وهو ان الوصف قائم بالواصف والصفة قائمة بالموصوف وعند المعتزلة و
الاشعرية هما مترادفان فان قلت الصفة عرض فكذا الصلوة ولا يجوز قيام العرض بالعرض
فكيف قال المصنف صفة الصلوة قلت لا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض وعند البعض يجوز ذلك
بدليل صحة قولهم سرعة الحركة وبطء الحركة ولئن سلمنا انه لا يجوز على ما هو المذهب المختار ولكن لا نم
انه من باب قيام العرض بالعرض لجواز ان يريد المصنف بالصفة الوصف على طريق اضافة المصدر
الى المفعول ولئن سلمنا ان المصنف اراد بالصفة ما قام بالموصوف لكن لا نم قيام العرض بالعرض ايضا
لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد والبطلان والفسخ والاقالة

الثلاثة

الى غير ذلك قوله فرايض الصلوة ستة وفي بعض النسخ ستة وهو الذي يقتضيه كلام العرب لان تانيث العدد
الى العشرة من ثلاثة انما يثبت في اسماء الاشياء فيقال للمذكر بتاء التانيث وللمؤنث بدون التاء فتقول ثلاثة رجال وثلث
نسوة وعشرة رجال وعشر نسوة اما قوله ستة فعلى تاويل الفرايض بمعنى الفروض وتانيث المذكر وتذكير المؤنث
يجوز بالتاويل الاول كقوله سائل بني اسد ما هذه الصوت على تاويل الصوت بالصيحة والثاني كقوله
والارض انقذ ابقالها ولم يقل ابقلت لتاويل الارض بالمكان وانما قال فرائض الصلوة ولم يقل اركان الصلوة
لان الفرض اعم من ان يكون ركنا او شرطا لما قلنا فلو قال اركان الصلوة خرج منها التحريمة على قول عامة
المشايخ لانها على اختيارهم شرط لا ركن ونقل عن فخر الاسلام انها ركن وكذلك اختلف المشايخ في ركنية القعدة
الاخيرة لا يقال كان ينبغي ان يكون الفرايض سبعا لان الخروج عن الصلوة بفعل المصلي فرض
لانا نقول اراد بها الفرائض التي اتفق فيها اصحابنا الثلاثة او نقول الخروج عن الصلوة بفعل
المصلي ليس بفرض عند ابي حنيفة ايضا على ما نقل عن الكرخي والمصنف اي القدوري اختاره وسيجي
بيانه في باب الحدث ان شاء الله قوله التحريمة لقوله تعالى وربك فكبر والمراد به تكبيرة الافتتاح اي
المراد بقوله تعالى وربك فكبر تكبيرة الافتتاح بالنقل عن ائمة التفسير وقيل معناه واختص ربك بالتكبير وهو
الوصف بالكبرياء وقيل قل الله اكبر وروي انه لما نزلت قال رسول الله عليه السلام الله اكبر فكبرت خديجة ايضا وفرحت
الله اكبر لا للصلوة ليس بواجب فيحمل على تكبيرة الافتتاح عملا بمقتضى مطلق الامر ويدل عليه قوله عليه السلام مفتاح
الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم رواه علي رض في السنن وانما سميت تكبيرة الافتتاح
تحريمة لان بها يحرم الاشياء المباحة خارج الصلوة مثل الاكل والشرب وكلام الناس الى غير ذلك
ولهذا سمي التسليم تحليلا لان به تحل تلك الاشياء المحرمة في الصلوة وايراد التحريمة وان كانت شرطا
على ما هو الاصح عند ذكر الاركان لما انها تتصل بالصلوة بحيث لا ينفك عنها وليست كسائر الشروط
قوله والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين والقنوت الطاعة قوله والقراءة
لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ووجه الاستدلال به ان الامر بالقراءة لا يخ اما ان يكون المراد به خارج
الصلوة او داخل الصلوة او كليهما فلا يجوز الاول لان القراءة خارج الصلوة ليست بواجبة بالاجماع
ومطلق الامر للوجوب على ما عرف في الاصول وكذا الثالث لانتفاء ارادة الخارج على ما قلنا فتعين الثاني
ثم القراءة المامور بها هي قراءة ما تيسر من القرآن وهي اعم من ان يكون فاتحة او غيرها فلا
يشترط قراءة الفاتحة للجواز لان مطلق القراءة كما يوجد في ضمن الفاتحة يوجد في ضمن ساير السور
وعن ابي بكر الاصم في شرح الطحاوي ان القراءة ليست بفرض في الصلوة وما قول هذا القول في الاصم خرق
للاجماع فلا يتبع وستعرف في فصل القراءة كون القراءة فرضا في جميع الركعات او بعضها ان شاء الله
قوله والركوع والسجود قيل كان الناس اول ما اسلموا يسجدون بلا ركوع ويركعون بلا سجود
فامروا ان يكون صلوتهم بركوع وسجود بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا
ربكم اي اقصدوا بعبادة ربكم في ركوعكم وسجودكم وجه الله كذا ذكر في الكشاف قوله علق التمام
بالفعل قرأ او لم يقرأ اي علق تمام الصلوة بفعل القعدة قرأ التشهد او لم يقرأ بيانه
انه عليه السلام قال اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك وكلمة او لاحد الشيئين فيكون تمام

تمام الصلوة معلقا باحدهما من قراءة التشهد او فعل القعدة لكن قراءة التشهد ليست بمشروعة في غير القعدة
فصار فعل القعدة مرادا على تقدير القراءة ايضا فثبت تعليق الصلوة بالفعل على كلا التقديرين فكان معناه
اي قولنا اذا قلت هذا القول اي التشهد وانت قاعد او فعلت هذا الفعل اي قعدت قدر التشهد فقد
تمت صلوتك ثم لما ثبت تعليق تمام الصلوة بفعل القعدة افترض فعلها لما ان المعلق معدوم قبل
وجود المعلق به فان قلت كيف يثبت الفرضية بخبر الواحد وفيه شبهة والفرض ما ثبت بدليل لا
شبهة فيه قلت قوله تعالى واقيموا الصلوة مجمل وخبر الواحد يصلح ان يكون مبينا لما هو المراد من
مجمل الكتاب فبعد ما التحق خبر الواحد بالكتاب بيانا له صار الفرض ثابتا بالكتاب لا بخبر الواحد ووجه
الاجمال ان تمام الصلوة في اي وقت هو لم يكن معلوما فتبين بالخبر انما تقرر به بقدر التشهد فيما روي
عن علي رض انه قال اذا رفع الرجل راسه من آخر سجدة وقعد قدر التشهد فقد تمت صلوته وهذا من
المقدرات فيعتبر فيه التوقيف قوله وما سوى ذلك فهو سنة اي وما سوى ما ذكرنا من الفرايض
الستة فهو سنة قوله اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة الخ والمراد بالواجب ما
تجوز الصلوة بدونه وتجب سجود السهو بتركه والسنة ما واظب عليه رسول الله عليه السلام مع وجود الترك في
الجملة كالثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود والادب ما فعله رسول الله ولم يواظب كالزيادة
على الثلث في تسبيحات الركوع والسجود قوله ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا اراد به السجود
لانه شرع مكررا في كل ركعة ومراعاة الترتيب فيه واجبة لا فريضة حتى اذا ترك سجدة من الركعة الاولى
لا تفسد صلوته ويجوز قضاؤه في الثانية بخلاف ما لم يشرع مكررا كالركوع فانه اذا تركه في ركعة لا
يعتد بتلك الركعة اصلا قوله وبهذا يجب سجدتا السهو بتركه هذا هو الصحيح هذا احتراز عن الوجوب
قراءة الفاتحة وضم السورة وغيرهما من الاشياء التي ذكرها في المتن بيانه ان سجود السهو لا يجب الا
بترك الواجب ووجوب السجود بترك هذه الاشياء سهوا دليل على انها واجبة وانما قال هذا هو الصحيح اي
وجوب سجود السهو بترك كل واحد من الاشياء المذكورة هو الصحيح احترازا عما ذكر في المبسوط من
جواب القياس في تكبيرات العيدين والقنوت اذا تركها لا يجب سجود السهو وكذا القياس في قراءة التشهد
في القعدة الاولى لما انها اذكار ومبنى الصلوة على الافعال فلا يدخل كثير نقصان وفي الا
ستحسان يجب سجود السهو لانها تضاف الى الصلوة حيث يقال تكبيرات العيد وقنوت الوتر وتشهد
الصلوة فاذن تحصل النقصان بتركها فيجبر بالسجود وثناء الافتتاح لا يضاف الى الصلوة فا
ن قلت كيف لم يذكر صاحب الهداية من جملة الواجبات قراءة التشهد في القعدة الاولى وهي واجبة
على ما اختاره في باب سجود السهو قلت هذا لا يرد عليه لانه ما اراد حصر الواجبات بل اراد بعضها
فعلى البيان فمن الاسم او نقول اراد المصنف ذكر الواجبات التي اتفق عليها اصحابنا وفي قراءة التشهد
في القعدة الاولى اختلاف فذهب بعض الى ابي جعفر الاستروشني انها سنة وكذا الطمانينة في الركوع والسجود
فيها اختلاف فعند الكرخي واجبة وعند الجرجاني سنة وسيجي ذكرها في هذا الباب ان شاء الله قوله
وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة اي تسمية الواجبات سنة في كتاب القدوري في
قوله وما سوى ذلك سنة لاجل ان الشان ثبت وجوب هذه الاشياء بالسنة يعني بطريق اطلاق

الفرض بخبر الواحد ما لم يكن مبينا لمجمل الكتاب [illegible] لا للكتاب

اسم السبب على المسبب مجازا فان قلت سلمنا ان اطلاق اسم السنة على الواجب مجاز لكن يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو لا يجوز بيانه ان لفظ السنة اذا اريد به السنة يكون حقيقة واذا اريد به الواجب يكون مجازا
وههنا اراد صاحب القدوري بقوله وما سوى ذلك فهو سنة الواجب والسنة جميعا لانه لم يرد به الواجب وحده
او السنة وحدها فما الجواب وقد سكت عنه الشراح قلت قد امضينا في التبيين ان الجمع بين الحقيقة
والمجاز في محلين مختلفين يجوز على مذهب بعض العراقيين من اصحابنا وقد اختاره الشيخ ابو الحسين القدوري
منهم فلا يرد عليه هذا السؤال واما صاحب الهداية فقد تبعه وذكر لفظه كما ذكره لانه شارح لكتابه فلا يرد عليه
السؤال ايضا قوله واذا شرع في الصلوة كبر اي اذا اراد الشروع فيها كبر وانما اولنا هكذا لان الشروع لا يكون
الا بعد التكبير وهذا كقوله اذا طعمت فابتدأ بالميمنة اي اذا اردت الطعم فان قلت
صحيح من مذهب علمائنا في الاصول ان استعارة المسبب للسبب لا يجوز وبالعكس يجوز فكيف جاز ههنا
استعارة المسبب وهو الشروع للسبب وهو ارادة الشروع قلت انما لا يجوز استعارة المسبب
للسبب اذا لم يكن المسبب خاصا بذلك السبب اما اذا اختص به فيجوز لانه يصير السبب والمسبب بمنزلة العلة
والمعلول فيجوز حينئذ الاستعارة من كلا الجانبين والشروع في الصلوة مختص بالارادة لا يكون بدونها فجاز
ارادة الارادة منه مجازا قوله لما تلونا اراد به قوله تعالى وربك فكبر وقد بيناه قوله وهو شرط
عندنا اي تكبير الشروع شرط عندنا خلافا للشافعي فانه عنده ركن بدليل اشتراط الشرائط المشروطة لاجل
الصلوة لاجله مثل استقبال القبلة وستر العورة والطهارة والنية والوقت ولنا قوله تعالى وذكر اسم
ربه فصلى وجه التمسك ان الله تعالى عطف الصلوة على ذكر اسمه والعطف مقتضى المغايرة والركن جزء
داخل في ماهية الشي والجزء الداخل في الماهية لا يكون مغايرا لذلك الشي فعلم بهذا ان تكبيرة الافتتاح ليست
من اركان الصلوة والمراد من الذكر المذكور تكبيرة الافتتاح اذ ليس ثمة ذكر متصل بالصلوة غير تكبيرة الا
فتتاح والفاء للوصل والتعقيب اما الشرائط المذكورة فلا نسلم انها شرطت لاجل التحريمة بل اشترطت
لاجل القيام الذي لا يكون الا بعد التحريمة وهذا معنى قوله ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام
قوله ولهذا لا يتكرر اي ولاجل ان تكبير الشروع شرط لا يتكرر كما لا يتكرر الطهارة وهي شرط وكذا
النية فلو كان ركنا لتكرر كسائر الاركان مثل الركوع والسجود لا يقال القراءة ركن عندكم
ولا يشترط تكرارها عندكم لانا نقول لا نسلم انها متكررة ايضا بدليل افتراضها عندنا في
الركعة الثانية كما في الاولى في الفرض وفي غيره في كل الركعات وثمرة الخلاف تظهر في اداء النفل بتحريمة
الفرض فعندنا يجوز وعنده لا حتى اذا قام الى النفل بلا تحريمة مبتدأة بعد اداء اركان الفرض فهذا لان
الشرط يشترط وجوده كيف ما كان لا قصدا وههنا قد وجد ولم يوجد ما يبطله من التحليل فصح شروعه به
في النفل كما اذا توضأ للظهر يجوز له ان يصلي بذلك الوضوء العصر وان لم يوجد لاجل العصر قصدا
ثم اعلم ان مذهب الشيخ ابي بكر الاصم هو صحة الشروع في الصلوة بمجرد النية بلا اشتراط التكبير لان
مبنى الصلوة على الافعال لا على الاذكار بدليل وجوبها على من قدر على الافعال دون الاقوال وعدم وجوبها
في العكس لكن هذا ضعيف لان مجرد النية لا يسمى تكبيرا ولا ذكرا لاسم الرب وقد قال تعالى وربك فكبر وقال
وذكر اسم ربه فصلى وقال عليه السلام تحريمها التكبير ولم يقل تحريمها النية وقال عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى

حتى يضع الطهور مواضعه ويستقبل القبلة ويقول الله اكبر قوله وهو سنة اي رفع اليدين سنة لان النبي عليه السلام علم
الاعرابي واجبات الصلوة ولم يذكر رفع اليدين قوله وهذا اللفظ يشير الى اشتراط المقارنة اي لفظ القدوري
في قوله ويرفع يديه مع التكبير يشير الى اشتراط مقارنة الرفع مع التكبير لان كلمة مع للقران واشتراط المقارنة مروي
عن ابي يوسف محكي عن ابي جعفر الطحاوي والمروي عبارة عن القول والمحكي عبارة عن الفعل اعني ان ابا يوسف
كان يقول كذلك فيما روي عنه وان الطحاوي كان يفعل كذلك فيما حكي عنه وما عليه عامة علمائنا فهو ان يرفع
قبل التكبير قيل هو الاصح لان فعل الرفع نفي الكبرياء عما سوى الله تعالى والنفي مقدم على الاثبات في كلمة التوحيد
فينبغي ان يكون هنا كذلك ويجاب عنه لابي يوسف بان التقدم في كلمة التوحيد ضرورة لانه لا يمكن التكلم بالنفي والاثبات
معا بخلاف ما نحن فيه فان النفي بالفعل والاثبات بالقول فيمكن القران وقيل الحكمة في رفع اليدين الاشارة
به الى نبذ ما سوى الله تعالى وراء ظهره كانه يشير بيده اليمنى الى الاخرة وباليسرى الى الدنيا قائلا بلسان حاله
نبذت ما سوى الله تعالى الدنيا والاخرة وراء ظهري واعرضت عنهما واقبلت الى عبادة الله عز وجل والله اكبر
اي هو اعظم من ان يؤدى حقه بهذا المقدار قوله ويرفع حتى يحاذي بابهاميه شحمة اذنيه وهذا لما
روي عن وائل بن حجر ان النبي عليه السلام كان يرفع يديه حتى يحاذي اذنيه وروى البراء بن عازب حذاء اذنيه وروى
الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى ابن ابي ليلى عن البراء بن عازب قال كان النبي عليه السلام اذا كبر لافتتاح الصلوة رفع
يديه حتى يكون ابهاماه قريبا من شحمتي اذنيه وفيه ايضا باسناده الى عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر
قال رايت النبي عليه السلام حين يكبر للصلوة رفع يديه حيال اذنيه وقال انس كان النبي عليه السلام اذا كبر رفع يديه ولم يجاوز
اذنيه وبهذا تبين ضعف قول ... في رفع اليدين الى المنكبين وضعف قول طاوس في رفع اليدين
الى فوق الراس قوله والشافعي ... ما جاء في حديث ابن عمر رضه قال رايت رسول الله اذا افتتح الصلوة رفع
يديه حتى يحاذي منكبيه لانا نقول كان ذلك لعذر البرد بدليل ما قال وائل رض قدمت عليهم في
العام الثاني فوجدتهم يرفعون ايديهم في الاكسية من البرد وهو معنى قول صاحب الهداية وما رواه يحمل
على حالة العذر اي ما رواه الشافعي ثم كيفية الرفع كما قال الفقيه ابو جعفر ... القبض ولا اصابعه
ولا يضمها ضما فاذا ان وقت التكبير ينشر اصابعه ولا يفرج بين اصابعه كل التفريج ولا يضمها كل الضم والذي
يفرج اصابعه كل التفريج في الركوع ويضم كل الضم في السجود وقال الطحاوي في مختصره ويرفع يديه حذو اذنيه
ناشرا الاصابع قوله وعلى هذا تكبيرة القنوت والاعياد والجنازة يعني على هذا الخلاف هذه
التكبيرات حيث يرفع يديه الى شحمتي اذنيه عندنا والى المنكبين عنده لكن عندنا لا يرفع اليدين في الجنازة
الا في التكبيرة الاولى قوله ولان رفع اليد للاعلام للاصم يعني ان الاصم لا يسمع تكبير الامام والبعيد
شروعه فيكون في رفع اليد الحكمة اعلامه بالشروع ايضا فيكون ما قلناه من الرفع اولى بهذا المعنى
قوله وهو الصحيح لانه استر لها قال صاحب التحفة لم يذكر في ظاهر الرواية حكم المرأة ثم قال
وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انها ترفع يديها حذاء اذنيها كالرجل لان كفيها ليسا بعورة وروى
محمد بن مقاتل عن اصحابنا انها ترفع يديها حذاء منكبيها وقول صاحب الهداية هو الصحيح احتراز
عن رواية الحسن قوله فان قال بدل التكبير الخ قال الشيخ ابو الحسن الكرخي في مختصره
ويجوز افتتاح الصلوة بالتكبير والتهليل والتسبيح والثناء على الله عز وجل اي ذكر فعل اجزاه

الصلوة وان يفتتح بالتكبير اولى لانه السنة وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف لا يجزيه
غير التكبير اذا كان يحسنه الى هنا لفظ الكرخي اعلم ان الشروع في الصلوة يجوز بكل اسم من اسمائه تعالى
عند ابي حنيفة ومحمد رح مثل قوله الله اكبر او الرحمن اعظم وما يشابه ذلك وعند ابي يوسف لا يجوز
الا بلفظ التكبير معرفا ومنكرا وهي اربعة الفاظ على ما نقل عن شمس الائمة الله اكبر الله الاكبر الله الكبير الله
الكبير وعلى ما نقل عن فخر الاسلام ثلاثة الفاظ وقد صرح صاحب التحفة ان الشروع في الصلوة عند ابي يوسف
لا يصح الا بثلاثة الفاظ ولم يذكر الله الكبير الا اذا كان لا يحسن التكبير فيصح بغير لفظ التكبير كما هو عندهما
وعند ان قوله لا يصح الا بقوله الله اكبر او الاكبر ولو قال الاكبر الله فالنص انه لا يجوز كذا في وسيطه وعند
مالك لا يصح الا بقوله الله اكبر لما ذكرنا اعتبارا للتوقيف وللشافعي فيه ان المعرف ابلغ في الثناء مجاز كالمنكر
ولابي يوسف ان لفظ افعل التفضيل في صفاته تعالى كالفعيل لانه لا يراد بالافعل اثبات الزيادة بعد الاشتراك
في اصل المعنى كما يراد ذلك في قولك زيد افضل من عمرو فلما كان هكذا كان افعل في صفاته كذكره وهو جائز
الفعيل اتضاه وقيل قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وذكر اسمه اعم من ان يكون باسم الله او باسم الرحمن
فكان الرحمن اعظم كما جاز الله اكبر لانهما في كونهما ذكرا سواء فان قلت لا نسلم انهما سواء قلت
انه نص على انهما سواء قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى على ان المراد
ان الذاكر باسم الرحمن يبتغي ذكر الله لا غيره كما اذا ذكره باسم الله فعلم بذلك انهما سواء فان قلت
قال الله تعالى وربك فكبر وهو يقتضي ان لا يجوز الا بلفظ التكبير وقد صح في الاصول ان من جملة شروط القياس
ان لا يتغير حكم النص بعد التعليل فكيف غير نحوه قلت لانه انما يقتضي ان لا يجوز الا بلفظ التكبير لان
المامور به في النص هو التكبير ومعناه التعظيم لغة وتعظيمه كما يحصل اذا قيل الله اكبر يحصل اذا قيل الرحمن
اعظم ولا نسلم تغيير حكم النص لانا ما عملنا الا بمقتضى النص حيث تلفظ ونذكره ونساوي اسمائه تعالى
قال في مختصر الكرخي وذكر ابن شجاع في المجرد عن ابي حنيفة قال اكره ان يفتتح الصلوة الا بقوله الله
اكبر وذكر ان النخعي وجد بلفظ التكبير ويعلم وانه في احوال هذا ومن الفضيلة قوله فان
افتتح الصلوة بالفارسية الخ اعلم انه لا افتتاح بالفارسية او القراءة بها في الصلوة او التسمية على
الذبيحة بها جائزة كلها عند ابي حنيفة رح عجز عن العربية اولا وعندهما لا يجوز اذا لم يعجز عن العربية
الا في الذبيحة وان عجز يجوز في الكل لهما في القراءة قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا ونحن مامورون
بقراءة القرآن والقرآن عربي بالنص والعربي اسم لشيء مخصوص بلسان العرب لان المعنى الاختصاص
له بلسان دون لسان فلما كان مخصوصا بلسان العرب لم يجز القراءة بالفارسية الا اذا عجز عن العربية
فح يكتفي بالمعنى للضرورة ولهما في الافتتاح ان التعظيم بالعربي ليس كالتعظيم بالفارسية لمزية
لسان العرب فلا يجوز بالفارسية بخلاف التسمية بالفارسية حيث جازت لحصول الذكر ولابي حنيفة
قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وقوله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى ولم يكن نظم القرآن في الزبر والصحف
وانما كان معناه وذلك المعنى كما يحصل بالعربي يحصل بالفارسية فيتأدى القراءة بالفارسية كما يتأدى
بالعربية ولان المامور به هو القراءة والقراءة بالفارسية قراءة فيجوز كما يجوز القراءة بالعربية والدليل
على انها قراءة جوازها عند العجز فلو لم يكن قراءة لما جازت كما لا يجوز انشاد الشعر عند العجز وقد

وقد ذكر فخر الاسلام في الجامع الصغير اذا كان لا يحسن العربية اجزاه بالاجماع وكذلك يحكى عن الشافعي
في كتاب الاباحة قوله وكذا الافتتاح والتسمية قوله تعالى وذكر اسم ربه وقوله تعالى واذكروا اسم الله
عليها صواف وذكر اسم الرب كما يحصل بالعربي يحصل بغيره اذا لم يتقيد بلسان دون لسان وقد ذكر الشيخ
ابو بكر الرازي ان ابا حنيفة رح رجع الى قولهما في القراءة وعليه الاعتماد قوله محمد مع ابي حنيفة
في العربية يعني يجوز الافتتاح عند محمد بكل اسم من اسمائه تعالى بالعربية كما يجوز عند ابي حنيفة ومع ابي يوسف
في الفارسية يعني اذا افتتح بالفارسية لا يجوز عند محمد كما لا يجوز عند ابي يوسف الا اذا كان عاجزا عن العربي
قوله ولم يكن فيها بهذه اللغة اي لم يكن القرآن في زبر الاولين باللغة العربية قوله ولهذا
يجوز عند العجز اي ولاجل ان القرآن لم يكن في الزبر بهذه اللغة يجوز القراءة بالفارسية عند العجز عن العربية
بالاتفاق قوله لمخالفته السنة [struck] المتوارثة وهي القراءة بالعربية قوله
ويجوز باي لسان كان سوى الفارسية يعني كما يجوز القراءة بالفارسية عند ابي حنيفة رح على قوله الاول يجوز
القراءة بالتركية والهندية وغير ذلك من اي لسان كان قوله هو الصحيح احتراز عن قول البعض
لا يجوز القراءة بغير العربية الا بالفارسية قوله لما تلونا وهو قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين قوله
والخلاف في الاعتداد يعني ان القراءة بالفارسية هل يعتد بها عن القراءة بالعربية ام لا فعند ابي حنيفة رح
على قوله الاول يعتد بها وعندهما لا ولا خلاف في ان القراءة بالفارسية لا تفسد الصلوة وفي نظر
لان القراءة بالفارسية ليست بقراءة القرآن عندهما واذا لم يكن قراءة القرآن كانت من كلام الناس
وهو مفسد للصلوة قال الامام الزاهد العتابي في الجامع الصغير هذا اذا قرأ بالفارسية كلاما
هو في معناه من غير ان يزيد فيه شيئا اما اذا قرأ على طريق التفسير يفسد صلوته بالاجماع قوله
والخطبة والتشهد على هذا الاختلاف اي يجوز قراءتهما بالفارسية عند ابي حنيفة رح خلافا لهما قوله
وفي الاذان يعتبر التعارف يعني ان كان عرفهم عربيا فهو المعتبر وان كان بلسان اخر فذاك المعتبر
لان المقصود من الاذان الاعلام وهو يحصل بما هو المتعارف وقال شمس الائمة في شرح الكافي
وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه اذا اذن بالفارسية والناس يعلمون انه اذان جاز وان كانوا لا
يعلمون ذلك لا يجوز قوله ولو قال اللهم فقد قيل يجزيه وهو قياس اهل اللغة من البصريين لان
اصله عندهم يا الله والميم عوض عن حرف النداء فكان ثناء خالصا وقيل لا يجزيه وهو قياس
اهل اللغة من الكوفة لان اصله عندهم يا الله امنا اي اقصدنا بخير فحذف حرف النداء ونزعت
الهمزة من امنا ووصلت الميم بالهاء لكثرة الاستعمال كذا ذكره الكسائي على ان الميم ليس بعوض لقول ان عم
وما عليك ان تقولي كلما سبحت او هللت يا اللهما حيث جمع بين الميم وحرف النداء فلو كان
عوضا لما جمع بينه وبين المعوض فاذن لا يصير شارعا به لكونه مشوبا بالحاجة ولو قال الله او الرحمن
او الرحيم ولم يقرن به الخبر هل يصير شارعا وهو غير مذكور في ظاهر الرواية وعن الحسن عن ابي
حنيفة رح يصير شارعا لوجود ذكر اسم الرب خالصا قال القدوري ظاهر كلام محمد في الاصل يقتضي
ان الصفة شرط لانه قال الله اكبر او اجل او اعظم جاز وجه ذلك ان التعظيم لا يقع بمجرد الاسم حتى يضم
اليه الصفة والمقصود من الذكر التعظيم قوله ويعتمد بيده اليمنى على اليسرى قال في النصاب اعتمد

على الشيء اتكاءً فعلى هذا معنى ما قال في الكتاب يتكئ بيده اليمنى على اليسرى بان يكون الباء للتعدية وما قيل
يعتمد بمعنى يقصد والباء زائدة اي يقصد وضع يده اليمنى فتعسف نظر ثم اعلم ان الكلام في وضع
اليد على اربعة اوجه اصل الوضع وصفته ووقته ومكانه اما الاول فعندنا يضع وكذا عند الشافعي فهو عند
مالك لا يضع بل يرسلها وهو قول النخعي والحسن وعن الاوزاعي هو مخير لنا ما روي عن ابن عباس ان
النبي عم قال انا معشر الانبياء امرنا ان نقبض بايماننا على شمائلنا في صلوتنا وروى الترمذي في جامعه باسناده
الى سماك بن حرب عن قبيصة بن هلب عن ابيه قال كان رسول الله عم يؤمنا فياخذ شماله بيمينه قال ابو عيسى
حديث هلب حديث حسن واسم هلب يزيد بن قنافة وما روي عن النبي عم انه كان يرفع يديه في تكبيرة الافتتاح
ثم لا يرسل فمعناه لم يرسل من رفعه بل يعقد وهو المذهب عندنا ايضا واما الثاني فهو ان يضع بطن كفه
اليمنى على رسغه اليسرى تحت السرة فيكون الرسغ وسط الكف لما روي عن وائل بن حجر ان النبي عم وضع
يده اليمنى على ظهر كفه اليسرى وعن علي رض انه كان يفعل كذلك واستحسن مشايخنا التحليق وهو ان
يحلق بالابهام والخنصر على الرسغ بعد الوضع واما الثالث فهو عند ابي حنيفة وابي يوسف [illegible] من اول القيام
الى ان يركع وعند محمد من اول القراءة وهذا بناء على ان وضع اليد سنة قيام فيه ذكر مسنون [illegible] قيام
فيه قراءة قائمهم ان تلك القومة تشبه القعود والركوع لعدم القراءة فيها فلا يسن الوضع
ولهم ان تلك القومة فيها ذكر مسنون فاشبه القيام الذي فيه القراءة فيسن فيها الوضع كما يسن
فيه واما الرابع فهو ان يضع تحت السرة عندنا وعند الشافعي على الصدر لهما قوله تعالى فصل
لربك وانحر اي ضع يدك على النحر وهو الصدر ولنا ما روى انس رض عن النبي عم انه قال ان من السنة
وضع اليمين على الشمال تحت السرة في الصلوة وعن علي رض ان من السنة في الصلوة وضع الاكف على الاكف
تحت السرة ولانه اقرب الى الخشوع والتعظيم فيكون اولى بخلاف النساء فان مبنى امرهن على الستر فلاجل
هذا يسن الوضع على الصدر فلا تقاس الرجال عليهن لعدم المعنى الجامع اما قوله وانحر معناه ضع يدك على
النحر فغير مشهور وان المشهور نحر الجزور بمعنى والصلوة هي الصلوة كذا قال ائمة التفسير
قوله وهو الصحيح احتراز عن قول اصحاب الفضلي كابي علي النسفي والامام عبد الله الحاكم
وغيرهما حيث قالوا انه يعتمد في كل قيام سواء كان فيه ذكر مسنون او لا تحقيقا للخلاف للروافض لعنهم الله
فان مذهبهم ارسال اليدين اول الصلوة فيخالفهم من اول الصلوة قوله ويرسل في القومة
اي في القومة التي عن الركوع قوله وبين تكبيرات العيدين اراد بها تكبيرات الزوائد لانه يضع يديه
بعد التكبير الاول عندهما لان فيه ذكرا مسنونا وهو قوله سبحانك اللهم الى اخره بخلاف التكبيرات الزوائد فانه
لا يجمع يديه بينها بالاتفاق بين علمائنا الثلثة لانه لا ذكر فيما بينها ولا قراءة في مذهبهم قوله
ثم يقول سبحانك اللهم الخ اي يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك معناه التنزيه
لله تعالى ثم قال اي انزه الله من السوء براءة ونصب على المصدرية وهو علم للتسبيح يستعمل غير منصرف
الا اذا اضيف وبحمدك معطوف على المحذوف كانه قال سبحانك اللهم جميع الاية وبحمدك سبحتك
وتبارك اسمك اي تعاظم عن سمات المخلوقين وصفاتهم وتعالى جدك اي عظمتك وانما يقول
هذا الثناء بعد الشروع لما روي عن عمر وابن مسعود وعائشة وابي سعيد وجابر وانس رضي الله عنهم ان

اه في اللغة

النبي عم كان اذا افتتح الصلوة قال سبحانك اللهم وبحمدك الخ وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي في شرح
مختصر الكرخي وقال محمد روى عمرو بن ميمون عن عمر بن الخطاب انه صلى بذي الحليفة الصبح فلما
كبر قال سبحانك اللهم وبحمدك الخ وروى علقمة والاسود عن ابن مسعود مثله وروى سليمان بن
موسى ان ابا بكر وعمر وابن مسعود كانوا اذا افتتحوا الصلوة قالوا ذلك وبه قال الثوري والاوزاعي
وما ذكره القدوري واما الامام فيكبر ثم يقرأ قوله وعن ابي يوسف انه يضم اليه قوله وجهت وجهي
الخ ولم يصرح صاحب الهداية ان المصلي يقول وجهت بعد الثناء او قبل الثناء بعد التكبير قال في المختلف
والحصر يقول المصلي بعد الثناء قبل القراءة وقال في شرح الطحاوي ان شاء قدم ذكر التسبيح او اخر
وهو قول ابن [illegible] وكذا في [illegible] لا قطع حيث قال قال ابو يوسف يجمع بين هذا وبين قوله وجهت يقدم
ايهما شاء وعند ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي يوسف الاول لا يقول ذلك اصلا لا قبل القراءة ولا قبل الثناء
ولا قبل التكبير وجه قول ابي يوسف رواية انس ان النبي عم كان يستفتح الصلوة بوجهت وجهي الخ قال ابو يوسف
فاذا روي الامران فالجمع بينهما اولى ولهما رواية فالمراد منه التهجد بالليل وفي النوافل يسعه بخلاف
الفرائض فلا ياتي به فيها وقوله جل ثناؤك لم يذكر في المشاهير اي لم يذكر في الاخبار المشهورة فلا يقوله في
الفرائض احترازا عن الزيادة فيها ما ليس منها قال في شرح الطحاوي وليس في المتقدمين قوله جل ثناؤك
ولو قال لا باس به قوله والاولى ان لا ياتي بالتوجه قبل التكبير ليتصل به النية وهو الصحيح
وفي بعض النسخ بالتوجيه واراد بالتوجه قوله وجهت وجهي الخ والضمير في به يرجع الى التكبير وفي
قال هو الصحيح لان عند بعض مشايخنا المتاخرين ياتي به قبل التكبير ليكون اجمع للعزيمة وهو اختيار
الفقيه ابي الليث ويقول التكبير اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين
ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين وانما يقول
وانا من المسلمين لئلا يلزم الكذب فلو قال وانا اول المسلمين قيل تفسد صلوته للكذب وقيل لا تفسد لارادته
ما في القران وهو الاصح عندي لانه انما يقول الصلوة على مذهب ابي يوسف فمذهبه ان ما كان موجودا
في القران لا تفسد الصلوة اما على مذهبهما فلا يقول اصلا لا قبل الشروع ولا بعده وان لا ياتي به قبل
الشروع لئلا يؤدي الى طول المكث المفضي الى ترك المسارعة الى المغفرة قوله ويستعيذ بالله الخ
اعلم ان الكلام في الاستعاذة على وجوه الاول في اصلها فعندنا يتعوذ وعند مالك لا يتعوذ لما روى
انس ان النبي عم كان يفتتح الصلوة بالحمد لله رب العالمين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان ولنا قوله تعالى
فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ولانه روي عن ابي سعيد الخدري ان النبي عم كان يقول
قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ولانه لدفع همزات الشيطان ووسوسته وهذا المعنى يحتاج
اليه في الصلوة فيشرع والثاني في كيفيتها فذهب ابو عمرو وعاصم وابن كثير من القراء اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم وعن حفص من طريق هبيرة اعوذ بالله العظيم السميع العليم من الشيطان الرجيم
ومذهب نافع وابن عامر والكسائي اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ومذهب
حمزة نستعيذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابن سيرين والثالث في صفتها فعند الجمهور انها
سنة وعن عطاء انها واجبة عند قراءة القران في الصلوة وغيرها لاطلاق الامر ولنا ان هذا

قول مخالف لاجماع السلف فلا يجوز والرابع في كيفية هذه الصفة فعند الجمهور يخفي بها وعن عمر رضه انه
جهر بها ولنا ان ما روي عنه محمول على وقوع ذلك اتفاقا لا قصدا او تعليما منه للسامعين بانه مما ينبغي
ان يقرا به في الصلوة والخامس في وقته فمذهبنا ان وقته قبل القراءة ومذهب اصحاب الظواهر وحمزة
انه بعد القراءة لظاهر مقتضى الامر ولنا ان المراد من القراءة المذكورة في الآية ارادتها بدليل
حديث ابي سعيد ان النبي عم كان يقول ذلك قبل القراءة قوله والاولى ان يقول استعيذ بالله
ليوافق القران لان المذكور في القران فاستعذ وهو امر من الاستعاذة فكذا استعيذ مضارع من
الاستعاذة فيحصل موافقة القران بخلاف اعوذ فانه من العوذ لا من الاستعاذة لكن قريب من استعيذ
ايضا لحصول اشتراكه في الحروف الاصول والمعنى الاصلي واختار في خلاصة الفتاوى اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم وعن الفقيه ابي جعفر انه كان يختار استعيذ بالله من الشيطان الرجيم قوله
ثم التعوذ تبع للقراءة دون الثنا عند ابي حنيفه ومحمد رضه لقوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من
الشيطان الرجيم جعل الاستعاذة جزاء القراءة فيكون تبعا للقراءة لا للثناء وعند ابي يوسف هو
تبع للثنا لانها تشرع بعد الثناء وثمرة الخلاف تظهر في ثلاثة مسائل الاولى المسبوق ياتي بالتعوذ
عندهما اذا قام الى قضاء ما سبق وعند ابي يوسف ياتي به حين شرع عقيب التسبيح والثانية المقتدي لا
ياتي به عندهما لانه لا يقرا وعنده ياتي به لانه يسبح والثالثة يتعوذ برايهما في صلوة العيد بعد
التكبيرات عندهما وعنده يتعوذ عقيب الثناء بعد تكبيرة الافتتاح ثم اعلم ان هذا الخلاف
كما ذكره صاحب الهداية في بعض نسخ الفقه بين ابي حنيفه ومحمد وبين ابي يوسف وفي عامة النسخ
كالمبسوط والمنظومة وشروحها بين ابي يوسف وبين محمد ولم تذكر قول ابي حنيفه رح قال صاحب
الخلاصة والاصح قول ابي يوسف رح قوله ويقرا بسم الله الرحمن الرحيم اعلم ان التسمية
يتعلق بها الكلام من وجوه الاول انها هل هي آية منزلة من اوايل السور اولا فعند ابي حنيفه و
اصحابه انها ليست باية من اول السور وكتابتها في اوايل السور للفصل والتبرك بالابتداء بها و
روي عن محمد انها آية منزلة لكن لا من اوايل السور وهو اختيار ابي بكر الرازي حال انه لا اله في القران
بسم الله الرحمن الرحيم الا في النمل وهو مذهب مالك ايضا ومذهب قراء المدينة والبصرة وان الشام
انها ليست باية من الفاتحة ولا من سائر السور ومذهب قراء مكة والكوفة انها آية من
راس كل سورة وهو مذهب الشافعي رح ولنا انها لو لم يكن منها لم تكتب في المصحف ولنا
ان اثبات التسمية من السورة لا يجوز الا بنقل متواتر ولو ثبت ذلك لم يختلف الكبار الذين
نقلوا القران عنهم الينا وادنى درجة الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فبالشبهة لا يثبت
كون التسمية من السورة اما قوله لو لم يكن منها لم تكتب فيه فلا نسلم الملازمة لانه في اوايل السور
سورة خلاف مكية او مدنية مع ان كتابتها لا تدل على كونها من القران بالاتفاق وكذا تكتب في
اوايل السور عدد الايات فكذا ايضا لم يدل على كونه من القران مع ان تعليلات فقهه رح حتى ا
والاختلاف انها نصف آية في النمل والوجه الثاني في انها هل تقرا في الصلوة ام لا فعندنا
تقرا خلافا لمالك له حديث عايشة رضه ان النبي عم كان يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين

العالمين وما روي عن انس رضه انه قال صليت خلف النبي عم وابي بكر وعمر وعثمان رضه وكانوا يفتتحون القراءة
بالحمد لله رب العالمين ولنا ما روى الترمذي باسناده الى ابن عباس قال كان النبي عم يفتتح صلوته
بسم الله الرحمن الرحيم وما روته عايشة محمول على الاخفاء وهو المذهب عندنا والامر عند الشافعي رح
الظاهر انه لما جعلها من راس كل سورة قراها كما قرا السورة والوجه الثالث في انها هل يجهر بها ام لا
فعندنا لا يجهر خلافا للشافعي له حديث ابي هريرة ان النبي عم كان يجهر بالتسمية ولنا حديث عبد
الله بن المغفل رضه انه سمع ابنه يجهر بالتسمية في الصلوة فقال يا بني اياك والحدث في الاسلام فان كل حدث
بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار فاني صليت خلف رسول الله عم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان
وكانوا لا يجهرون بالتسمية وفي شرح الاثار عن انس رضه انه قال صليت خلف رسول الله عم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان
فلم اسمع احدا منهم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وعن ابرهيم النخعي ما ادركت احدا يجهر ببسم الله ان
الجهر بها بدعة وما رواه الشافعي رح فهو محمول على وقوعه اتفاقا او تعليما بانهما يقرا او على
الجهر الذي يسمعه القاري والوجه الرابع في انها هل تكرر ام لا فمذهب ابي حنيفه رح في رواية الحسن عنه لا
تكرر لافتتاح الصلوة والصلوة الواحدة كالفعل الواحد ولهذا يوثر الفساد الواقع في اولها
في اخرها فلا يثني الآمرة وفي رواية ابي يوسف عنه تكرر في اول كل ركعة وهو قول ابي يوسف لما روي
انه عم كان يفتتح القراءة بسم الله الرحمن الرحيم وعند محمد اذا خافت يكرر في اول كل سورة واذا
جهر ترك التكرار احترازا عن الجمع بين الجهر والمخافتة وروى ابو حنيفه في مسنده عن ابي الحق
عن البراء قال كان رسول الله عم يخفي بسم الله الرحمن الرحيم قوله ويسر بهما قال المطرزي السر
الحديث اخفاه وقوله ويسر بهما يعني الاستعاذة والتسمية واما التبيين بهما بزيادة الباء فسهو
قوله ثم يقرا الفاتحة الكتاب وسورة اعلم ان تعيين قراءة الفاتحة وضم السورة اليها واجبان
لمواظبة النبي عم على ذلك وان قراءة ثلاث ايات من اي سورة شاء اجزاه عن ضم السورة لان اقل سورة
ثلث ايات الا ترى الى سورة الكوثر وقراءة الفاتحة ليست بركن عندنا خلافا للشافعي رح فانها
ركن عنده حتى لو ترك شيئا منها تفسد صلوته ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران والمفهوم
منه مطلق القراءة لانه لم يقيد بشيء دون شيء فيجري على اطلاقه كما هو الاصل في المطلق ثم مطلق القراءة
اعم من ان يكون قراءة الفاتحة او غيرها فيجوز الصلوة باي قراءة كانت فان قلت قال عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهذا يقتضي ان يكون الفاتحة ركنا قلت لا نم وانما يثبت الركنية
اذا كان المراد من الحديث نفي الجواز والا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون المراد منه نفي الفضيلة كما في قوله عم
لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد على انا نقول لا يجوز العمل بخبر الواحد لانه يعارضه
كتاب الله ويخالفه لقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه
وان خالف فردوه بيانه ان اطلاق الكتاب يقتضي ان يجوز الصلوة بمطلق القراءة سواء حصل
ذلك من قراءة الفاتحة او غيرها والحديث على تقدير ارادة نفي الجواز به يقتضي ان لا يجوز الصلوة
بدون الفاتحة فحملناه على نفي الفضيلة كيلا يلزم المعارضة والمخالفة فان قلت نفي الجواز
اصل فيكون هو المراد قلت لا نم انه اصل ولئن سلمنا لكن لا نم ان الاصل مراد بالحديث

يعني ان افتتاح القراءة
يتكرر في كل ركعة
اعني انه لو قرا الاخفاء بها
لان الجهر بها بدعة

لجواز ترك الاصل بدليل يقتضي الترك فان قلت قال عليه السلام كل صلوة لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب فهي خداج
اي ذات خداج فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والخداج النقصان يعني فهي ناقصة
وهذا الحديث ايضا يدل على ركنية الفاتحة قلت لا نم لان هذا الحديث هو الذي يوافق مذهبنا
لانه يثبت النقصان لا الفساد ومذهبنا ان الصلوة لا تفسد بترك الفاتحة بل يحصل النقصان
بتركها لترك الفضيلة فان قلت ان مالكا يستدل على ركنية الفاتحة وضم السورة جميعا بقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها فما جوابه قلت جوابه هو الذي سمعت من ردنا على
ان فعل [illegible] نعيده وقد روى ابو حنيفة رح في مسنده عن عطاء بن ابي رباح عن ابي هريرة رض
قال نادى منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب وهذا يدل على ان
تعيين الفاتحة ليس بفرض قوله والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز بيانه ان الزيادة على النص
في معنى النسخ والنسخ لا يجوز بما دون المنسوخ لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها وخبر الواحد دون نص الكتاب فلا يجوز الزيادة به عليه فان قلت لم قلتم
انها في معنى النسخ قلت ما كان مشروعا قبل الزيادة انتقض بعضه بعد الزيادة لان
تنزله من الكل الى البعض وليس معنى النسخ الا التبديل فثبت انها في معنى النسخ قوله
لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما اي لكن خبر الواحد يوجب العمل فقلنا بوجوب الفاتحة
وضم السورة حتى يؤثم تاركهما اذا عمد ويلزمه سجود السهو اذا سهى قوله واذا
قال الامام ولا الضالين قال آمين ويقولها المؤتم وآمين بالمد والقصر لغتان والاول افصح ومعناه
استجب والمؤتم يعني المقتدي ائتم به اي اقتدى به ويجوز ان يكون اسم الفاعل ويجوز ان يكون اسم المفعول لان
المعنى مختلف وان كان اللفظ متحدا لان تقدير اسم الفاعل مؤتمم بكسر الميم الاولى وتقدير اسم
المفعول مؤتمم بفتح الميم الاولى والمراد به هنا هو الثاني وهو الامام لمناسبة الكلام والخلاف
هنا في موضعين احدهما ان الامام هل يقولها والثاني هل يجهر بها ام لا اما الاول فعندنا
يقولها الامام ايضا ويقولها المقتدي خلافا لمالك رح قوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا آمين قسم بينهما والقسمة قاطعة للشركة ولنا ما روى ابو داود في سننه
باسناده الى ابي هريرة رض انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق
تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وقد روي ايضا في آخر ما رواه مالك وقال
الامام يقولها واما الثاني فعندنا يخفيها وعند الشافعي رح يجهر بها في صلوة الجهر له
ما روي عن وائل بن حجر رض انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع
بها صوته ولنا ما روي عن ابن مسعود رض اربع يخفيهن الامام التعوذ والتسمية
وآمين وربنا لك الحمد ولان قوله آمين ذكر ودعاء فكان اخفاؤها اولى لقوله تعالى
ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولقوله عليه السلام خير الذكر الخفي والدليل على كونها دعاء قوله تعالى
قد اجيبت دعوتكما والداعي كان موسى والمؤمن هرون عليهما السلام فعلم ان التامين دعاء
وما روي عن وائل فقد طعنه ابرهيم النخعي فقال اشيع وائل ولم يسمعه عبد الله يعني كان وائل

وائل قدم وافدا وكان عبد الله مع النبي صلى الله عليه وسلم دائما فهو اعلم ولئن صح فيحمل على وقوعه اتفاقا
لا قصدا فان قلت قوله عليه السلام اذا امن الامام فامنوا دليل على الجهر لانه علق تامينهم بتامينه
قلت لا نم انه دليل على الجهر لانهم سمعوا او لم يسمعوا تامين الامام يؤمنون لان موضع
التامين معلوم وهو ما بعد قوله ولا الضالين ولا حاجة الى سماع تامين الامام قوله
ويخفونها اي ويخفي الامام والقوم كلمة آمين قوله لما روينا اراد به حديث ابن مسعود
وقد ذكرناه قبيل خمسة عشر خطا قوله ثم يكبر ويركع اي بعد قراءة الفاتحة وضم السورة
يكبر ويركع اما التكبير فلما روي عنه عليه السلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع رواه الترمذي مسندا الى
عبد الله ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم واما الركوع فلقوله عليه السلام للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر من القرآن
ثم اركع حتى تطمئن راكعا قوله وفي الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط وانما يذكر
المصنف لفظ الجامع الصغير اذا كان بين الروايتين نوع تفاوت اعني رواية القدوري
ورواية الجامع الصغير وهنا كذلك لانه قيل السنة في التكبير انه يكبر قائما ثم يركع وفي رواية
القدوري اشارة الى ذلك وقيل السنة ان يكبر عند الخرور وابتداؤه عند اول الخرور
وفراغه عند الاستواء وهو يوافق رواية الجامع الصغير قوله عند كل خفض ورفع
اي عند ابتداء كل ركن وانتهائه ومعنى التكبير عند الخفض والرفع ان يقال الله اعظم من ان يؤدى
حقه بهذا القدر من العبادة لا يقال اذا كان عليه السلام يكبر عند كل خفض ورفع فلا يكبر
عند رفع الراس من الركوع لانا نقول المراد من التكبير ان لا يخلو جزء من اجزاء الصلوة خاليا
عن الذكر فبعد الركوع يسمع المصلي ان كان اماما ويحمد ان كان مقتديا ويأتي بهما ان كان
منفردا فلا يخلو ذلك الجزء عن الذكر فلم يبق التكبير لاجل هذا قوله ويحذف التكبير حذفا
يعني لا يطوله بان يمد في غير موضع المد فانه اذا مد همزة الله عامدا يكفر ولا يجوز صلوته لكونه
شاكا في كبريائه اللهم الا ان لا يتفهم معه وهو المراد من قوله لان المد في اوله خطأ من حيث الدين واذا
مد في اثنائه من اكبر واخرج الالف بعد الكاف يكون خطأ من حيث اللغة ولا تفسد صلوته
والمراد من قوله وفي آخره لحن من حيث اللغة وعن بعض مشايخنا ان صلوته تفسد ولا يصير شارعا
فيها وهو قول الفقيه ابي جعفر وروي في شرح الطحاوي عن ابن مسعود انه قال التكبير جزم والاذان
جزم والاقامة جزم واللحن الخطأ من لحن في كلامه اذا اخطأ ويقال لحان ولحانة اي مخطئ
قوله ولا يندب الى التفريج الا في هذه الحالة اي لا يندب الى التفريج بالاصابع اي كشفها الا في
حالة الركوع قوله ولا الى الضم اي ولا يندب الى الضم بالاصابع الا في حالة السجود قوله
وفيما وراء ذلك يترك على العادة اي فيما وراء الركوع والسجود وهو حال الافتتاح يترك الاصابع على
العادة يعني لا يفرج كل التفريج ولا يضم كل الضم كما هو العادة قوله ولا ينكسه قال الجوهري
نكست الشيء انكسه نكسا قلبته على راسه ونكسته تنكيسا والناكس المطأطئ راسه اي خفضه
واقنعه اي رفعه ويقول في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا وذلك ادناه لقوله عليه السلام اذا ركع احدكم
فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا وذلك ادناه قال صاحب الهداية اي ادنى كمال الجمع

قوله والمد والقصر
وجهان اي فيه لغتان [illegible]
[illegible]
[illegible] خطا صحيح

راسه [illegible]

وقال شمس الائمة في المبسوط المراد منه ادنى الكمال فان الركوع والسجود يجوز بدون هذا الذكر الا على
قول ابي مطيع وقال الامام حميد الدين في شرح الهداية اي ادنى الجمع المسنون فانا اقول
اي الثلاث ادنى ما شئ من التسبيح في الركوع لانه اذا لم يقل اصلا يجوز صلوته واذا انقص عن
الثلاث يكون تاركا للسنة واذا زاد على الثلاث يكون اتيا بالفضيلة والجمع الذي يخرج عن مراعاة
السنة فيكون الثلاثة ادنى الوجه المسنون والاقل كيف جاز رجوع الضمير الى ما ليس
بمذكور لانا نقول الشهرة قائمة مقام الذكر وقد جاء مثل هذا في قوله عم من توضأ يوم
الجمعة فبها ونعمت اي فبالسنة اخذ ونعمت الخصلة وعن ابي مطيع قوله … ذي العظيم
وهو لا يجوز تركه الا انه يجبر بما روي عن النبي عم انه علم الاعرابي الواجبات ولم يعلم الركوع
والسجود قوله ويقول سمع الله لمن حمده يقال استمعت او تسمعت اليه وسمعت
له كله بمعنى اي اصغيت اليه قال تعالى لا تسمعوا لهذا القران وقال تعالى لا يسمعون الى الملا
الاعلى والمراد منه … التسميع … بطريق اطلاق اسم السبب وهو … على المسبب وهو
القبول والاجابة اي اجاب له وقبله قوله والمؤتم ربنا لك الحمد … كلمة التحميد الامام
عند ابي حنيفة رح وعندهما يقولها في نفسه لما روي عن النبي عم انه كان يقولها … ان الامام
والامام يحرض غيره على التحميد فلا يكره ان ينسى نفسه ولابي حنيفة رح ما روي انس ان النبي عم
قال انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرا فانصتوا واذا
قال ولا الضالين فقولوا امين واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد قسم والقسمة تنافي
الشركة ولهذا المعنى لا ياتي المقتدي بالتسميع عندنا وان المقتدي يقول التحميد حين يقول الامام
التسميع فاذا قال الامام التحميد يقع تحميده بعد تحميد المقتدي وهو خلاف موضوع الامامة
فلا ياتي به وما رواه فهو محمول على حالة الانفراد في صلوة النفل توفيقا بين الحديثين وانما
قيدنا بقولنا في صلوة النفل لانه كان يواظب على الجماعة في الفرض ولا نسلم ان الامام
ينسى نفسه لانه اتى بالتحميد ايضا بدلالة لان الدال على الخير كفاعله بالحديث وروي عن ابي حنيفة
ان الامام والمؤتم يجمعان بين التسميع والتحميد وبه اخذ … والمنفرد
يجمع بينهما في الاصح يعني ان عنه روايات … ابي حنيفة رح قال الصدر الشهيد في شرح الجامع
الصغير روي عنه ان المنفرد ياتي بالتسميع لا غير ثم قال وروى الحسن بن زياد عن ابي
حنيفة رح انه ياتي بهما … وعليه الاعتماد وقال قاضي خان في شرحه للجامع
الصغير المنفرد يجمع بينهما لان عندهما الامام يجمع فالمنفرد اولى واضطربت الرواية
عن ابي حنيفة رح روي عنه انه ياتي بالتسميع لا غير وروى الحسن عنه انه يجمع بينهما وبه اخذ بعض
المشايخ وفي ظاهر الرواية وهو رواية ابي يوسف عنه انه ياتي بالتحميد لا غير وبه اخذ شمس الائمة
الحلواني وكثير من المشايخ الى هنا لفظ قاضي خان قال في شرح الاقطع الصحيح انه لا يجمع بينهما
لان علامة … الرفع فلا يجمع … ذكرين … الرواية الاخرى ان قوله سمع الله لمن حمده يقتضي
حمدا حادثا وليس هناك سواه فياتي به وقيل الاصح ان المنفرد ياتي بالتحميد لا غير به قال الطحاوي

قال الطحاوي وجعل صاحب التحفة هذه الرواية رواية النوادر قوله والامام بالدلالة عليها …
التحميد وهذا جواب عن دليلهما العقلي وقد اندرج فيما ذكرناه قوله اما التكبير والتسبيح فلما تبينا
اراد به ما ذكر قبل هذا بقوله ان النبي عم كان يكبر عند كل خفض ورفع وما ذكر في اول الباب من قوله اركعوا
واسجدوا … ان الطمانينة في الركوع والسجود وهي القرار فيهما والدوام عليها ليست بفرض عند
ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف فرض بمقدار تسبيحه وبه اخذ الشافعي رح وعلى هذا الخلاف القومة بعد
الركوع والجلسة بين السجدتين ولقب المسئلة ان تعديل الاركان ليس بفرض عندهما خلافا لابي يوسف قال
في شرح الطحاوي قال الفقيه ابو الليث رح لم يذكر الاختلاف في ظاهر الرواية ولكن تلقفنا من الفقيه ابي جعفر
وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا ترك الطمانينة فعندهما يجوز صلوته وعنده لا يجوز لابي يوسف قوله عم للاعرابي حين
خفف الركوع والسجود قم فصل فانك لم تصل وقوله عم ان اسوأ الناس سرقة من يسرق من صلوته وفي …
الذي لا يقيم صلبه في الركوع والسجود ولهما قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا …
الركوع في اللغة الانحناء يقال ركع الشيخ انحنى من الكبر والسجود الخضوع كذا قاله الجوهري وقد
يحصل الانحناء والخضوع بدون الطمانينة فلا تلحق بها زيادة على الكتاب بخبر الواحد لان الكتاب
خاص يبين في نفسه لا يحتاج الى البيان اما قوله عم للاعرابي قم فصل فانه دليلنا لانه عم تركه حتى
يفرغ من صلوته فلو كان صلوته فاسدة لامره بالنقض وانما امره بالاعادة جبرا للنقصان
وزجرا عن الاعتياد عن تلك الصلوة ولهذا سماها عم صلوة في اخر الحديث الذي رواه …
بقوله عم وما انقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلوتك وكذا الحديث الاخر لا يدل …
يدل على النقصان بدليل اطلاق اسم الصلوة حيث قال يسرق من صلوته قوله … يتعلق
الركنية بالادنى فيهما اي ما ادنى الانحناء والانخفاض في الركوع والسجود لان الامر بالفعل لا يقتضي
الدوام قوله وكذا في الانتقال اي كذا الطمانينة في حال الانتقال من ركن … ليست
بفرض لان الانتقال ليس بمقصود لذاته وانما المقصود اداء الركن قال في خلاصة الفتاوى وتعديل الاركان
في الانتقال سنة بالاتفاق قوله ثم القومة والجلسة عندهما اي القومة بعد الركوع والجلسة
بين السجدتين سنة عند ابي حنيفة ومحمد رح باتفاق الروايات اما الطمانينة في الركوع والسجود فهل
هي واجبة عندهما ام سنة قال الشيخ ابو الحسن الكرخي واجبة حتى يجب سجدتا السهو بتركها لانها
شرعت لاكمال ركن مقصود فصارت كالطمانينة في القراءة وقال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني وهو
تلميذ ابي بكر الرازي وهو تلميذ الشيخ ابي الحسن الكرخي انها سنة حتى لا يجب سجود السهو …
لانها شرعت لاكمال ركن وما كان مشروعيته للاكمال فهو سنة لا واجب كالطمانينة في الانتقال قوله
بتركها عنده اي بترك الطمانينة في الركوع والسجود عند الكرخي قوله ويعتمد بيديه على الارض يعني
في حال السجود … الجبهة المضمومة بعدها الجيم الساكنة … والراحة الكف
قال في الصحاح … موضع … وهي للرجال والمراة جميعا والتجخية للمراة خاصة وكان صاحب الهداية
استعار التجخية … سواء ولهذا ذكر صاحب السنن في حديث البراء بن عازب
… قوله لما روي انه عم فعل كذلك قال في شرح الاقطع

ينظر الحديث في جامع الترمذي وابن ماجه في وصف الصلوة

روى وائل بن حجر ان النبي عليه السلام كان اذا سجد وضع وجهه بين كفيه والذي روي انه وضع يديه حذاء منكبيه
انه فعل ذلك حالة الكبر وروي في كيفية السجود عن ابراهيم النخعي انه قال اول ما يصيب الارض ركبتاه
ثم يداه ثم جبهته ثم انفه وقيل انفه ثم جبهته واذا اراد القيام يرفع رأسه اولا ثم يديه ثم ركبتيه
والضابط ان ما كان اقرب الى الارض توضع اولا وما كان اقرب الى السماء يرفع اولا وان كان ذو
خف لا يمكنه وضع ركبتيه اولا يديه بتقديم عندنا قوله وسجد على انفه وجبهته اعلم
ان السجود على الانف والجبهة جائز بالاتفاق وهو مستحب عندنا فان اقتصر على احدهما يجوز عند ابي
حنيفة مطلق لكن الاقتصار على احدهما بلا عذر يكره وعندهما في الاقتصار على الجبهة يجوز وفي الاقتصار
على الانف لا يجوز بلا عذر ويجوز بعذر وعنه انه لا يجوز الاقتصار على الجبهة بلا عذر وروى
اسد بن عمرو عن ابي حنيفة مثل قولهما لما روي في الصحيحين صحيح البخاري وصحيح المسلم عن ابن
عباس رض قال قال النبي عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واشار بيده على انفه واليدين
والركبتين واطراف القدمين ولابي حنيفة رح ما روى ابو داود في سننه باسناده الى العباس بن عبد المطلب
انه سمع رسول الله عم يقول اذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه ثم وضع
كل الوجه لتعسره وتعذره غير مراد لان الطاعة بحسب الطاقة فتعين البعض والخد والذقن
خارج عن ارادة البعض بالاجماع فتعين الجبهة والانف ثم الاقتصار على الجبهة يجوز بالاتفاق لكونها بعض
الوجه ومسجدا فكذا الاقتصار على الانف لانها بعض الوجه ومسجد اما كونها بعضا فظاهر واما
كونها مسجدا فلان حكم السجود يستقل اليها بعذر بالجبهة فلولا ان الانف مسجد لما انتقل الحكم اليها
كالخد والذقن الا انه يكره لمخالفة السنة ولئن قالا ان في حديثه لا يجوز الاقتصار على الجبهة بلا عذر
لان الحديث اثبت الجبهة والانف فنقول لا نم انه لا يجوز بدليل تخصيص الجبهة صريحا و
الاشارة باليد الى الانف يدل على انها في السجود فيجوز تركها وقوله على سبعة اعظم اراد بها سبعة
اعضاء والجمع فيما كانت زيادته مدة ثالثة على افعل لا المؤنث وهذا اكثر من الشواذ
ويجوز ان يكون اعظم ايضا جاء على خلاف القياس ويجوز ان يكون جمع عظم على موافقة القياس
والآراب جمع ارب وهو العضو قوله ووضع اليدين والركبتين سنة عندنا وانما قال
عندنا احترازا عن قول زفر فانه عنده واجب وهو احد قولي [illegible] ذكره في شرح الاقطع [illegible]
ان الحديث دل على اشتراط السجود سبعة اعضاء ولنا ان حقيقة السجود يتحقق بدون وضع
اليدين والركبتين فلا يشترط وضعهما والسجود على سبعة اعضاء مستحب بدليل ما ذكر في آخر الحديث ولا اكفت
الثياب والشعر فانه اذا كفت ثوبه او شعره في الصلوة لا تفسد صلوته اذا لم يكن بعد التكبير
فكذا اذا ترك وضع اليدين والركبتين وهذا لان عدم الكفت مأمور به كالوضع وتركه لا يضر
فكذا ترك الوضع فافهم ولان الركبة لا يتعلق بها الوضوء فلا يجب السجود عليها كسائر المواضع التي
لا يتعلق بها الوضوء من البدن قال في الخلاصة ولو لم يضع ركبتيه على الارض يجوز وعليه فتوى [illegible]
وقال الفقيه ابو الليث لا يجوز قوله واما وضع القدمين فقد ذكر القدوري انه فرض يعني
ذكر الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح مختصر شيخه ابي الحسن الكرخي انه فرض لان السجود لا يتحقق

اي في آخر حديث قوله عليه السلام امرت ان اسجد

لا يتحقق بدون وضع القدمين قوله فان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز وفيه خلاف الشافعي رح
والكور مصدر كار العمامة على راسه اي لاثها وكل دور كور كذا في الصحاح لنا ان النبي عم كان يسجد
على كور عمامته رواه ابو هريرة وفي حديث ابن عباس ان النبي عم صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبرده
ولان الثني انما يمنع السجود اذا كان منفصلا لا بينه اذا كان متصلا كما في الخف وههنا حكاية لطيفة عن
ابي حنيفة رح انه كان يصلي على خرقة يتقي بها حر الارض فقال له رجل يا شيخ لا تفعل هكذا فانه مكروه فقال له
من اين انت فقال من خوارزم فقال الله اكبر جاء التكبير وراى اي من الضيق للاخر واراد به ان العلم
جاء من هنا الى خوارزم لا منها الى ههنا ثم قال له افي مساجدكم حشيش قال نعم قال يجوز الصلوة على الحشيش
ولا يجوز على الخرقة قوله ويبدي ضبعيه لقوله عم وابد ضبعيك ويروى وابد من الابداد وهو المد
قال في الغريبين يقال ابد ضبعيك في الصلوة اي مدهما وقال في المغرب والابداد في الضبعين تفريجهما
في السجود واما ما روي في الحديث انه كان اذا سجد ابدى ضبعيه او ابدهما فلم اجده فيما عندي من
كتب الحديث والغريب وفي صحيح مسلم عن البراء قال قال رسول الله عم اذا سجدت فضع كفيك وارفع
مرفقيك وفيه ايضا باسناده الى ميمونة بنت الحارث قالت كان رسول الله عم اذا سجد جافى حتى يرى من خلفه
وضح ابطيه قال وكيع يعني بياضهما وفيه ايضا باسناده الى ميمونة كان النبي عم اذا سجد لو شاءت بهمة
ان تمر بين يديه لمرت وذكر البخاري باسناده الى عبد الله بن مالك بن بحينة ان النبي عم كان اذا صلى فرج
بين يديه حتى يبدو بياض ابطيه والضبع بالسكون لا غير العضد وقيل وسطه وباطنه جافى عضديه
اي باعدهما عن جنبيه قال في الجمهرة البهم معروف والواحدة بهمة وهي صغار الضأن والمعز
جمع وربما خص الضأن بذلك قوله واذا سجد احدكم بالواو عطفا على قوله عم اذا ركع احدكم
لانهما في حديث واحد قوله وذلك ادناه والكلام فيه قد مر عند ذكر الركوع فلا نعيده قوله
ويستحب ان يزيد على الثلث في الركوع والسجود بعد ان يختم بالوتر كالخمس والسبع والتسع لكن اذا كان اماما
لا يطول تطويلا يمل القوم كيلا يؤدي الى تنفير الجماعة وعن سفيان يقول الامام خمسا حتى يتمكن القوم
من الثلاث قوله فلا يزاد على النص اي لا يزاد بخبر الواحد وهو قوله عم اذا ركع احدكم الحديث على
النص وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا قال في الكشاف لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال رسول الله عم
اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وكانوا يقولون في الركوع اللهم
لك ركعت وفي السجود اللهم لك سجدت وراوي الحديث عقبة بن عامر ذكر في السنن وانما لم يرد على النص
بخبر الواحد لان الزيادة على النص نسخ فلا يجوز نسخ النص بمثله كما قلنا يؤيده ان النبي عم علم الاعرابي
الواجبات ولم يعلمه تسبيحات الركوع والسجود قوله وتلزق بطنها اي تلصق قوله لما روينا
اراد به قوله ان النبي عم كان يكبر عند كل خفض ورفع قوله لقوله عم في حديث الاعرابي ثم ارفع
راسك حتى تستوي جالسا وذكر مسلم تمام الحديث في صحيحه باسناده الى ابي هريرة ان رسول الله عم دخل
المسجد فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم على رسول الله عم فرد رسول الله فقال ارجع فصل فانك لم تصل فرجع الرجل
فصلى كما كان صلى ثم جاء الى النبي عم فسلم فقال رسول الله عم وعليك السلام ثم قال ارجع فصل فانك لم تصل
حتى فعل ذلك ثلث مرات فقال الرجل والذي بعثك بالحق ما احسن غير هذا علمني فقال اذا قمت الى

حكاية لطيفة

الصلوة فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى نطمئن
ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلوتك كلها قوله وقد ذكرناه اى في قوله واما
الاستواء قائما فليس بفرض وكذا الجلسة بين السجدتين قوله وتكلموا في مقدار الرفع يعنى تكلم علماؤنا
في مقدار الرفع الذى تكون فاصلا بين السجدتين فعن ابى حنيفة في شرح الطحاوى اذا كان الى القعود
اقرب يجوز سجوده وان كان اقرب الى الارض لا يجوز وقال محمد بن سلمة لو رفع مقدار ما لا يشكل على
الناظر انه رفع راسه يجوز وعن الحسن بن زياد اذا رفع راسه بقدر ما تجرى فيه الريح يجوز وعن القدورى
يكتفى بادنى ما ينطلق عليه اسم الرفع وهو اختيار الامام الزاهد ابى بكر المعروف بخواهر زاده قوله
فيتحقق الثانية اى السجدة الثانية وتكرار السجدة دون الركوع امر تعبدى عند الفقهاء وقيل فيه
حكمة وهى ان الاولى لامتثال الامر والثانية لترغيم ابليس حيث لم يسجد استكبارا وقيل الاولى لشكر
الايمان والثانية لبقائه وقيل الاولى اشارة الى خلق الانسان من التراب والثانية اشارة الى انه يعود
اليه كما سبق كما قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم قوله وقد ذكرناه اراد به قوله كان يكبر عند
كل خفض ورفع وفي صحيح مسلم عن ابى هريرة انه كان يكبر كلما خفض ورفع ويحدث ان رسول الله عم كان
يفعل ذلك قوله يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض اى يقوم قال الامام حميد الدين في شرحه نافلا عن
شمس الائمة الحلوانى ان الخلاف في الافضلية حتى اذا جلس لا باس به عندنا واذا لم يجلس لا باس به عند الشافعى
له ما روى في حديث مالك بن الحويرث ان النبى عم كان اذا رفع راسه من السجود قعد ثم
نهض ولنا ما روى ان النبى عم كان اذا قام الى الثانية قام كانه على الرضف وهى الحجارة
المحماة وفي حديث ان النبى عم كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه وفي حديث عاصم بن كليب
ان النبى عم كان اذا نهض في فصل الركعتين نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه وما رواه فهو محمول
على فعله عم بعد ما كبر واسن ولان هذه القعدة فيها استراحة والصلوة لم توضع للاستراحة فلا
ياتى بها ولانها لو كانت مشروعة لانتقل اليها بتكبيرة وعنها الى القيام بتكبيرة اخرى كالقعود في
الصلوة ولانه احد الانتقالين فليس في احدهما قعدة بالاتفاق فكذا في الاخرى اعتبارا لاحدهما
بالاخرى بيانه ان في الانتقال من القيام الى السجود لا قعدة فينبغى ان يكون كذلك في الانتقال
من السجود الى القيام قوله الا انه لا يستفتح ولا يتعوذ ومراده انه لا يقول سبحانك اللهم الخ
ويسمى هذا الدعاء دعاء الاستفتاح لان المصلى يفتتح صلوته به قوله ولا يرفع يديه الا في التكبيرة
الاولى خلافا للشافعى في الركوع والرفع منه يعنى ان عند الشافعى يرفع يديه حين يركع ويرفعهما
ايضا حين يرفع راسه من الركوع له ما روى في حديث ابن عمر وغيره ان النبى عم فعل كذلك ولنا
ما روى ابو داود في سننه باسناده الى علقمة قال عبد الله بن مسعود الا اصلى بكم صلوة رسول الله قال فصلى
فلم يرفع يديه الا مرة وروى ايضا باسناده الى عبد الرحمن بن ابى ليلى عن البراء بن عازب ان رسول
الله عم كان اذا افتتح الصلوة رفع يديه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود وابن ابى ليلى من كبار التابعين
ادرك مائة وعشرين رجلا من الصحابة رسول الله عم وروى الشيخ ابو جعفر الطحاوى مسندا الى ابن
عمر وابن عباس عن النبى عم قال لا ترفع الايدى في سبعة مواطن في افتتاح الصلوة وعند البيت و

على الصفا والمروة وبعرفات والمزدلفة وعند الجمرتين وروى الطحاوى ايضا في شرح الآثار مسندا الى ابرهيم النخعى
قال لا ترفع الايدى في سبعة مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير للقنوت في الوتر وفي العيدين وعند
استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبجمع وعرفات وعند المقامين عند الجمرتين اراد بجمع المزدلفة
والوسطى دون العقبة ذكره في باب رفع اليدين عند رؤية البيت وما رواه الشافعى فهو منسوخ
بدليل ما روى مسلم في صحيحه باسناده الى جابر بن سمرة قال خرج علينا رسول الله عم فقال ما لى اراكم رافعي
ايديكم كانها اذناب خيل شمس اسكنوا في الصلوة والشمس جمع شموس اى صعب يدل عليه ما روى عن
مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين وكان لا يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح يؤيده المعقول وهو ان
التكبيرات في الصلوة على نوعين فرض كتكبيرة الافتتاح والرفع فيها مسنون بالاجماع وسنة كتكبيرة
السجود فلا يسن فيها الرفع قياسا على تكبيرة السجود وذكر في المبسوط ان الاوزاعى لقى ابا حنيفة رح
في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند رفع الراس من
الركوع وحدثنى الزهرى عن سالم عن ابن عمر ان النبى عم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع
الراس من الركوع فقال ابو حنيفة رح حدثنى حماد عن ابرهيم النخعى عن علقمة عن عبد الله بن مسعود
ان النبى عم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال عجبا من ابى حنيفة احدثته بحديث
الزهرى عن سالم وهو يحدثنى بحديث حماد عن ابرهيم فاشار الى علو اسناده فقال ابو حنيفة رح
اما حماد فكان افقه من الزهرى واما ابرهيم فكان افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت
بان علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح بفقه رواته فسكت الاوزاعى قوله
محمول على الابتداء اى على ابتداء الاسلام يعنى انه كان فنسخ قوله كذا نقل عن ابن الزبير اراد به عبد الله
بن الزبير وابن الزبير من الاسماء الغالبة على بعض المشتهرين به كابن عمر وابن عباس وقد يعرف
في المفصل قيل روى ان ابن الزبير راى رجلا يرفع يديه في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس
من الركوع فقال له لا تفعل فان هذا شىء فعله رسول الله ثم تركه وفيه نظر وقال محمد بن الحسن
في موطاه اخبرنا محمد بن ابان بن صالح عن حماد عن ابرهيم النخعى قال لا ترفع يديك في شىء من الصلوة
بعد التكبيرة الاولى قوله هكذا وصفت عائشة قعود رسول الله في الصلوة يعنى روت
عائشة ان النبى عم كان اذا قعد يفترش رجله اليسرى وينصب اليمنى ويوجه اصابعها الى القبلة
وفيه خلاف مالك والشافعى فان عند مالك يتورك في القعدتين وعند الشافعى يقعد في الاولى كما قلنا
وفي الثانية كما قال مالك بالحديث ونحن رجحنا حديث عائشة رض لانه اشق على البدن وافضل الاعمال
احمزها بالحديث وما روى من التورك فهو محمول على حالة الكبر قوله والتشهد التحيات
لله اعلم ان في التشهد اختلافا بين العلماء فعلماؤنا اخذوا بتشهد ابن مسعود وهو ما روى
في الصحيحين والسنن مسندا الى ابن مسعود فقال في صحيح مسلم عن عبد الله قال كنا نقول في الصلوة
خلف رسول الله عم السلام على الله السلام على فلان فقال لنا رسول الله ذات يوم ان الله هو السلام فاذا
قعد احدكم في الصلوة فليقل التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبى ورحمة الله
وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فاذا قالها اصابت كل عبد لله صالح في السماء والارض

بن مسعود

اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم يتخير من المسألة ما شاء وفي صحيح البخاري عن
قال علمني النبي عم وكفي بين كفيه التشهد كما يعلمني السورة من القرآن التحيات لله كما ذكر مسلم
الخ وفي السنن عن عبد الله قال كنا اذا جلسنا مع رسول الله عم في الصلوة قلنا السلام على الله قبل
عباده السلام على فلان وفلان فقال رسول الله لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام فاذا
جلس احدكم فليقل التحيات لله الخ مثل ما روينا ولكن ذكر في اخره ثم ليتخير احدكم من الدعاء اعجبه
اليه فيدعو به واخذ احمد بن حنبل بتشهد ابن مسعود ايضا وان الشافعي اخذ بتشهد ابن عباس
وهو ما روي في الصحيح والسنن عن ابن عباس انه قال كان رسول الله عم يعلمنا التشهد كما يعلمنا
السورة من القرآن وكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام عليك ايها
النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان
محمدا رسول الله وذكر السلام محلى بالالف واللام في الموضعين في الصحيح والسنن كما نري ولكن
الفقهاء من اصحابنا ينقلون السلام بغير اللام في تشهد ابن عباس في المبسوط وغيره فلعلهم وجدوا
نقلا صحيحا كما رووا ولكن المثبت في كتب الحديث باللام وفي السنن عن مجاهد عن عبد الله بن عمر
عن رسول الله في التشهد التحيات لله الصلوات الطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله قال قال
ابن عمر زدت فيه وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله قال
ابن عمر زدت فيها وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ومالك اخذ بتشهد عمر وهو
مذكور في تقريبهم وصورته التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله السلام عليك
ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله وروى احمد تشهد ابي موسى الاشعري بانه يقول التحيات
الطيبات الصلوات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله قال في السنن
لم يقل احمد وبركاته ولا واشهد قال وان محمدا وتشهد ابي موسى في صحيح مسلم والسنن بدون لفظ
لله قبل قوله الطيبات وبدون الواو في الصلوات وهما مثبتان في المبسوط في تشهده وتشهد
سمرة بن جندب التحيات الطيبات والصلوات والملك لله ثم بعده السلام عن النبي كذا في
السنن وروي في تشهد بعضهم شاذا بالزيادة في اوله بسم الله وبالله او وبسم الله خير الاسماء
وفي اخره ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ولما ذكر ان عمر رضه
قرأ على المنبر فعلمه فكان تشهده اولى بالاخذ ولكن قد روي ان ابن عباس من فتيان الصحابة
يروي اواخر الامور فكان تشهده اولى بالاخذ ولنا ان في تشهد ابن مسعود ذكر الامر
والاخذ بسنته الندب فكان اولى ولان فيه ذكر الواو وفي الواو يذكر لتجديد الكلام كما في
قوله والله والرحمن والرحيم يتكرر الكفارة اذا تكرر الواو فكان اولى لتجدد الثناء ولان
التحيات يختص بالصلوات في تشهد ابن عباس بخلاف تشهد ابن مسعود فانها تبقى على
عمومها فكان تشهد ابن مسعود اولى ولان فيه اخذ اليد وهو يدل على زيادة العناية والرعاية

تشهد

والرعاية حيث قال ابن مسعود علمني النبي عم التشهد وكفي بين كفيه ولكن صح رواية ابن عباس في السلام بدون
الالف واللام ثم يقال ان تشهد ابن مسعود اولى منه لان فيه زيادة اللام وهي للاستغراق فكان اولى
ولان فيه تاكيد التعليم فكان اولى من تشهد ابي موسى وهذا الدليل لترجيحه على الثاني فحسب لان في تشهد
ابن عباس ايضا تاكيد التعليم كما روينا في الصحيح اما ترجيحه لكون ابن عباس من فتيان الصحابة فذلك
مما لا يلتفت اليه لان ذلك يؤدي الى ان يكون قول الاحداث من الصحابة وروايتهم ارجح من قول الاكابر
الصحابة وروايتهم وهو ضعيف جدا وكيف يقال مثل هذا وقد روي عن ابن عباس انه قال علمني عمر رضه
التشهد واما ترجيح مالك بقراءة عمر رضه على المنبر فذلك ضعيف ايضا لان الناس لما اختلفوا في التشهد
علمهم ابو بكر رضه تشهد ابن مسعود رضه وقرأه على المنبر وروي عن ابي حنيفة انه قال اخذ حماد بيدي
وقال اخذ ابراهيم بيدي وقال اخذ علقمة بيدي وقال اخذ ابن مسعود بيدي وقال اخذ رسول الله بيدي
وعلمني التشهد كما يعلمني السورة من القرآن وكان يأخذ علينا بالواو والالف وحكي ان اعرابيا دخل
على ابي حنيفة رح في المسجد فقال ابواو ام بواوين قال بواوين فقال بارك الله فيك كما بارك في لا ولا
فتحير اصحابه وسالوه عن ذلك فقال ان هذا سالني عن التشهد فقال ابواو كتشهد ابي موسى ام بواوين
كتشهد ابن مسعود فقلت بواوين فقال بارك الله فيك كما بارك في شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية
تفسير التحيات التحية تفعلة بمعنى الاحياء والصلوة من الله الرحمة والطيبات الكلمات الدالة
على الخير والمعنى ان كل الاحياء والتحيي والسلامة في ملكة الله وله ومنه وكذلك كل رحمة وكل دعية الخير
فهو داعيها ومعطيها وقيل التحية الملك اي الملك لله من قولهم حياك الله اي ملكك الله وقيل البقاء
لله من قولهم حياك الله اي ابقاك الله وقيل السلام على الذين قولهم حياك الله اي سلام الله عليك فيه نظر
لانه عم نهي في صدر حديث ابن مسعود رضه عن ان يقال السلام على الله وقال القتيبي انما قال التحيات لله على
الجمع لانه كان في الارض ملوك يحيون بتحيات مختلفه فيقال لبعضهم ابيت اللعن ولبعضهم اسلم وانعم
صباحا ولبعضهم عش الف سنة فقيل لنا قولوا التحيات لله اي الالفاظ التي تدل على الملك ويكنى بها عن
الملك هي لله عز وجل وقال ابو سليمان الخطابي في شرح الصحيح البخاري وروي عن انس بن مالك رضه
في تفسير التحيات لله والصلوات والطيبات قال هي اسماء الله السلام المؤمن المهيمن الحي القيوم
العزيز الاحد الصمد قال التحيات لله بهذه الاسماء وهي الطيبات لا تحيا بغيره والصلوات الادعية
لان اصل الصلوة في كلام العرب الدعاء وعن مشايخنا الفقهاء التحيات لله اي العبادات القولية
لله والصلوات اي العبادات البدنية لله والطيبات اي العبادات المالية لله يعني ان جميع العبادات
لله لا يستحقها غيره وهذا على مثال من يدخل على الملوك يقدم السلام والثناء اولا ثم يقوم في الخدمة
ثم يبذل المال ثم ان قوله السلام عليك ايها النبي حكاية ذكر السلام الذي رده تعالى على النبي عم
ليلة المعراج لان ابتداء السلام في النبي عم لما اثنى على الله عز وجل بثلاثة اشياء رد الله عليه في مقابلتها
ثلاثة اشياء السلام بمقابلة التحيات والرحمة بمقابلة الصلوات والبركة بمقابلة الطيبات والبركة
النماء والزيادة قوله كما في القسم يعني اذا قال الرجل والله الرحمن الرحيم يكون يمينا واحدة
وان قال بثلاثة واوات يكون ثلاث ايمان وهي مسألة الجامع في ... وتاكيد التعليم اراد به قوله

علمني التشهد كما يعلمني السورة من القرآن وتأكيده من حيث التسوية بين التعليمين قوله فإذا كان إلى قوله
من تتمة الحديث وهذا حجة على الشافعي في قوله بزيادة الصلوة على النبي عم وما روي عن أم سلمة من حديث النبي عم أنه
قال في كل ركعتين تشهد وسلام على المرسلين وعلى من تبعهم من عباد الله الصالحين فذاك محمول على التطوع
إذ كل شفع منه صلوة على حدة أو على سلام التشهد والدليل على هذا ما روي عن عائشة رض أن النبي عم كان لا يزيد
على التشهد في القعدة الأولى وأن الصلوة على النبي عم دعاء فلا يأتي به كما في الأدعية قوله لحديث
أبي قتادة وهو ما روى البخاري في صحيحه بإسناده إلى أبي قتادة أن النبي عم كان يقرأ في الظهر في الأوليين
بأم الكتاب وسورتين وفي الركعتين الأخريين بأم الكتاب قوله وهذا بيان الأفضل هو الصحيح قال
في شرح الطحاوي والقراءة أفضل هكذا ذكر الكرخي والطحاوي في مختصرهما قال ولم يذكر في ظاهر
الرواية أن القراءة أفضل قيل إنما قال هو الصحيح احترازا عن رواية الحسن عن أبي حنيفة رح أن
القراءة في الأخريين واجبة تجب السجود بتركها ساهيا قوله لما روينا من حديث وائل وهو
ما ذكر قبل هذا قريبا في الصفحة بقوله هكذا وصفت عائشة قعود رسول الله عم وروي أنه
قال صليت خلف رسول الله عم فافترش رجله اليسرى فقعد عليها وعن عائشة رض كان النبي عم يجلس
في الصلوة وينصب قدمه اليمنى ويجلس على اليسرى قوله والذي يروى أنه عم قعد متوركا
ضعفه الطحاوي والتورك أن يضع أليتيه على الأرض ويخرج رجليه من الجانب الأيمن وبيانه
أن حديث التورك يروى برواية عبد الحميد الذي جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء عن أبي حميد الساعدي رض
وعبد الحميد ضعيف عند نقلة الحديث فلا يقبل ولئن صح فيحمل على حالة الكبر [illegible] ما روينا
من حديث عائشة قوله وتشهد وهو واجب أي التشهد واجب عندنا في القعدة الأخيرة
خلافا للشافعي فإنه عنده فرض له مبالغة النبي عم في تعليمه ولهذا قالوا كان رسول الله عم
يعلمنا التشهد كما يعلمنا سورة من القرآن ولنا قوله عم إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت
صلوتك والمفهوم من الحديث جواز ترك قراءة التشهد لأن كلمة أو لأحد الشيئين فلو كانت
فرضا لم يجز تركها إلا أن تمام الصلوة متعلق بالفعل لا محالة لما يتأتى أو أن هذا [illegible]
تثبت وجوب قراءة التشهد لمواظبة النبي عم والتشبث بالمبالغة يدل على الفرضية لأنه عم كان
يبالغ في ركعتي الفجر ومع هذا لم يدل على الفرضية قوله وصلى على النبي عم وليس بفريضة
عندنا خلافا للشافعي فيهما أي في التشهد والصلوة على النبي عم اعلم أن الصلوة على النبي عم
الصلوة بعد التشهد في القعدة الأخيرة فرض عنده وعندنا سنة قال أبو بكر الرازي [illegible] مختصر الطحاوي
وليست الصلوة على النبي عم فرضا عند أصحابنا وفقهاء الأمصار وهو مسيء بتركها وقال الشافعي
هو فرض فيها وهذا قول لم يسبقه إليه قائل فهو خلاف إجماع السلف ويدل عليه قول النبي عم
لعبد الله بن مسعود رض إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلوتك فإن شئت أن تقوم فقم
وإن شئت أن تقعد فاقعد ولو كانت فرضا لما أبيح له القيام مع تركها ولا كانت صلوته تامة
مع فقدها إلى هنا لفظ أبي بكر الرازي رح وتمسك بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وقوله عم إذا قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلوتك ولفظ الحديث في السنن إذا قلت

قلت هذا أو فعلت هذا فقد قضيت صلوتك إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد خاطب
ابن مسعود حين علمه التشهد ولم يذكر فيه الصلوة على النبي عم ولأنه لم يعلمها النبي عم الأعرابي حين علمه الفرائض
فلو كانت فريضة لعلمها أيضا ولأنه روي في صحيح مسلم في حديث ابن أبي ليلى قال لقيني كعب بن عجرة رض
قال ألا أهدي لك هدية خرج علينا رسول الله عم فقلنا قد عرفنا كيف نسلم عليك فكيف نصلي عليك قال قولوا اللهم
صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت
على آل إبراهيم إنك حميد مجيد فلو كانت الصلوة على النبي عم فريضة لبينها قبل سؤالهم كسائر الفرائض ولا نسلم
أن المراد من الأمر المذكور في الآية هو الوجوب بدليل ما قلنا ولئن سلمنا لكن لا نسلم أن المراد منه حالة
الصلوة والأمر مطلق فلا يجوز تقييده بحالة الصلوة لئلا يلزم [illegible] الإطلاق ثم الأمر لا يقتضي التكرار
على ما عرف في الأصول فيجب الصلوة على النبي عم في العمر مرة واحدة سواء كانت في الصلوة أو في غيرها
وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي ونحن قلنا بافتراضها مرة فلا يشترط في الصلوة أو نقول
الصلوة على النبي عم واجبة كلما ذكر اسمه وهو مذهب الشيخ أبي جعفر الطحاوي ونحن نصلي عليه إذا ذكر
اسمه فلا يشترط في الصلوة قال شمس الأئمة السرخسي في شرح الكافي وكان الطحاوي يقول كلما سمع ذكر
النبي عم من غيره أو ذكره بنفسه يجب عليه أن يصلي عليه وهو قول مخالف للإجماع وعامة العلماء على أن
ذكره مستحب وليس بواجب إلى هنا لفظ شمس الأئمة قوله فكفينا مؤنة الأمر جواب عما يقول
إن [illegible] أن الأمر للوجوب وخارج الصلوة غير مراد فتعين الصلوة فقال نعم الأمر للوجوب ونحن
نعمل بموجبه وهو الوجوب إما بالصلوة على النبي عم مرة في العمر كما قال الكرخي أو كلما ذكر اسمه كما قال
الطحاوي فكفينا مؤنة الأمر وفي التحفة لم يقيد بخارج الصلوة في قول الكرخي بل قال مطلقا في العمر
مرة وصاحب الهداية قيد بخارج الصلوة والحق عندي قول الكرخي على ما ورد في التحفة لأن [illegible]
صاحب الهداية لما حققته قيل هذا من إطلاق الأمر وعدم اقتضائه التكرار ورأيت في كتاب أحكام
القرآن للطحاوي قال في هذه الآية [illegible] والواردة المشيرة إلى ابن مسعود في التشهد عن النبي عم
ما ينبغي أن يكون على المصلي في صلوته فرض من التشهد والتسليم وكذا لا نرخص للمصلي في ترك الصلوة على
النبي عم في صلوته كما علمها رسول الله [illegible] ولكن ذلك منه في موضعه إباحة الدعاء وهذا قول أبي حنيفة وسفيان
وزفر وأبي يوسف ومحمد إلى هنا لفظ الطحاوي قوله والفرض المروي في التشهد التقدير هذا جواب
عن قول الشافعي [illegible] وحديث ابن مسعود أنه قال كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد السلام على الله السلام
على جبريل وميكائيل فقال عم لا تقولوا [illegible] قولوا التحيات لله الخ فعلم بهذا أن التشهد فرض فأجاب عنه وقال
المراد من الفرض المروي التقدير كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم أي قدرتم أي قبل أن نقدر التشهد قوله
ودعا بما شاء مما يشبه ألفاظ القرآن والأدعية المأثورة يروى الأدعية بالنصب عطفا على الألفاظ أي ودعا
بما يشبه ألفاظ القرآن وبما يشبه الأدعية المأثورة أي المروية عن النبي عم وأصحابه ويروى بالجر عطفا
على ما أي دعا بما يشبه ألفاظ القرآن ودعا بالأدعية المأثورة ويجوز بالجر عطفا على القرآن أي ودعا بما
يشبه ألفاظ الأدعية ثم المصنف [illegible] الاشتباه حقيقة لأن القرآن معجز لا يشابهه
شيء من كلام الناس وإنما أراد كون ألفاظ الدعاء موجودة في القرآن لا على نظم القرآن بعينه إذ لو أراد

ما يستحيل سؤاله من العباد كقوله اللهم اغفر لي وما اشبه ذلك من ادعية الدعوات المذكورة في القرآن ولكن اطلق
اسم المشابهة لارادته نفس الدعاء لا قراءة القرآن مثل قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ومثل قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا
اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت
مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ومثل قوله تعالى رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين
والمؤمنات ولا تزد الظالمين الا تبارا ومثل قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار حـ م
وما اشبه ذلك والادعية المأثورة مثل ما روي في السنن عن ابن عباس رض عن النبي عم انه كان يقول بعد التشهد
اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم واعوذ بك من عذاب القبر واعوذ بك من فتنة الدجال واعوذ بك من فتنة
المحيا والممات ومثل ما روي في الكشاف عن النبي عم سيكون قوم يعتدون في الدعاء وحسب المرء ان
يقول اللهم اني اسألك الجنة وما قرب اليها من قول وعمل واعوذ بك من النار وما قرب اليها من قول
وعمل ثم قرأ انه لا يحب المعتدين قوله اشبهه واشبهه الصحيح من الرواية بتذكير الضمير
لموافقته ما ورد في السنن وقد مر ولئن صح بالتأنيث فعلى تأويل الدعوات او الادعية المحصورة
لاستغراق في الدعاء بدخول اللام فيه قوله اللهم ارزقني من قبيل الاول اي من قبيل ما لا يستحيل
سؤاله من العباد فلا يجوز الدعاء بهذه اللفظة لانه يقال رزق الامير الجيش قوله نظر عندي ٤
لان ما بعد التشهد موضع الدعاء وهذا دعاء فيجوز بخلاف قوله اللهم زوجني فلانة لانه يشبه كلام
الناس فاعتبر كلامهم اما قولهم رزق الامير الجيش فلا نسلم ان اسناد الرزق الى الامير حقيقة بل هو الآية في سورة النمل
مجاز لان الرازق هو الله وحده لا شريك له الا ترى الى قوله تعالى وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها
واياكم والا ترى الى قوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض أإله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
اما قول المتنبي خطابا للممدوح كذبت ابن فاعلة يقول بجهله مات الكرام وانت حي ترزق
فذلك [illegible] ولا يستشهد به وقد روي بضم التاء وفتح الزاء وهو حسن وليس من قبيل
اسناد الرزق الى الخلق وقال فخر الاسلام في الجامع الصغير اذا دعا بما يستحيل سؤاله من العباد
وجه مثل سؤال العافية والمغفرة والرزق وما اشبه ذلك لا تفسد صلوته فاما اذا سأل ما يشبه
لا يستحيل سؤاله من العباد مثل قوله اللهم زوجني فلانة واعطني كذا وكذا درهما واكسني ثوبا فسدت صلوته
قوله وينوي بالتسليمة الاولى من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة اعلم ان الصلوة لما
كانت مناجاة العبد مع ربه عز وجل صار المصلي غائبا عن الناس بسترة فلما فرغ عن المناجاة صار
كأنه قدم فسلم على من كان حاضرا ثم قدم بني آدم في الذكر في الجامع الصغير وقدم هنا ايضا ثم لما قدم
لان هذا الكتاب شرح البداية وهي جمع بين مسائل الجامع الصغير والقدوري وفي الاصل قدم الحفظة
على بني آدم ورواية الجامع الصغير اصح لانه آخر التصنيفين وفي تقديم بني آدم تنبيه على انهم افضل
من الملائكة وهو المذهب عند اهل السنة خلافا للمعتزلة وفيه بحث موضعه في الكلام والاصل
فيه ان السلام لما كان قربة من وجه لم يكن بد من النية ولكن ينوي من يخاطبهم حتى لا يصير كلامه
عبثا وذكر انه فارقهم عند مناجاة ربه وغاب عن البشر فاذا فرغ عن المناجاة فكان هذا اوان تجديد

تجديد العهد معهم كأنه قدم من سفر فيسلم عليهم حين حضره هكذا قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
ثم قال فيه ومسئلة هذا الكتاب في القوم وكذلك مسئلة الاصل واما المنفرد فلا نص فيه والصواب انه لا ينوي
الا الحفظة لانه لا يصح خطاب الغائب وان سلم على من بعد اليه صلوته وهم الحضور قوله
وكذلك في الثانية اي ينوي في التسليمة الثانية ايضا وعن صدر الاسلام هذا شيء تركه جميع الناس
لانه قل ما ينوي احد شيئا وهذا حق لان النية في السلام صارت كالشريعة المنسوخة ولهذا لو سألت
الفا من الناس اي شيء نويت بسلامك لا يكاد يجيب احد منهم بما فيه طائل الا الفقهاء وفيهم نظر
قوله ولا ينوي النساء في زماننا يعني هذا الذي قلنا من نية النساء كان في الزمن الاول اما في
زماننا فلا ينوي النساء لانهن لا يحضرن الجماعة لفساد اهل زماننا قوله والامن لا شركة له في صلوته
هو الصحيح وهذا احتراز عما روي عن الحاكم الجليل انه ينوي من يشاركه ومن لا يشاركه في صلوته قوله
نواه اي نوى المقتدي امامه في جملة القوم الذين في الجانب الايمن او الايسر وان كان الامام بحذائه
لم يذكر في الجامع الصغير وعن ابي يوسف ينوي في الجانب الايمن ترجيحا له وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه ينويه فيهما جميعا حتى يكون حظه منهما كذا ذكر الصدر الشهيد قوله والامام ينوي بالتسليمتين
هو الصحيح احتراز عما قال بعضهم وفي الجامع الصغير انه ينوي بالتسليمة الاولى وقال بعض مشايخنا ٤
ان الامام لا ينوي اصلا لانه يجهر بالتسليمة وانه فوق النية وهذا ضعيف عندي لان الجهر للاعلام
الخروج من الصلوة واما النية فليصير السلام قربة لان الاعمال بالنيات فلا جرم ينوي الامام كما ينوي
المقتدي قوله ولا ينوي في الملائكة عددا محصورا لان الاخبار في عددهم قد اختلفت قال
بعض مشايخنا ينوي الكرام الكاتبين وقال بعضهم ينوي جميع من معه من الملائكة والاول احسن عندي لموافقته
ما في كتاب الله وبيان الاختلاف في عددهم عن ابن جريج هما ملكان احدهما عن يمينه والآخر عن يساره
فالذي يكتب عن يمينه يكتب بغير شهادة صاحبه والذي عن يساره لا يكتب الا بشهادة من صاحبه ان قعد
فاحدهما عن يمينه والآخر عن يساره وان مشى فاحدهما امامه والآخر خلفه وان نام فاحدهما عند رأسه
والآخر عند رجليه وقال بعضهم هم اربعة اثنان بالنهار واثنان بالليل وقال عبد الله بن المبارك هم خمسة
اثنان بالنهار واثنان بالليل والخامس لا يفارقه ليلا ولا نهارا وقيل مع كل مؤمن ستون ملكا وقيل
مائة وستون ملكا قوله فانه لا ايمان بالانبياء يعني اذ الشخص يقول كلمة الايمان آمنت
بجميع الانبياء اولهم آدم وآخرهم محمد ولا يعين عددا اصلا لها بالايمان دخول من لم يكن منهم فيهم
او خروج من كان منهم عنهم لان الله قال ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم
عليك ولان في نبوة بعض الانبياء اختلافا كما في ذي القرنين ولقمان فعكرمة يقول هما نبيان واكثرهم على انهما
ليسا نبيين ولقمان حكيم وذو القرنين ملك صالح وقيل عدد الانبياء مائة واربعة وعشرون هكذا
وذكر في الكشاف في سورة الحج وعن النبي عم انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الف
قيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا والقول الاول اسلم قوله وهو يحتج
بقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم بيانه ان
النبي عليه السلام جعل التحليل السلام اخيرا فيكون اصابة لفظة السلام فرضا ولنا حديث

ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي عم لما علمه التشهد قال له اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك فان شئت
ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد والتخيير ينافي الفرضية وروى ان النبي عم صلى الظهر خمسا
ولم يرو انه اعادها فلو كان ترك السلام او اصابته فرضا لاعادها وفي الحديث الذي رواه دلالة
على ان التحليل يقع بالسلام وليس فيه دلالة على ان التحليل لا يقع بغيره فمن ادعى ذلك فعليه الدليل
ونحن نمنعه وانما قلنا بوجوب اصابة لفظة السلام بمواظبة النبي عم والوجوب لا يقتضي الفرضية عندنا

فصل في القراءة

لما فرغ عن بيان اركان الصلوة وفرايضها وسننها شرع في
بيان الاحكام التي تتعلق بالقراءة خاصة وهي ركن من الاركان لكن قدم ذكر الجهر والمخافتة على قدر
القراءة وان كان من حق الكلام ان ينعكس لان تلك الهيئة واجبة وقدر اربعين اية او غيره ذكر مستحب
فالاول اقوى فصار بالتقديم اولى قوله هذا هو المتوارث اي المنقول عن النبي عم والصحابة
والتابعين بطريق الفعل وفي حديث ابي هريرة ان النبي عم جهر في المغرب والعشاء والفجر ولم
يجهر في الظهر والعصر وفي سنن ابي داود باسناده الى ابي هريرة رضه انه قال في كل صلوة يقرأ
فما اسمعنا رسول الله عم اسمعناكم وما اخفى علينا اخفينا عليكم قوله ان شاء جهر واسمع
نفسه لانه [illegible] اذا جهر لا بد من ان يسمع نفسه فلا فايدة وكذا لا نقول فايدته بيان
قد يجهر يعني قد يجهر بهذا القدر ولا يزيد عليه ويجوز ان يكون فايدته نفيا لشبهة ان يكون المقصود
من الجهر الاسماع وليس معه احد فلا يجهر فقال يجهر ويسمع نفسه لانه امام في حق نفسه لان الامام
يقرأ فكذا هذا ولان الامام ليس بمقتد بغيره وهذا كذلك قوله وان شاء خافت لانه ليس خلفه من
يسمعه فاذا لم يكن خلفه احد فلا حاجة الى اسماع نفسه ايضا وذكر حديث ابي هريرة كانت صلوة
رسول الله عم بالليل يرفع طورا ويخفض طورا وعن ابن مسعود ما خافت من اسمع نفسه وقال الكرخي انما
لا بد ان يحرك لسانه بالقراءة فان لم يحرك لسانه فكانه لم يقرأ قوله ويخفيها الامام في الظهر
والعصر وان كان بعرفة وان للوصل وفي سنن ابي داود باسناده الى معمر انه قال قلنا لخباب هل
كان رسول الله عم يقرأ في الظهر والعصر قال نعم قال بما كنتم تعرفون قال باضطراب لحيته وفي عرفة
خلاف مالك فان عنده يجهر بعرفة والحجة عليه ما رويناه وهو قوله صلوة النهار عجماء وجعل
في الغريبين قوله صلوة النهار عجماء من كلام الحسن البصري وكذا في الفايق الزمخشري وفي
اصول اصحابنا جعلوا كتبهم بانه من حديث النبي عم ولم يسندوا [illegible] الحق ما في الغريبين والفايق الا
ان الزمخشري كان من قوم المعتزلة وممن ادرك [illegible] جعلوا الكلام كالمسموع
من الرسول عم لتأيده بحديث ابي هريرة رضه ما اسمعنا رسول الله عم اسمعناكم وما اخفى علينا اخفيناه
عليكم وهذا لان نقل الحديث بالمعنى جائز عندنا قوله عجماء قال في الغريبين معناه لا يسمع فيها
قراءة قوله لورود النقل المستفيض وهو ما روى ابو حنيفة في مسنده عن ابراهيم بن محمد
بن المنتشر عن ابيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير قال كان النبي عم يقرأ في الجمعة بسبح
اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية فدل على انه يجهر حتى اسمع قراءته قال في الصحاح
استفاض اي شاع وهو حديث مستفيض اي منتشر قوله ومن فاتته العشاء فصلاها بعد

اي بين القيام والقعود
اي الواجب اقوى من المستحب
[illegible] الحسن البصري

بعد طلوع الشمس اي فاتته صلوة العشاء بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ان امّ فيها جهر كما فعل النبي عم
وهو ان النبي صلى غداة ليلة التعريس صلوة الصبح قضاء على هيئة الاداء جهرا بجماعة والتعريس النزول
في اخر الليل وحديث التعريس ذكر في باب الاذان قوله وان كان وحده خافت ولا يتخير هو
الصحيح يعني المخافتة حتم عليه اي واجب وانما قال هو الصحيح احترازا عما ذكره فخر الاسلام
في شرح الجامع الصغير ان المنفرد يتخير في القضاء كما يتخير في الاداء والجهر افضل وبيان
تعليل صاحب الهداية ان الجهر مختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد [illegible]
بين بالوقت والجهر [illegible] والمنفرد القاضي لم يوجد في حقه الجماعة ولا الوقت فلا يجهر وهذا ليس بدليل
على الحكم [illegible] ينتفي بانتفائهما قال [illegible] السبب لان الحكم جاز ان يكون معلولا بعلل
شتى وكيف لا يقال هذا والقضاء على حسب الفايت والمنفرد كان يتخير في الجهر حال الاداء فكذا
حال القضاء لان القضاء يؤتى به على [illegible] الاداء والحتم مصدر حتم عليه الشيء اي اوجبت والارادة
بالوجوب [illegible] قوله [illegible] في قضاء السورة دون
قضاء الفاتحة مذهب ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يقضي اصلا لا الفاتحة ولا السورة وعن الحسن
عن ابي حنيفة انه يقضيهما [illegible] ان يقضي الفاتحة دون السورة لانها اهم
[illegible] وجه ما روى عن الحسن ان الفاتحة واجبة فيقضي كالسورة ووجه قول ابي يوسف ان القضاء
[illegible] الى ما عليه [illegible] الشفع الثاني سورة مشروعة حتى يصرفها الى ما عليه [illegible] والفاتحة
المشروعة في الثاني الى ما عليه [illegible] مرة او مرتين فالاول اداء
والثاني [illegible] لان تكرار الفاتحة غير مشروع فلا يقضيها [illegible] قوله لان الفاتحة وضم السورة اليها
في الشفع الاول واجب وهذا يلزمه سجود السهو اذا ترك احدهما ساهيا والواجب يقضي اذا فات [illegible]
[illegible] الى ما عليه والسورة في الشفع الثاني مشروعة نفلا ولهذا لو قراها فيه لا يلزمه سجود السهو
فيقضيها بخلاف الفاتحة فانه لو قضاها يلزمه تغيير المشروع لان المشروع ان تكون قراءة الفاتحة مقدمة
على السورة وهنا اذا قضاها يلزم تأخيرها عن السورة لان السورة قد ثبت في الشفع الاول والفاتحة
نفلا في الشفع الثاني [illegible] الفاتحة والجواب عما روى عن الحسن انه انما
قراءة الفاتحة لانه واجبة في الشفع الثاني على تلك الرواية لم يكن قضاء الفاتحة في الشفع الثاني
لان القضاء صرف ماله الى ما عليه لا صرف ما عليه الى ما عليه [illegible] مكررة حتى يقع احدهما
اداء والاخرى قضاء [illegible] قوله لان الواجب اذا فات عن وقته
[illegible] والدليل [illegible] مشروع ما له ليصرفه
الى ما عليه وهنا السورة في الشفع الثاني غير مشروعة فلا يقضيها لعدم دليل القضاء [illegible] التشريق
اذا فاتت عن وقتها لا يقضي [illegible] في غير ايام التشريق والجواب ان يقال
لا نسلم انها غير مشروعة [illegible] واجبة وغير مشروعة على انا نقول [illegible]
لكن الكلام [illegible] والثاني غير [illegible] جواز قراءتها في الاخريين
وقد ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان السورة في الاخريين مشروعة نفلا قوله

اي فخر صاحب الهداية ممنوع عندي

وبهذا يجب سجود السهو على تلك الرواية بترك القراءة في الاخريين فينظر في فصل القراءة من هذا الكتاب وسيجي ان شاء الله تعالى

الفاتحة

ثم ذكر هنا ما يدل على الوجوب يعني ذكر محمد في الجامع الصغير ما يدل على الوجوب وهو قوله قرأ في الاخريين
الفاتحة والسورة وأيما قرأ بانه دليل الوجوب لانه ذكر بلفظ الخبر والاخبار في الوجوب آكد من الامر على ما عرف
فدل على ان قضاء السورة في الشفع الثاني واجب وفي الاصل لفظ الاستحباب اي ذكر في المبسوط بلفظ
الاستحباب وهو قوله احب الي ان يقضي السورة في الاخريين وجه ما ذكر في الجامع الصغير قد بيناه
اما وجه ما ذكر في الاصل فهو ان السورة لم يكن مراعاة في كل وجه في القضاء لانها وان كانت موخرة
عن الفاتحة غير موصولة بها لان السورة في الثاني والفاتحة في الاولى فلما كان كذلك قال بلفظ الاستحباب
دون الوجوب والاصح ما قال في الجامع الصغير لانه آخر التصنيفين قوله ويجهر بهما هو الصحيح
اي يجهر بالفاتحة والسورة اذا قضى السورة في الشفع الثاني واحترز بقوله هو الصحيح عما روى عن ابن
سماعة عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يجهر بالسورة لا الفاتحة لان السورة قضاء الواجب فكان يجهر
بها في حال الاداء فكذا في حال القضاء اما الفاتحة فانها اداء ولم يكن الجهر من صفتها في الشفع
الثاني فلا يجهر بها ولا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة لان السورة يلتحق بموضعها
تقديرا لكونها قضاء فكأن محمد التزم الجهر بالسورة خاصة هو الصواب وروى عن هشام
عن محمد انه لا يجهر اصلا اما الفاتحة فلما ذكرنا واما السورة فلئلا يلزم الجمع بين الجهر والمخافتة
وذلك غير مشروع في ركعة وجه ما ذكر في الكتاب ان الجمع بين الجهر والمخافتة لما كان غير مشروع في ركعة
صرنا الى اخف الامرين وهو تغيير صفة النفل دون تغيير صفة الواجب فقلنا يجهر بهما جميعا
بيانه ان الفاتحة في الشفع الثاني نفل وصفتها المخافتة والسورة قضاء الواجب وكان
الجهر من صفتها ثم لما تعذر الجمع بين الامرين قلنا بتغيير صفة النفل وهي المخافتة الى الجهر دون
تغيير صفة الواجب وهو الجهر الى المخافتة لكون تغيير صفة النفل اخف واشهر فافهم قوله
وتغيير النفل وهو الفاتحة هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما ثبت الجمع بين الامرين تشنيع لكن لا يمكن ان
ارتفع هذا التشنيع بحيث لا يلزم الجمع بينهما قال هشام فقولوا بما قال هشام
عن محمد يعني انه فيهما قال هشام لا يغير صفة الواجب الى صفة النفل وفيه قلنا بتغيير صفة النفل
الى صفة الواجب لتغيير صفة النفل اخف فكان هذا التغيير اولى من ذلك التغيير قوله وهذا
عند الهندواني اي الذي قلنا من حد الجهر والمخافتة هو عند الهندواني وكذا عند الشيخ الامام
ابي بكر محمد بن الفضل فقال ادنى الجهر ان يسمع غيره وادنى المخافتة ان يسمع نفسه وما دون
ذلك مجمجمة وليس بقراءة والهندواني بكسر الهاء قلعة ببلخ والشيخ الفقيه ابو جعفر ينسب اليها وقال
الشيخ ابو الحسن الكرخي ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تحصيل الحروف لان القراءة
فعل اللسان دون الصماخ والصماخ خرق الاذن ويقال الاذن نفسها قال فخر الاسلام في
شرح الجامع الصغير واختلف جلال من اصحاب ابي حنيفة في المخافتة فمنهم ابي بشر فقال
حده ان يسمع لو اتى بصماخه اذنه الى فيه سمعه فجعل المخافتة ما يجوز ان يسمع والجهر ما هو
مسموع قوله وفي لفظ الكتاب اشارة الى هذا اي في لفظ مختصر القدوري وهو ما ذكره في اول
الفصل بقوله فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء خافت اشارة الى ما قال الكرخي لانه جعل ادنى

ادنى المخافتة ما دون اسماع النفس كما ترى فعلم ان تصحيح الحروف وتحصيلها كاف وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا
صحح الحروف ولم يسمع نفسه هل يجوز صلوته ام لا فعند الكرخي يجوز وعند الهندواني لا يجوز وقيل مسلمة
الهندواني الكتابة لا تسمى قراءة بانوا اوحروفها تصحيح الحروف لان الصوت لم يوجد قوله هذا لا يرد
على الشيخ ابي الحسن اصلا لانه لم يجعل مطلق تصحيح الحروف قراءة حتى يرد عليه الكتابة بل جعل تصحيح
الحروف باللسان قراءة والكتابة تحصيل تصحيح الحروف لا باللسان بل بالقلم فلا تسمى قراءة لاجل هذا
وقيل الكلام فعل اللسان مع الصوت واقامة الحروف قوله التقييد بالصوت اصطلاح من
هذا القائل فلا يكون حجة على غيره فلا نسمع على انا نقول الكلام معنى يناقض السكوت والخرس
والآفة وتحصيل الحروف يحصل هذا المعنى فلا حاجة الى الصوت قوله وعلى هذا الاصل كل ما
يتعلق بالنطق بيانه انه اذا قال انت طالق او انت حر ولم يسمع نفسه يقع الطلاق والعتاق عند
الكرخي خلافا للهندواني وعلى هذا الخلاف اذا جهر بهما وخافت بالاستثناء او الشرط في آخر الكلام بان
لم يسمع الاستثناء والشرط نفسه اعني لا يقعان عند الكرخي اما في الاستثناء فلا يقعان اصلا واما في الشرط
فالى وجود الشرط وعند الهندواني يقعان في الحال لعدم الاعتبار بهذا الاستثناء والشرط عنده لكونهما مجمجمة
وعلى هذا الخلاف اذا خافت بحيث لا يسمع نفسه التسمية على الذبيحة ووجوب سجدة التلاوة والايلاء
والبيوع في اتمامها قوله وادنى ما يجزى من القراءة في الصلوة آية عند ابي حنيفة رحمه الله
اي ادنى ما يجزى في الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله آية قصيرة كانت او طويلة وعندهما ثلاث آيات
قصار او آية طويلة مثل آية الكرسي وعنه اي عن ابي حنيفة مثل ذلك كذا في شرح الاقطع لهما ان الامر
بالقراءة مطلق والمطلق ينصرف الى المتعارف وقارى الآية القصيرة لا يسمى قاريا للقران عرفا
فلا يجوز الصلوة بذكر القدر كما لا يجوز قراءة ما دون الآية ولان القران معجز والاعجاز وقع بعده
بالايجاز ولا بالآية القصيرة لانها بهذا القدر لا يحصل مثل قوله ثم نظر فلا يجوز الاكتفاء بذلك القدر كما لا يجوز
فيما دونه وله ان المنصوص مامور بقراءة القران في الركعتين في قوله فاقرؤوا ما تيسر من القران والآية
القصيرة مما تيسر من القران فيجوز الاكتفاء بها بخلاف ما دون الآية لانه قد يكون لا على وجه القراءة
مثل قوله بسم الله والحمد لله فلم يصح قياس الآية على ما دونها ولا نسلم ان قارى الآية القصيرة لا يسمى
قاريا للقران فلو كان كذلك لجاز قراءتها للجنب والحائض كما جازت قراءة ما دونها وقد صرح
بجواز قراءة ما دون الآية للجنب العيون والمختلف ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا على قول
ابي حنيفة في جواز الصلوة بالآية القصيرة اذا كانت كلمة واحدة مثل مدهامتان او حرفا واحدا
كقوله ص ق ن اما اذا كانت الآية كلمتين نحو قوله ثم قتل كيف قدر ثم نظر فلا اختلاف
بينهم على قوله حيث يجوز بالاتفاق ولو قرأ آية قصيرة ثلاث مرات هل يجوز عندهما فان في الخلاف
قيل يجوز ثم قال وسمعت من تقدم ان فيه اختلاف المشايخ قوله الا ان ما دون الآية خارج هذا
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما لم يفصل في الآية ولهذا لا يجوز الاكتفاء بما دون الآية فحصل
الفضل اذ ينبغي ان لا يجوز الاكتفاء بالآية القصيرة كما لا يجوز بما دونها فاجاب عنه بقوله هذا يعني ان
ما دون الآية خرج عن ان يكون مرادا بالنص بالاجماع والآية ليست في معنى ما دون الآية فلا يجوز قياسها

عليه وسلم قوله وفي السفر يقرا فاتحة الكتاب واي سورة شاء اعلم ان المصلي لا يخ اما ان يكون في السفر او الحضر والحال ايضا لا يخ اما ان يكون حالة الاختيار بان كان على امن وقرار او حالة الاضطرار بان يعجله السير او يطلبه العدو ففي السفر اذا لم يكن على قرار يقرا فاتحة الكتاب واي سورة شاء لما روى ان النبي عم قرا في سفره في الفجر المعوذتين وروى انه قرا فيها قل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وان كان على امن يقرا في الفجر نحو سورة البروج وانشقت مراعاة للسنة وفي الحضر يقرا في حالة الضرورة بقدر ما لا يفوته الوقت وفي حالة القرار يقرا في الفجر باربعين او خمسين اية في الركعتين جميعا سوى فاتحة الكتاب وروي عن ابي حنيفة ما بين اربعين الى ستين وروى الحسن عنه ستين الى مائة بكذا ذكر وردت الاثار قال في التحفة روى الكرخي عن المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في مختصره وقدر القراءة في الفجر للمقيم من ثلاثين اية الى ستين سوى الفاتحة في الاولى وفي الثانية ما بين عشرين الى ثلاثين وفي الظهر في الركعتين جميعا سوى الفاتحة مثل القراءة في الركعة الاولى من الفجر وفي العصر والعشاء في كل ركعة يقرا قدر عشرين اية سوى فاتحة الكتاب وفي المغرب بفاتحة الكتاب وسورة من قصار المفصل وقيل بهذه الرواية احتج الروايات

قوله في اربعين الى ستين او الى مائة قوله ووجه التوفيق اي بين الروايات قال فخر الاسلام قال مشايخنا اذا كانت الايات قصارا يقرا من الستين الى مائة واذا كانت اوساطا يقرا خمسين واذا كانت طوالا فاربعين قوله والكسالى جمع كسلان قوله وفي الظهر مثل ذلك اي يقرا في صلوة الظهر مثل ما قرا في صلوة الفجر قوله وقال في الاصل او دونه اي قال محمد رح في المبسوط يقرا في الفجر باربعين اية مع فاتحة الكتاب اي سواها وفي الظهر نحوا من ذلك او دونه اي يقرا في الظهر مثل ما قرا في الفجر او اقل منه وجه ما ذكر في الجامع الصغير حديث ابي سعيد الخدري رض ان النبي عم قرا في الظهر الم تنزيل السجدة ولان وقت الظهر واسع كوقت الفجر فيستويان في قدر القراءة ووجه ما ذكر في الاصل ان الظهر وقت الاشتغال بخلاف الفجر فينقص عن الفجر احترازا عن الملالة المفضية الى تقليل الجماعة قوله والاصل فيه كتاب عمر رض الى ابي موسى الاشعري اي الاصل في تقدير القراءة في الصلوات كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري ان اقرا في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل وطوال المفصل من سورة الحجرات الى سورة عبس واوساط المفصل من كورت الى والضحى والباقي هي قصار المفصل كذا في شرح الطحاوي وابو موسى الاشعري اسمه عبد الله بن قيس مات سنة اثنتين واربعين وهو ابن ثلاث وستين سنة قوله ولهما ان الركعتين استويا في استحقاق القراءة فتستويان في حق المقدار يعني ان القراءة كما فرضت في الاولى فرضت في الثانية فثبت استواؤهما في استحقاق القراءة فينبغي ان يستويا في حق المقدار ايضا ولا يرد علينا اطالة القراءة في الركعة الاولى من الفجر لانه وقت نوم وغفلة فاستحب الاطالة في الاولى ليدرك الناس الجماعة بخلاف غيرها من الصلوات فان الناس فيها على علم ويقظة فلا تقاس على الفجر لوجود الفارق وما روى من حديث ابي قتادة في اطالة الركعة الاولى من الصلوات كلها فهو محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ والتسمية وبه نقول قوله ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث ايات لان النبي عم قرا في المغرب بالمعوذتين والثانية اطول من الاولى باية ولان في الاحتراز عن هذا القدر يلزم الحرج وهو مرفوع شرعا فيجعل زيادة

لا احتراز

زيادة ما دون ثلاث ايات او نقصانه كالعدم فلا يكره وهو معنى قوله لعدم الاحتراز عنه من غير حرج يعني ان ما دون ثلاث ايات وان كان ممكنا لكن لا يمكن من غير حرج هذا في الفرائض اما في السنن والنوافل فهل يكره زيادة احدى الركعتين على الاخرى ام لا فعن ابي يوسف رح في البرامكة يكره وقيل لا يكره لانه في التطوع سعة قوله وليس في شيء من الصلوات قراءة سورة بعينها لا يجوز غيرها يعني ليس في شيء من الصلوات قراءة سورة تتعين للجواز الصلوات بحيث لا يجوز قراءة غيرها او لم تقرا تلك السورة وهذا احتراز عن قول ان فعي فان عنده سورة الفاتحة متعينة للجواز بحيث لا تجزي غيرها او لم يقرا الفاتحة وعندنا لا تتعين سورة الفاتحة للجواز بل تجوز الصلوة بغيرها من السور لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقد بيناه قوله ويكره ان يوقت بشيء من القران لشيء من الصلوات لما فيه من هجر الباقي معناه يكره ان يعين المصلي شيئا من القران مثل سورة السجدة وسورة هل اتى لشيء من الصلوات مثل صلوة الفجر يوم الجمعة وهذا ايضا احتراز عن قول ان فعي رح فانه قال يستحب ذلك لحديث ابن مسعود رض ان النبي عم كان يقرا هما في صلوة الفجر فيكون مستحبا لا مكروها ولنا ما روي في صحيح مسلم باسناده عن جابر بن سمرة ان النبي عم كان يقرا في الفجر بق والقران وروي ان النبي عم اقام بتبوك اربعين ليلة وكان يقرا في الفجر الفاتحة واذا زلزلت فعلم بذلك ان النبي عم كان لا يواظب على قراءتهما وكلامنا في كراهة المواظبة اما اذا قراهما احيانا كما فعل النبي عم فلا نقول بالكراهة بل نقول انه مستحب لكن يتبرك بقراءة النبي عم وانما يكره المواظبة للزوم هجر الباقي وايهام التفضيل والافضلية لبعض السورة على البعض من حيث انها كلام الله تعالى بل الكل سواء ولا اصل فيه فقوله تعالى وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القران مهجورا اي متروكا اعرضوا عنه والرسول هو محمد عم وقومه قريش ولا تنكر ان في المواظبة على البعض يلزم هجر الباقي وهو لا يجوز لحكاية الله تعالى عن شكاية الرسول اليه والمواظبة في الوتر بسبح اسم ربك الاعلى في الاولى وعلى قل يا ايها الكافرون في الثانية وعلى قل هو الله احد في الثالثة مكروهة ايضا بخلاف ما اذا قراها كذلك احيانا تبركا بما روي عن النبي عم فانها تستحب فافهم فرق ما بين هذه المسالة وبين المسالة المتقدمة وقد خبط خبط عشواء وركب عمياء في فرقهما كثير ممن تصدى للتدريس

قوله ولا يقرا المؤتم خلف الامام خلافا للشافعي في الفاتحة يعني ان المقتدي يقراها عنده لقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولان القراءة ركن وفي ساير الاركان يشترك الامام والمقتدي فكذا في هذا الركن ولنا ما حدث ابو حنيفة رح في مسنده عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهادي عن جابر بن عبد الله ان رسول الله عم قال من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ذكره كتاب في المصابيح وغيره عن ابي هريرة رض عن النبي عم انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا قرا فانصتوا وعن ابي هريرة ايضا في الموطا وغيره عن ابن شهاب عن ابن اكيمة الليثي عن ابي هريرة ان رسول الله عم انصرف من صلوة جهر فيها بالقراءة فقال هل قرا معي احد منكم انفا فقال رجل نعم يا رسول الله فقال اني اقول ما لي انازع القران قال فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله عم فيما جهر فيه بالقراءة من الصلوات حين سمعوا ذلك من رسول الله عم وذكر الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الاثار عن احمد بن ابي داود عن يوسف بن عدي عن عبيد الله بن عمرو عن ايوب عن ابي قلابة عن انس رض قال صلى رسول الله عم ثم اقبل بوجهه فقال اتقرؤن والامام يقرا فسكتوا فسالهم ثلاثا فقالوا انا لنفعل قال فلا تفعلوا وعن ابن عباس ان اصحاب رسول الله عم كانوا خلفه

اى ذكر الوقوف في المسايل التي صنفها عن البراحكة

فيلزم العامة

مخلطوا عليه القراءة فنزل قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وذكر الشيخ الامام عبد الله بن يعقوب الحارثي السبذموني في كتاب كشف الاسرار قال حدثنا قبيصة قال حدثنا عثمان عن حفص عن ابي ليلى عن الحكم بن عتيبة عن عبد الله بن شداد رض قال قرأ رجل خلف رسول الله عم فغمزه ابو بكر فلما نهى فغمزه ثانيا فلما انصرف الرجل من الصلوة قال الرجل لابي بكر لقد اذيتني قال ابو بكر لانك تقرأ خلف رسول الله فقال عليه السلام صدق ابو بكر قراءة الامام لمن خلفه قراءة وفيه ايضا عن عبد الله بن زيد بن اسلم عن ابيه قال كان عشرة من اصحاب النبي عم ينهون عن القراءة خلف الامام اشد النهي ابو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعبد الله ابن عباس رضي الله عنهم وفي شرح الآثار ايضا باسناده متصلا الى ابن مسعود رض انه قال ليت الذي يقرأ خلف الامام ملئ فوه ترابا وعن ابن عباس ان النبي عم قال يكفيك قراءة الامام جهر او خافت وعن جابر عن النبي عم انه من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ولان المدرك للامام في الركوع لا تقضي تلك الركعة بالاجماع فلو لم تكن قراءة الامام قراءة له لقضاها والجواب عما رواه الشافعي رح فنقول لا نسلم ان المراد منه نفي الجواز وقد تقدم ... ان يقرأ الامام الفاتحة ... قراءة كقراءته بالحديث ... فيكون صلوته بالفاتحة ايضا ... في هذا الركن فنقول لا نسلم ان القياس صحيح لوقوعه في معارضة النص ولئن سلمنا لكن لا نسلم ... المشاركة منتفية لما ان الشرع جعل حظ الامام من القراءة وحظ المقتدي الانصات والاستماع ... قوله ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد فيه نظر لانه قال محمد في موطاه لا قراءة خلف الامام فيما جهر فيه ولا فيما لم يجهر فيه بذلك جاءت عامة الآثار وهو قول ابي حنيفة رح الى لفظ محمد وقال محمد في كتاب الآثار ولا نرى القراءة خلف الامام في شيء من الصلوات يجهر فيه او لا يجهر فيه الى هنا لفظه قوله لما فيه من الوعيد وهو ما روينا عن ابن مسعود رض وروي عن سعد بن ابي وقاص رض انه قال من قرأ خلف الامام فسدت صلوته وقال محمد بن الحسن في موطاه اخبرنا بكير بن عامر قال حدثنا ابرهيم النخعي عن علقمة بن قيس قال لان اعض على جمرة احب الي من ان اقرأ خلف الامام وقال فيه ايضا اخبرنا داود بن قيس الفراء قال اخبرني بعض ولد سعد بن ابي وقاص انه ذكر له ان سعدا قال وددت ان الذي يقرأ خلف الامام في فيه جمرة وقال فيه ايضا اخبرنا داود بن قيس الفراء اخبرنا محمد بن عجلان ان عمر بن الخطاب قال ليت في فم الذي يقرأ خلف الامام حجرا قوله ويستمع وينصت فيه رعاية الادب حيث لم يقل ولا يسأل الجنة ولا يتعوذ من النار اذا قرأ الامام آية الترغيب او الترهيب مثل الآيات التي فيها ذكر الجنة او النار وهذا لان الاستماع والانصات فرض بقوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والجوز لا اخلال بالفرض وفي السؤال والتعوذ ذلك فلا يجوز قوله وكذلك في الخطبة يعني يستمع وينصت وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة رض ان رسول الله عم قال اذا قلت لصاحبك انصت يوم الجمعة والامام يخطب فقد لغوت وعن ابن عمر رض انه سمع رجلا يقول لصاحبه والامام يخطب متى يخرج القافلة فقال لصاحبه انصت فلما فرغ قال للذي قال انصت اما انت فلا جمعة لك واما صاحبك فحمار وعن ابي يوسف جواز رد السلام وتشميت العاطس والصلوة على النبي عم وعن

وعن محمد بعيد يعني نفسه ودراسة الفقه والنظر فيه في هذه الحالة مكروه وقيل لا بأس به وعن ابي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصححه بالقلم قوله واختلفوا في النائي عن المنبر اي اختلف المشايخ في البعيد عن المنبر وهو الذي لا يسمع الخطبة فعن محمد بن سلمة رح انه اختار السكوت وكذا عن ابي يوسف ونصير بن يحيى اختار قراءة القرآن قوله والاحوط هو السكوت اقامة لفرض الانصات قال المطرزي نحو لهم احوط اي ادخل في الاحتياط شاذ ونظيره اخصر من الاختصار والله اعلم

باب الامامة

لما فرغ عن بيان قدر القراءة وصفتها وجوبا وسنة وحق الامام وعن بيان ما يلزم على المقتدي من الانصات وعن بيان تخيير المنفرد بين الجهر والمخافتة شرع في بيان ان الامامة ما هي سنة ام واجبة وفي بيان من يصلح للامامة ومن لا يصلح قوله الجماعة سنة مؤكدة يعني انها سنة في قوة الواجب وهي التي يسميها الفقهاء سنة الهدى وهي التي اخذها هدى وتركها ضلالة وتاركها يستوجب اساءة وكراهية بخلاف السنن الزوائد فان تاركها لا يستوجب اساءة ولا كراهية كسير النبي عم في قيامه وقعوده ولباسه وقد عرف في الاصول والدليل على انها من سنن الهدى وان من سنن الهدى الصلوة في المسجد الذي يؤذن فيه وعند داود الطائي رح الجماعة فرض ... لقوله عم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولنا ما ذكر البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن عمر ان رسول الله عم قال صلوة الجماعة افضل من صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة والمفهوم منه ان صلوة الفرد ناقصة لا فاسدة فلو كانت الجماعة فرضا لكانت صلوة الفرد فاسدة ولا نسلم ان المراد مما روي نفي الجواز بل ما روينا ولئن سلمنا ان المراد نفي الجواز لكن لا نم ان الفرض يثبت بخبر الواحد ثم اعلم ان تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته اذا تركها استخفافا بذلك ومجانة واما اذا تركها سهوا او تركها بتأويل بان يكون الامام من اهل الاهواء او يخالف مذهب المقتدي لا يراعي مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته وهكذا ذكره في الاجناس قوله واولى الناس بالامامة اعلمهم بالسنة وهذا لما ذكر مسلم في الصحيح باسناده الى اوس عن ابن مسعود الانصاري قال قال رسول الله عم يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم سنا ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه فسر التكرمة في كتاب السنن بالفراش قوله ان الاقرأ مقدم على الاعلم بالسنة في الحديث ورواية الكتاب على العكس وانما كان كذلك لانهم كانوا يتعلمون كتاب الله باحكامه فكان اقرؤهم اعلمهم به ثم من كان اعلم بسنة الرسول عم كان اولى لانه جمع علم الكتاب الى علم السنة وفي زماننا ليس كذلك لان الشخص ربما يكون اقرأ ولا يكون له علم بالكتاب اصلا فلهذا قدم الاعلم بالسنة اي بالفقه واحكام الشريعة على الاقرأ وعن ابي يوسف تقدم الاقرأ على الاعلم للحديث وجوابه ما مر قوله وان القراءة لا بد منها بخلاف العلم فانه لا يحتاج اليه في الصلوة الا لنائبة حادثة وجوابه ان العلم يحتاج اليه اكثر مما يحتاج الى القراءة لعدم اختصاصه بركن دون ركن بخلاف القراءة فان الحاجة اليها في ركن واحد وهو القيام فكان الاعلم اولى ثم الهجرة انتسخت بعد النبي بقوله عم لا هجرة بعد الفتح اقيم الورع مقامها لقوله عم المهاجر من هجر ما حرم الله عنه قوله وليؤمكما اكبركما ذكر في السنن باسناده الى ابي قلابة عن مالك بن الحويرث

ان النبي عم قال له ولصاحب له اذا حضرت الصلوة فاذنا ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما وفيه الكلام في الحديث
قوله تكثير الجماعة اي وتقديم الاتقى وانما كان اولى من كان في تقديمه تكثير الجماعة لما روى عن النبي عم
انه قال صلوة الرجل مع الاثنين افضل من صلوته مع الواحد وصلوته مع الثلثة افضل من صلوته مع
الاثنين قوله والاعرابي عطف على قوله العبد اي يكره تقديم العبد والاعرابي لغلبة الجهل
فيهما وحكى ان اعرابيا اقتدى بامام فقرأ الاعراب اشد كفرا ونفاقا فضرب الاعرابي ونتف راسه
ثم اقتدى به بعد مدة فقرأ الامام وقرأ ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر فقال الاعرابي الآن
نفعك العصا قوله ليس له اب يثقفه اي يسويه [illegible] الذي اب يؤدبه ويعلمه
فيبقى على ما جبل جاهلا قوله وان تقدموا جاز لقوله [illegible] خلف كل بر وفاجر ذكر هذا
الحديث شمس الائمة السرخسي في مبسوطه وفي صحته نظر ذكره [illegible] في شرحه لمختصر الكرخي
مكحول ان النبي عم قال الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان او فاجرا والصلوة واجبة عليكم خلف كل امام [illegible] والصلوة على
كل ميت ولان الفاسق محكوم بجواز صلوته وكل من حكمنا بجواز صلوته [illegible] حكمنا بجواز الاقتداء
به لعذر وروى البخاري مسندا الى عبد الله بن عدي بن الخيار انه دخل على عثمن بن عفان وهو محصور
فقال انك امام عامة ونزل بك ما ترى ويصلي لنا امام فتنة ونتحرج فقال الصلوة احسن ما يعمل
الناس فاذا احسن الناس فاحسن معهم واذا اساؤا فاجتنب اساءتهم قوله ولا يطول بهم
الصلوة وهذا لما ذكر ابو داود في السنن باسناده الى ابي هريرة عن النبي عم قال اذا صلى احدكم للناس
فليخفف فان فيهم السقيم والشيخ الكبير وذا الحاجة وحديث معاذ مشهور حين صلى المغرب بهم فقرأ
البقرة فاخبر به النبي عم فقال يا معاذ افتان انت اقرأ باسم ربك الاعلى والليل اذا يغشى
قوله ويكره للنساء وحدهن الجماعة وهذا عندنا وعند الشافعي تستحب لنا انها
كانت مستحبة في زمن النبي عم فيكون جماعتهن بدعة فتكره ولان الاذان لا يسن في صلوتهن ولا صلوة
راتبة لا يسن فيها الاذان لا يسن فيها الجماعة كالنافلة ولان جماعتهن لا يخلو عن ارتكاب محرم
لان امامهن لا يخلو اما ان تتقدم او تتوسط ففي الاول يلزم زيادة الكشف وهو لا يجوز لان مبنى
حالهن على الستر وفي الثاني ترك مقام الامام وهو التقدم والتعليل الاخير ذكره مناسبة بين
الشرح والمشروح والاول فيه نظر عندي لان لقايل ان يقول لا نسلم ان في التوسط ترك مقام الامام
انما ترك المقام في حق الرجال اما في حق النساء فلا ولا نسلم ان قيام امامهن وسط الصف ارتكاب محرم
فلو كان كذلك لم تخرج عنهن اصلا فان قلت اذا ام ورقة بنت نوفل انسا ذنت النبي عم
ان تتخذ في دارها مؤذنا فاذن لها وهذا يدل على ان جماعتهن مستحبة قلت لانه لا دلالة
على الاستحباب ولكن يدل على الجواز ولكن ذكر في ابتداء الاسلام فنسخ بدليل ان صلوتهن لا تشرع فيها
الاذان بالاتفاق فان قلت صلوتهن يجوز عرادى وجماعة فيكون الجماعة مستحبة
كما في الرجال قلت لما كانت جماعة الرجال مستحبة صار تركها مكروها فلو كانت جماعة
النساء مستحبة لكان تركها مكروها فلما لم يكن تركها مكروها دل على ان فعلها ليس بمستحب قوله
فتكره كالعراة اي يكره جماعة النساء كجماعة العراة وهذا لان الاولى في حقهم ان يصلوا وحدانا

وحدانا قعودا بايماء وان صلوا بجماعة والامام متوسط او متقدم يجوز مع الكراهة فكذا النساء يصلين وحدهن
فرادى فان صلين بجماعة جازت مع الكراهة توسطت امامهن او تقدمت لكن بتوسط امامهن لئلا يكون
زيادة كشف قوله قامت الامام وسطهن قال المطرزي الامام من يؤتم به اي يقتدى به ذكرا كان
او انثى قوله وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام اي حمل فعل عايشة رضه كما ابتداء الاسلام يعني كان
ذلك ثم نسخ حين امرن بالوقار والقرار في البيوت وهذا جواب سؤال مقدر بان يقال لما فعلت عايشة الجماعة
دل على انها مستحبة فلا تكره فاجاب عنه وقال وحمله كما ابتداء الاسلام لا يقال كيف يجوز الاستدلال
بفعل عايشة رضه وهو منسوخ على قيام امامهن وسطهن لانا نقول الجواز ليس بمنسوخ بالاجماع وانما
المنسوخ هو كون جماعتهن سنة قوله لحديث ابن عباس رضه وهو ما روى عن ابن عباس انه قال
بت عند خالتي ميمونة فانتبه رسول الله عم في بعض الليل فسمعته يقول نامت العيون وغارت النجوم
وبقي الحي القيوم ثم نام ثم انتبه فقال انا نائم قام الى شناق القربة ففتحها وتوضأ وقام يصلي
فوقفت عن يساره فاخذ بذوابتي فادارني عن يمينه والشناق هو الخيط او السير الذي يعلق
به القربة قوله والاول هو الظاهر اي قيام المقتدي عن يمين الامام بدون التاخير هو
ظاهر الرواية ووجهه ما روينا من حديث ابن عباس رضه وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام
كما هو المشهور من عمل العامة والمعتبر في المقتدي اذا كان تقدم مسجد الامام بان كان المقتدي
طويلا فان الاعتبار لموضع الوقوف فلا يضره تقدمه في موضع السجود قوله ونقل ذلك عن عبد
الله بن مسعود اي نقل التوسط بين الاثنين عن عبد الله رضه وهو انه توسط بينهما في الامامة وروى عن ابرهيم
النخعي انه كان لضيق البيت قوله ولنا انه عم تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما والحديث ذكره في
الصحيح عن انس بن مالك ان جدته مليكة دعت رسول الله عم لطعام صنعته فاكل منه ثم قال
قوموا فاصلي لكم قال انس فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول
الله عم وصففت انا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى لنا رسول الله عم ركعتين ثم انصرف وفي هذا الحديث
دليل على ان صلوة الفرد من خلف الصف جائزة خلافا لما روي عن احمد بن حنبل قوله
فهذا للافضلية والاثر دليل الاباحة اي فعل النبي عم تقدمه على الاثنين دليل الافضلية والاثر الذي
رواه الموقوف عن ابن مسعود دليل الاباحة وانما لم يعكس ترجيحا لفعل النبي عم على فعل غيره قال الترمذي
وروي عن ابن مسعود انه صلى بعلقمة والاسود واقام احدهما عن يمينه والآخر عن يساره
ورواه عن النبي عم وقيل اليتيم اخو انس لابيه واسمه عمير قوله ولان المراة خلقوا اخروهن
من حيث اخرهن الله قال الامام العتابي في شرح الجامع الكبير يعني في صلوة الجماعة
ان الله جعل للرجال على النساء درجة وفضيلة كما قال تعالى وللرجال عليهن درجة فثبت بالآية
تاخيرهن وحطهن عن درجة الرجال فلا يجوز اذا قتداء الرجال بهن وفي الحديث اشارة الى ما
قلنا لانه قال من حيث اخرهن الله وعن القاضي ابي زيد ان حيث اسم مكان ولا مكان يجب على
الرجال تاخيرها عنه الا مكان الصلوة فلا يجوز الاقتداء بها وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي
قوله عم اخروهن من حيث اخرهن الله الامر بتاخيرهن نهي عن الصلوة خلفها والى جانبها والنهي

تقتضي فساد المنهي ولان صيانة الصلوة عن الفساد واجبة لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والغالب وقوع
التشويش في قلب الرجال اذا حاذته المراة او وقفت قدامه والغالب كالمتحقق خلافا لما من الرجل
من وقوع الفساد في صلوته بذلك السبب فامر بتاخيرها وهو يحل اقتداءه بها صيانة لصلوته عن
الفساد في قوله فلا يجوز اقتداء المفترض به اي بالمتنفل وهذا لان صلوة الامام متضمنة
صلوة المقتدي صحة وفسادا لقوله عم الامام ضامن ولا شك ان الشيء انما يتضمن ما هو دونه لا ما هو
فوقه فلم يجز اقتداء البالغ بالصبي لهذا قوله وفي التراويح والسنن المطلقة جوزه مشايخ
بلخ رح اي جوز مشايخ بلخ اقتداء الرجال بالصبي في التراويح والسنن المطلقة كالسنن الرواتب
قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيد في احدى الروايتين والوتر على قولهما وصلوة الكسوف
والخسوف والاستسقاء عندهما قياسا على المظنون حيث جاز الاقتداء فيه فكذا نفل الصبي
وان كان غير مضمون يصح الاقتداء به ولم يجوزه مشايخنا اي لم يجوزوا اقتداء الرجل بالصبي
علماء بخارا وسمرقند رحمهم الله ومن مشايخنا من حقق الخلاف في النفل المطلق بين
ابي يوسف ومحمد رحمهم فقال عند ابي يوسف لا يجوز الاقتداء وعند محمد يجوز والمختار انه لا يكون اقتداء
البالغ بالصبي في كل صلوة لان نفل البالغ مضمون حتى يجب القضاء اذا افسده ونفل الصبي
ليس بمضمون حتى لا يجب القضاء عليه بالافساد فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يكون الادنى
متضمنا للاعلى او يبني القوي على الضعيف والاقيس ان القياس على المظنون يصح لوجود الفارق
لان الظن امر عارض فاعتبر لكونه عارضا كانه عدم في حق المقتدي فجعل كانه مضمون في حق
الامام ايضا بالنظر الى المقتدي لكونه مجتهد الا انه عنده غير مضمون فاتحد حال الامام والمقتدي فجاز
الاقتداء بخلاف الصبا فانه امر اصلي غير عارض فلم يمكن ان يعتبر عدما فلم يتحد حال الامام والمقتدي
فلم يجز الاقتداء قوله ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء وهذا لما روى مسلم في صحيحه
باسناده الى عبد الله بن مسعود رض انه قال قال رسول الله عم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ثم الذين
يلونهم ثلاثا وليلني امر افعل يليه من الولي وهو القرب والاحلام جمع حلم بضم الحاء وهو ما يراه النائم
تقول منه حلم بفتح اللام واحتلم وتقول حلمت بكذا وحلمته ايضا والنهى جمع نهية وهي العقل
واراد بالاحلام البالغين مجازا لان الحلم سبب البلوغ وبحديث انس رض ان النبي عم اقام
اليتيم من ورائه والعجوز من وراء اليتيم وبحديث ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم خير صفوف
الرجال اولها وشرها اخرها وخير صفوف النساء اخرها وشرها اولها قوله والقياس ان
لا تفسد وهو قول زفر رح وبه اخذ الشافعي رح كذا في شرح الاقطع وجه القياس ان المحاذاة
مشتركة بين الرجل والمراة وصلوة المراة لا تفسد بالمحاذاة فينبغي ان لا تفسد صلوة الرجل ايضا
لانه احد المؤتمين وهذا لان فساد الصلوة لترك الركن او لوجود ما ينافيها ولم يوجد
ووجه الاستحسان ان الرجل اخطأ مكانه ففسدت صلوته كما اذا تقدم على الامام وهذا لان مقامه
قدام المراة بحديث عبد الله بن مسعود عن النبي عم انه قال اخروهن من حيث اخرهن الله فاذا حاذته
المراة لزم ترك فرض المقام وهو تاخير المراة عنه ففسدت صلوته لترك فرض المقام دون صلوة

صلوة المراة لان المامور بالتاخير الرجل لا المراة فان قلت خبر الواحد لا يثبت به الفرض فكيف ثبت به
فرض المقام قلت لا نسلم انه خبر الواحد بل هو مشهور كما قال صاحب الهداية بقوله وانه من المشاهير
فيجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى بقوله وللرجال عليهن درجة فالتحق بالكتاب فاخذ حكمه فان قلت
المحاذاة في صلوة الجنازة غير مفسدة فينبغي ان لا تكون مفسدة في ساير الصلوات قلت
لا نسلم ان القياس صحيح لان صلوة الجنازة ناقصة الاركان فيجوز نقصانها في هذا الشرط بخلاف ساير
الصلوات فانها كاملة الاركان قال اصحابنا لو قامت امراة بحذا الامام وقد نوى الامام امامتها
تفسد صلوة الامام والقوم فان قامت في الصف تفسد صلوة رجلين من جانبيها وصلوة رجل خلفها
ولو تقدمت الامام لا تفسد صلوة الامام والقوم ولكن تفسد صلوتها لان الواجب عليها المتابعة وقد
تركتها ولو كان صف من النساء بين الامام والرجال لا يصح اقتداء الرجال بالامام ويجعل حائلا ولو كان في صف
الرجال اثنتان من النساء تفسد صلوة رجل عن يمينها وصلوة رجل عن يسارها وصلوة رجلين خلفهما
ولو كن ثلاثا قال الفقيه ابو الليث في مختلف الرواية تفسد صلوة ثلثة ثلثة الى اخر الصفوف ومن واحد
واحد من الجانبين وروي عن ابي يوسف رح ان في احدى الروايتين المراتان تفسدان صلوة اربعة
والثلاث نسوة تفسدن صلوة خمسة وفي رواية اخرى المراتان تفسدان صلوة رجلين الى اخر الصفوف
وكذلك الثلث كذا في المختلف وتصير النسوة بمنزلة صف على حدة واصله ما روي عن عمر انه قال ليس
مع الامام من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النساء قوله وهو المخاطب به دونها
اي الرجل هو المخاطب بالحديث وهو قوله عم اخروهن دون المراة لا يقال اذا كان الرجل مامورا
بالتاخير تكون المراة مامورة بالتاخر لان التاخر لازم التاخير فينبغي ان تفسد صلوتها ايضا
لانا نقول لا نسلم انها مامورة اي مامورة قصدا ام ضمنا فالاول ممنوع والثاني مسلم لكونها
ثبت ضمنا دون ما ثبت قصدا ففسدت صلوته دون صلوتها في قوله الا ان يكون الامام قد نوى
دونها اي دون النية خلاف الزفر رح يعني ان عند زفر يصح اقتداء النساء وان لم ينو الامام امامتهن
قياسا على اقتداء الرجل ولنا ان الامام يلزمه الترتيب في المقام ويلزمه فساد من جهتها
فيتوقف اللزوم على التزامه كالمقتدي لما كان يلزم فساد صلوته من صلوة الامام يتوقف لزوم
الفساد على التزام المقتدي بنية الشروع في صلوة الامام وقيل هذا في ... ضعيف لانه لا يلزمه
فساد من جهة الرجل فلم يشترط نية امامة الرجال بخلاف النساء فانه يلزمه من جهتهن فساد
فاشترطت نية امامة النساء لا يقال هذا مسلم اذا كانت بجنب الامام اما اذا لم تكن
بجنبه فلا لزوم الفساد عليه والاحتياج الى نية امامة النساء فقول الفساد يلزم
الذي بجنبها الا انه لما كان موقوفا عليه من جهة امامه توقف ما يلزمه من الفساد ومن جهة المحاذاة
على التزام امامه فاشترطت نيته قوله وان لم يكن بجنبها رجل يعني انها كانت مقتدية
ففيه روايتان في رواية يشترط نية امامة النساء كما اذا كان بجنبها رجل حتى لا يصح اقتداؤهن
اذا لم ينو الامام امامتهن وفي رواية لا يشترط نية النساء اذا لم يكن بجنبها رجل والفرق
على احد بينهما اي على رواية انه لا يشترط نية امامة النساء بينها اذا كان بجنبها رجل وبين ما

او خطوتين

اذا لم تجتنبها رجلان الفساد في الاول وهو ما اذا كان تجنبها رجل لازم وفي الثاني محتمل بان تمشي خطوة
فحاذى الرجل الاول الظاهر ان لا تفعل ذلك لكنا هنهم فلذلك لم نشترط لعدم التيقن بلزوم الفساد
قوله ومن شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مشتركة يعني تحريمة واداء بان يكونا خلف الامام
حقيقة او تقديرا اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فمثل رجل وامراة خلف الامام احدثا فتوضئا ثم
جاءا وقد فرغ الامام فحاذته المراة في الاداء فسدت صلوته لانهما خلف الامام تقديرا ولهذا
لم يكن عليهما قراءة ولا سهو والظاهر انهما يبنيان على راي الامام في صلوة العيد في عدد التكبيرات ومحلها
ولو كانا مسبوقين فحاذته في قضاء ما سبقا لم تفسد صلوته لعدم الاشتراك لا حقيقة ولا حكما
اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان المسبوق منفرد في قضاء ما سبق ولهذا كان عليه السهو
والقراءة وانه يبني على راي نفسه في صلوة العيد في التكبيرات عددا ومحلا وانما اعتبر جهة الاشتراك
لان الفساد لا يوجد في صلوة الرجل من جهة صلوة الغير الا اذا شاركه فيها كالامام والمؤتم
ثم الشركة قد تكون باتحاد الفرضين وباقتداء المتطوعة بالمتطوع او المفترض قوله
وان يكون مطلقة اي من شرائط المحاذاة ان تكون الصلوة مطلقة اي معهودة هي مناجاة الله
عز وجل وصلوة الجنازة فرض لحق الميت لا غير حتى ان المحاذاة في صلوة الجنازة ليست
لمفسدة وان تكون المراة مشتهاة اي في الحال او في الماضي حتى ان محاذاة الصغيرة ليست
مفسدة وان لا يكون بينهما حائل اي فاصل حتى اذا كان الحائل كالاسطوانة او كازة ثوب لا تكون
المحاذاة مفسدة واعتبر الحائل المحيط بقدر ذراع حيث قال ولو كان بينهما حائط قدر ذراع
كان سترة وان كان اقل من ذلك لا يكون سترة وفي حد المشتهاة كلام قدر بعضهم بتسع سنين
وقدر البعض بثمان سنين والاصح انه لا يعتبر بالسن فاذا كانت محلة مجامعة كانت مشتهاة
والا فلا قوله ويكره لهن حضور الجماعات يعني الشواب منهن وعن ابي حنيفة انه يباح
لهن الخروج بحديث ابي هريرة رض ان رسول الله صلعم قال لا تمنعوا اماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن
وهن تفلات ولنا ما روي في السنن عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلعم لا تمنعوا نساءكم المساجد
وبيوتهن خير لهن ولان خروجهن سبب الفتنة وهي حرام وما يفضي الى الحرام فهو حرام قوله
ولا باس للعجوز ان تخرج في الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابي حنيفة رض وقد روي عن ابي حنيفة
ايضا جواز خروج جميع النساء الى العيد كذا في شرح الاقطع وقالا يجوز خروج العجائز في الصلوات
كلها لهما ان الخروج مشروعة في حقهن كما في حق الرجال ولا يجوز التخصيص بصلوة
دون صلوة ولا فتنة لقلة الرغبة وله ما روي عن عمر رضه انه نهى النساء عن الخروج الى
المساجد فشكون الى عائشة رض فقالت لو علم النبي صلعم ما علم عمر ما اذن لكن في الخروج ولان خروجهن
سبب الفتنة فلا يؤمن من الفساد لان فرط الشبق الشهوة حامل عليه فلا يجوز خروجهن الا عند
الامن ففي الجمعة والعيدين حصل الامن لغلبة اهل الصلاح او لان الجبانة متسعة فيعتزلن | او لان الجبانة
عن الرجال وكذا في الفجر والمغرب والعشاء لان الفسقة في هذه الاوقات يشتغلون بالنوم او الطعام
بخلاف الظهر والعصر فانهم ينتشرون فيهما فلا يحصل الامن ثم اعلم ان في المغرب اختلاف

الحق المغرب

اختلاف الروايات ففي المنظومة الحق المغرب بالعشاء كما في الهداية والمبسوط شمس الائمة وفي المختلف الحق
بالظهر كما في مبسوط شيخ الاسلام ويحتمل ان ذكر بناء على ان المغرب ينتشر فيه الفسقة ايضا كالعصر في بعض البلاد
قيل هذا كله في زمانهم اما في زماننا فيكره خروج النساء الى الجماعة لغلبة الفسق والفساد والعجوز
المراة الكبيرة ولحاق النساء في اخرها عامي كذا قال صاحب الاصلاح وافرط في الامر اذا جاوز فيه الحد والاسم
عنه الفرط بالتسكين يقال اياك والفرط في الامر والشبق شدة الغلمة من شبق الرجل بالكسر اذا اشتد غلمته
والجبانة هي المصلى قوله والجبانة متسعة جواب عن قياسهما بقولهما كما في العيد قوله ولا يصلي
الطاهر خلف من هو في معنى المستحاضة اراد به من به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذي لا يرقا ومن
به انطلاق بطن او انفلات ريح يعني لا يجوز اقتداء الطاهر بواحد من هؤلاء لان في الاقتداء بناء ومتابعة
فلا يجوز بناء القوي على الضعيف ولان الامام ضامن بالحديث فلا يصح ان يتضمن الشيء ما هو فوقه
وكذا لا يجوز اقتداء الطاهرة بالمستحاضة والقارئ بالامي واللابس بالعاري والقادر على الاركان بالمومي
لما قلنا وفي الفتاوى لا يصح اقتداء الامي بالاخرس ويصح اقتداء الاخرس بالامي لان الامي اقوى حالا من الاخرس
لقدرته على التحريمة قوله ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضئين وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحهما وقال
محمد لا يجوز قول محمد هو القياس وقولهما هو الاستحسان كذا في المختلف له ان التيمم طهارة
ضرورية بدليل ان القادر على الماء لا يجوز له التيمم والطهارة بالماء اصلية فلا يجوز بناء الكامل على الناقص
الحال ولهما ما روي ان عمرو بن العاص كان اميرا على سرية فاصابته جنابة في ليلة باردة فتيمم وصلى بهم
الجنب فلما قدموا على النبي صلعم اعلموه بذلك فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال خفت البرد وسمعت الله سبحانه يقول
ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما فضحك النبي صلعم ولم يامره بالاعادة ولانه طهارة مطلقة بعدم الماء
حال عدمه فلو كانت ضرورية لتقدرت بقدر الضرورة وذكر شمس الائمة السرخسي في واخر صلوته ان التراب
خلف عن الماء عندهما وعند محمد التيمم خلف عن الوضوء فليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة
صاحب الخلف وعندهما لما كان التراب خلفا عن الماء كان شرط الصلوة موجودا في حق كل واحد
منهما بكماله فجاز الاقتداء كما في الغاسل بالماسح هذا حاصل ما قاله ولكن جعل صاحب المختلف التيمم خلفا
عن الوضوء عندهما الصاحبين خلافه بيان دليلهما والتيمم خلف عن الوضوء وقيام الخلف كقيام الاصل
ولو كان الاصل قائما جاز الاقتداء فههنا كذلك هذا والتوفيق الاولى عندي لانه لا يلزم من كون التيمم
خلفا من الوضوء عدم جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم لان الشيء اذا كان خلفا عن شيء قائما مقامه ينظر
الى وصف الاصل حتى يكون عاملا عمل الاصل ثم اعلم ان محمدا لم يرد بالطهارة الضرورية
ما اراد به الشافعي رح بقوله لا يجوز بالتيمم سوى فرض واحد ولا يجوز قبل الوقت بل اراد ان التيمم طهارة
مطلقة في حال العجز عن الاصل والدليل على انها مطلقة عنده عدم تقدرها بقدر الحاجة وانما سماها
ضرورية لانها شرعت عند العجز عن الاصل ولهذا صرح في باب الرجعة ان التيمم عند محمد طهارة
مطلقة حتى يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال ولهذا لا يبطل تيممه بالارتداد عند علمائنا
الثلاثة الا ان التيمم لما كان مشروعا عند العجز عن الاصل صار حال المتيمم انقص من حال المتوضئ فلم
يجز له الاقتداء اما عندهما فكونه طهارة مطلقة ظاهر لما قلنا وجعلهما اياه طهارة ضرورية

اداء الصلوة كيلا تتضاعف الصلوات فلما لم يوجد اداء الصلوة لم يعتبر التيمم ولم ينقطع الرجعة بمجرد التيمم
ما لم يتصل به وهذا هو التقرير الكافي والبيان الشافي فافهمه فان بعض الناس قد ظن ان هنا تناقضا
من العلماء الثلاثة ممن قال هنا ان التيمم طهارة مطلقة وقال في باب الرجعة ضرورية ومن قال هنا انه
ضرورية قال ثم مطلقة وذكر في خلاصة الفتاوى ان اقتداء المتوضي بالمتيمم في الجنازة جائز بلا خلاف
قوله بخلاف المستحاضة يعني لا يجوز امامة المستحاضة للطاهرة لان الحدث قائم حقيقة لكنه
لم يعتبر لتحقق ضرورة التفصي عن عهدة التكليف وفي القدم ليس بقائم لمنع الخف سراية الحدث وما على
الخف زال بالمسح فجاز اقتداء الغاسل بالماسح ولانه مسح ليس بمبني على الضرورة فلم يمنع الاقتداء كمسح
الراس قوله ويصلي القائم خلف القاعد وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز وهو القياس والمراد
بالقاعد الذي يركع ويسجد اما الذي يومئ فلا يجوز اقتداء القائم به بالاتفاق لمحمد ان هذا
اقتداء الكامل بالناقص فلا يجوز كاقتداء القارئ بالامي ولنا ما روي عن رسول الله صلعم في
اخر صلوة صلاها في مرضه انه امهم فيها قاعدا والناس خلفه قيام وهذا الحديث مروي بطرق كثيرة
في الصحيحين عن عائشة رض عن النبي صلعم لكن علماء الحديث اختلفوا في ان الامام كان رسول الله ام كان
ابا بكر رض قال بعضهم كان الامام ابا بكر لما روى شعبة عن الاعمش عن ابرهيم عن الاسود عن عائشة
ان النبي صلعم صلى خلف ابي بكر وروى شعبة ايضا عن نعيم ابن هند عن ابي وائل عن مسروق عن عائشة
ان النبي صلعم صلى خلف ابي بكر جالسا في مرضه الذي توفي فيه وقال بعضهم كان الامام رسول الله صلعم
لحديث زكريا بن يحيى عن ابن نمير عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر رسول الله صلعم
ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج فاذا
ابو بكر يؤم الناس فلما راه ابو بكر استاخر فاشار اليه ان كما انت فجلس رسول الله حذاء ابي بكر الى جنبه
فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله صلعم والناس يصلون بصلوة ابي بكر رض يعني ان ابا بكر كان يسمع التكبير
رسول الله فيكبر والناس يسمعون تكبير ابي بكر فيكبرون وفي الصحيح ايضا عن احمد بن يونس عن
زائدة عن موسى بن ابي عائشة عن عبيد الله بن عبد الله قال دخلت على عائشة رض فقلت الا تحدثيني
عن مرض رسول الله وساق الحديث الى ان قال قالت عائشة وصلى ابو بكر تلك الايام ثم ان رسول الله
صلعم وجد من نفسه خفة فخرج بين رجلين احدهما العباس وابو بكر يصلي بالناس فلما راه ابو بكر
ذهب ليتاخر فاومأ اليه النبي صلعم ان لا يتاخر وقال اجلساني الى جنبه فاجلساه الى جنب ابي بكر
فجعل ابو بكر يصلي وهو يأتم بصلوة النبي صلعم والناس بصلوة ابي بكر والنبي صلعم قاعد قال عبيد الله
فدخلت على عبد الله ابن عباس فقلت الا اعرض عليك ما حدثتني عائشة عن مرض النبي صلعم قال هات
فعرضت عليه حديثها فما انكر منه شيئا غير انه قال اسمت لك الرجل الذي كان مع العباس قلت
لا قال هو علي رض ثم ان الامام الخطابي رجح في شرح الصحيح رواية عبيد الله بن عتبة لفقهه
واتقانه وموافقة ابن عباس وقال ايضا وعروة بن الزبير يسمع ما يسمع من عائشة بلا حجاب
لانها خالته والاسود ومسروق واضرابهما يسمعون من وراء حجاب على انه خالف شعبة في هذا الحديث
ابو معاوية وحفص بن غياث وعبد الله بن داود عن الاعمش عن ابرهيم عن الاسود عن عائشة انها

قالت لما ثقل رسول الله صلعم وذكرت بعض الحديث قالت فجاء رسول الله صلعم حتى جلس عن يسار ابي بكر فكان رسول الله
يصلي بالناس جالسا وابو بكر قائما يقتدي به والناس يقتدون بابي بكر رض فلما ثبت بالروايات الصحيحة ان
الامام رسول الله صلعم جوزنا اقتداء القائم بالقاعد استحسانا بالحديث وان كان القياس يأباه ولان عدم المشاركة
في القيام لا يمنع الاعتداد كالمدرك في الركوع وهذا الحديث حجة على احمد بن حنبل حيث يقول بجواز اقتداء
القاعد بلا عذر خلف القاعد بعذر تمسكا بما روي في حديث انس كذلك لان هذا الحديث في اخر صلوة صلاها
رسول الله صلعم فكان ناسخا لما قبله قوله وفيه خلاف زفر يعني يجوز عند زفر امامة المومي للذي يركع
ويسجد لان صاحب الخلف كصاحب الاصل ولهذا جاز امامة المتيمم للمتوضي ولنا ان الاقتداء بناء فلا يجوز
بناء القوي على الضعيف وهذا لان حال المقتدي اقوى من حال الامام لقدرته على الركوع والسجود دون الامام
ولا نسلم ان الايماء خلف ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه في الخلفية كالتيمم لان التيمم خلف يؤدى به اركان الصلوة كما شرعت
وهذا لا يؤدى به كما شرعت قوله وعند الشافعي يصح في الجميع يعني يجوز عنده اقتداء الذي يركع
ويسجد بالمومي والمفترض بالمتنفل واقتداء من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا اخر لما روي ان معاذا رض
كان يصلي مع النبي صلعم ثم يرجع فيؤم قومه ولان الاقتداء موافقة وقد حصلت في الافعال فجاز ولنا
ما روي في الصحيح عن ابي هريرة عن النبي صلعم انما جعل الامام اماما ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وهو عام ولان
الاقتداء بناء فلا يجوز بناء الموجود على المعدوم وهذا لان وصف الفرضية موجود في المقتدي معدوم
في الامام سلمنا ان الاقتداء موافقة لكن لا نسلم ان الموافقة تحصل مع تغاير الفرضين ولهذا لا يجوز اقتداء
مصلي الظهر خلف من يصلي الجمعة او على العكس وتأويل حديث معاذ رض انه كان يصلي النفل مع النبي صلعم
احرازا لفضيلة الصلوة مع النبي صلعم ثم يصلي بقومه الفرض اما جواز اقتداء المتنفل بالمفترض فلان النفل
جائز اداؤه بنية الفرض فجاز بناؤه على تحريمته بخلاف الفرض فانه ليس جائزا اداؤه بنية النفل فلم يجز اقتداء
المفترض بالمتنفل ومالك وان انكر جواز اقتداء المتنفل بالمفترض على ما ذكر في المنظومة والمختلف محجوج
بما روي في السنن عن ابي ذر رض قال قال لي رسول الله صلعم يا ابا ذر كيف انت اذا كانت عليك امراء يؤخرون
الصلوة قلت يا رسول الله فما تامرني قال صل الصلوة لوقتها فان ادركتها معهم فصل فانها لك نافلة
وروى ابن جلاب المالكي في كتابه عن مالك ولا باس ان يأتم المتنفل بالمفترض قوله مشتركة اي في التحريمة
وموافقة اي في الافعال قوله وعندنا معنى التضمن مراعى وهذا لما روي عن ابي هريرة رض قال
قال رسول الله صلعم الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واغفر للمؤذنين قال صاحب الغريبين
معنى الضمان الحفظ والرعاية اعلم ان كل مصل يحافظ لصلوة نفسه ومراع لها وذلك
معلوم لا يحتاج الى البيان لكنه عليه السلام اراد به ان الامام حافظ ومراع لصلوة القوم اذا اقتدوا به
فيتضمن صلوته صلوتهم صحة وفسادا لا اداء ولا يتضمن الشيء ما هو فوقه او ما يغايره فلا يجوز اذن
امامة المومي للقادر على الاركان او امامة المتنفل للمفترض او امامة مفترض لمصلي فرض اخر
قوله لان الحاجة في حقه اي في حق المتنفل المقتدي وهو موجود اي اصل الصلوة وقد بينا وجه
هذه المسألة قيل هذا بالنقل والعقل ولا يقال صفة النفلية موجودة في حق المقتدي معدومة
في حق الامام فيثبت التغاير فلا يجوز الاقتداء لانا نقول تلك ليست بصفة زائدة بل هي

عبارة عن عموم الوجوب فيتقى اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام فيثبت الاتحاد فيجوز الاقتداء
ولا يقال ان القراءة فرض في الصلوة النفل في الاخريين لتنفل صلوة الفرض وقد علم ان اقتداء
المفترض بالمتنفل لا يجوز فينبغي ان لا يجوز اقتداء المتنفل بالمفترض لما فيه ذلك لانا نقول القراءة
في الاخريين في النفل انما يكون فرضا اذا كان المصلي منفردا اما اذا كان مقتديا فلا لانها محظورة
قوله ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد وانما قيد بالعلم بعد الاقتداء لانه اذا
علم حال الاقتداء ان امامه على غير طهارة لا يجوز الاقتداء بالاجماع لنا انه من لا يجوز الاقتداء به
بالعلم لا يجوز الاقتداء بالجهل كما في الكافر والمراة قوله بناء على ما تقدم وهو ان الاقتداء عنده
اداء على سبيل الموافقة لا بناء على صلوة الغير وقد مر بطلانه قوله وذكر في الجواز والفساد
اي التضمن في الجواز والفساد بيانه ان الامام ضامن بالحديث ثم هو لا يخلو اما ان يكون المراد منه
ضامنا لصلوة نفسه او لصلوة القوم فلا يجوز الاول لان كل مصل ضامن لصلوة نفسه ولا فائدة
في تخصيص الامام فتعين الثاني ثم هو لا يخلو اما ان يكون المراد منه ضامنا لصلوتهم وجوبا او اداء
او صحة وفسادا فالوجوب والاداء غير مراد بالاجماع فتعين الصحة والفساد على معنى انه يتحمل
السهو والقراءة عن المقتدي وتفسد صلوة المقتدي ايضا بفساد صلوة الامام على انا نقول
روى عن سعيد بن المسيب ان النبي عم صلى بالناس وهو جنب فاعاد واعادوا قوله واذا صلى
امي الخ قال في المغرب الامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير
لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراءة لابي حنيفة رح ان الامام ترك القراءة مع القدرة عليها فتفسد
صلوته وهذا لانه كان قادرا على تقديم القاري وقراءة الامام قراءة للمقتدي بالحديث فلما لم يقدمه
لزم ترك القراءة مع القدرة ففسدت صلوته كما لو كان قاريا فلم يقرأ وعن الشيخ ابي الحسن
الكرخي انه كان يقول القاري والامي يتساويان في فرض التحريمة ويختلفان في القراءة فاذا
اقتدى القاري به صحت تحريمته وقد التزم الامام تصحيح صلوة المؤتم فصار ملتزما للقراءة
التي تصح صلوة المؤتم بها وقد تركها فتبطل صلوته لا يقال كيف يلتزم فرض القراءة على
الامي وهو غير قادر لانا نقول يلزمه بالتزامه وان لم يلزمه الشرع كنذر الفحجة
ولا يقال لم لا يلزم القضاء على المقتدي اذا فسد وقد صح شروعه لانا نقول
ما شرع في صلوة الامي وجبت على نفسه بغير قراءة فلم يلزمه القضاء كنذر صلوة بغير قراءة الا في
رواية عن ابي يوسف كذا في الاسرار وقياسهم على امامة العاري للعاري واللابس ضعيف لان
الفارق موجود لان كسوة الامام لا تعتبر كسوة للقوم لا حقيقة ولا حكما بخلاف قراءة الامام فانها
تعتبر قراءة للمقتدي حكما بالحديث ثم في ظاهر الرواية لا فصل بين العلم وعدمه وعن الشيخ ابي عبد
الله الجرجاني رح ان صلوة الامي انما تفسد عنده اذا علم ان خلفه قاريا اما اذا لم يعلم فلا قوله
وهذا اشارة الى ترك فرض القراءة قوله بخلاف تلك المسألة اراد بها مسألة امامة العاري
للعراة واللابسين وامثالها اراد بها امامة الجريح لمثله وللصحيح وامامة المومي لمثله وللقادر
على الاركان وامامة المستحاضة لمثلها وللطاهرة قوله هو الصحيح احترازا عما روى عن ابي

اي خازم رح ان قياس قول ابي حنيفة رح لا يجوز صلوته والصحيح انها جايزة لان الاصل ان لا يكون قراءة الامام
قراءة المقتدي الا ان الشرع جعل قراءة الامام قراءة للمقتدي واذا لم يقتد هلا فاذن لا يلزم ترك فرض
القراءة فيجوز صلوة الامي قوله ثم قدم في الاخريين اميا يعني سبقه الحدث فقدم الامي قوله
وقال زفر لا تفسد لتادي فرض القراءة يعني ان القراءة فرض في الاوليين وقد تادى فصار الامي والقاري
بعده سواء وروي عن ابي يوسف مثله وكذا في غير ظاهر الرواية ولنا ان كل ركعة صلوة حقيقة فيشترط
فيها القراءة بالحديث اما حقيقة واما تقديرا وكلاهما منتف في حق الامي فصار استخلافه كاستخلاف
من لا يصلح للامامة واشبه استخلاف الصبي والمراة ففسدت صلوتهم اما صلوة الامام فلانه عمل كثير
اما صلوة القوم فلكونها بناء على صلوته وان قلنا ان القراءة منتفية في حق الامي تقديرا لعدم اهليته
وهذا لان الشيخ اي بقدر ما امكن تحقيقه قوله وعلى هذا لو قدمه في التشهد اي على هذا الاختلاف
لو قدمه الاصح التشهد يعني فسدت صلوتهم خلافا لزفر ووجهه ما قلنا وهذا اذا لم يقعد قدر التشهد
اما اذا قعد قدر التشهد فصحيح بالاجماع كذا ذكر فخر الاسلام لانه فعله وهو مناف فانقطعت
صلوته وان الاختلاف فيما ليس من فعله مثل طلوع الشمس وقيل تفسد صلوتهم عند ابي حنيفة رح وعند
ابي يوسف ومحمد رح لا والصحيح الاول والله اعلم

باب الحدث في الصلوة

لما فرغ عن بيان صلوة المنفرد والجماعة شرع في بيان ما يتصل بها من العوارض ليبين وجه الامر عند وقوعها
ارشادا للطالبين قوله ومن سبقه الحدث في الصلوة انصرف الخ اراد به وقوع الحدث بدون
اختياره ويتمم ذكره اعلم ان هنا كلاما من وجوه الاول انه ينصرف بلا توقف لانه اذا
توقف يصير مودا باجزاء الصلوة مع الحدث فينقطع صلوته فلا يبني وفي الكتاب اشارة اليه لانه قال
انصرف وجعله جواب الشرط والجزاء لا يتراخى عن الشرط والثاني ان البناء يجوز على صلوته استحسانا وقال
الشافعي لا يجوز وهو القياس لوجود المنافي وهو الحدث وجه الاستحسان ما روى ابو بكر الرازي في
شرحه مختصر الطحاوي باسناده عن عبد الله بن قانع الى ابن ابي مليكة عن عائشة رض عن النبي عم
من قاء او رعف في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم وعن ابي بكر وعثمان وعلي
وابن عمر وسلمان رض انهم قالوا مثل مذهبنا والقياس يترك بمقابلة النص مطروح ولا نسلم ان الحدث
السماوي في معنى الحدث العمد او الاحتلام لانه بلا اختيار ويغلب وجوده والحدث العمد باختياره
والاحتلام في الصلوة نادر الوجود فلا يصح القياس فان قلت روي عن النبي عم انه قال
اذا فسا احدكم في الصلوة فلينصرف وليتوضأ وليعد صلوته وهذا يدل على عدم جواز البناء قلت
ذكر فيه الحدث العمد ونحن نقول بموجبه بدليل انه عم اضاف الفعل اليه ومثل ذلك يستعمل في العمد
لا في الواقع بلا اختيار والثالث ان البناء انما يجوز اذا لم يوجد منه ما ينافي الصلوة مما له منه بد كالكلام
والاكل والشرب والبول والتغوط ونحو ذلك لقوله عم ما لم يتكلم الخ اما ما لم يكن له بد منه كالمشي
والاغتراف فيعفي لاجل العذر والرابع انه يستخلف ان كان اماما لما روي ان عمر رض استخلف
في صلوة الظهر رجلا بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم فحل محل الاجماع وروي ان عليا رض
رعف في الصلوة فاستخلف والخامس ان الاستئناف افضل لجواز صلوته بالاجماع قوله

فكأنه الحدث العمد اي اشبه الحدث السابق وهو الحدث السماوي الحدث العمد والفرق بينهما ثم قوله
رعف قال المطرزي رعف انفه يرعف رعافا بفتح العين هو الفصيح قوله وتبنى على صلوته
فان قلت ان مطلق الامر للوجوب فينبغي ان يكون البناء واجبا كالامر بالتوضي قلت
ذاك غير مراد بالاجماع لمخالفة القياس ولكن اريد فلا يضرنا لانه يكون اكثر اثباتا للمدعى قوله
والبلوى فيما يسبق جواب عن قوله ان في قوله فكأنه الحدث العمد يعني ان الحدث السابق فيه بلوى
لحصوله بغير فعله فيجعل معذورا والحدث العمد ليس فيه بلوى لحصوله بفعله فلا يجعل معذورا
فلا يجوز الحاق الحدث السابق بالحدث العمد بالقياس لوجود الفارق والبلوى والبلية والابتلاء بمعنى
واحد قوله والمنفرد ان شاء اتم في منزله وان شاء عاد الى مكانه اراد بالمنزل الذي توضأ
فيه بعد الانصراف واراد بالمكان الذي سبقه الحدث فيه وانما صار مخيرا بين الامرين لانه اذا اتم في منزله
صار مؤديا صلوته في مكانين مع قلة المشي وان عاد الى مكانه صار مؤديا الكل في مكان واحد
مع كثرة المشي فوجد في كل واحد من الامرين جهة الكراهة وجهة الفضيلة فصار مخيرا اما المقتدي
فلا يجوز له ان يبني في منزله لوجوب متابعة الامام بل عليه ان يعود الا اذا فرغ الامام عن الصلوة
فيجوز له ان يبني في منزله لزوال الداعي واذا عاد بعد فراغ الامام قيل تفسد صلوته لحصول
المشي بلا حاجة وهذا عن ابن سماعة في نوادره وقيل لا تفسد وهو اختيار الامام السرخسي وشيخ
الاسلام خواهرزاده ليكون الاداء في مكان واحد وجواب ابن سماعة ان المشي وان كان موجودا
حقيقة معدوم حكما لحرمة الصلوة كالتداوك آية السجدة في الصلوة الدارية مرارا لا يلزمه
الا سجدة واحدة كانه في مكان واحد فكذا هنا وحكم الامام حكم المقتدي لانه صار مقتديا قوله
او لا يكون بينهما حائل عطف على المستثنى يعني ان المقتدي يعود الى مكانه الا اذا فرغ امامه او لا يعود
والا اذا لم يكن بين الامام والمقتدي حائل اي مانع لجواز الاقتداء كالطريق والنهر الكبير فلا يعود
الى مكانه وان لم يفرغ الامام عن الصلوة لجواز المتابعة من حيث هو ثم اعلم ان المقتدي
اذا عاد الى مكانه قبل فراغ الامام كيف يصنع قال في شرح الطحاوي يشتغل اولا بقضاء ما سبق
الامام في حال اشتغاله بالوضوء بغير قراءة لانه لاحق ويقوم مقدار قيام الامام ومقدار ركوعه
وسجوده ولو زاد او نقص فلا يضره ولا يلزمه السهو لانه لاحق الا اذا سهى امامه فيتابعه
في الموضع الذي سجد امامه ثم يقضي آخر صلوته ولو لم يشتغل بقضاء ما سبق اولا فتابع الامام جاز
فيقضي ما سبقه الامام بعد تسليم الامام لان ترتيب افعال الصلوة ليس بشرط عندنا خلافا لزفر
قوله وهو رواية عن محمد رح اي الاستقبال في الوجهين رواية عن محمد وفي ظاهر الرواية
لا يستقبل اذا لم يكن خرج من المسجد او لم يستخلف عند اصحابنا جميعا واذا خرج او استخلف يستقبل
اما الخروج فانه اختلاف المكانين من غير عذر وهو مبطل للتحريمة واما الاستخلاف فانه عمل
كثير وانما جعل عفوا للعذر ولم يكن له عذر في هذه الصورة لعدم سبق الحدث واذا لم يخرج
ولم يستخلف فعلى ما روي عن محمد وهو القياس يستقبل لانه انحرف من غير عذر وعلى ظاهر
الرواية وهو الاستحسان لا يستقبل لان غرضه اصلاح صلوته لا رفضها فلحق قصد الاصلاح

بالاصلاح حقيقة لا اصلاح اعني الحدث المتوهم لو كان متحققا كان يبني فكذا في هذه الصورة لا يقال
اذا كان قصد الاصلاح ملحقا بحقيقته ينبغي ان يبني اذا خرج من المسجد ايضا لانا نقول هذا لا يلزم
علينا لانا ما الحقنا قصد الاصلاح بحقيقته مطلقا بل في هذه الصورة لانه اذا خرج اختلف المكان
بلا عذر وهو مبطل للتحريمة على ما قلنا قوله فهذا هو الحرف اي هذا هو الاصل في البناء
والاستقبال يعني ان انصرافه اذا كان على قصد الاصلاح يبني ما لم يخرج او لم يستخلف واذا كان على
سبيل الرفض يستقبل وان لم يخرج ولم يستخلف وعلى هذا اذا رأوا سوادا فظنوه عدوا فانحرفوا فقوم
فاذا هي ابل او بقر او غنم فان لم يجاوزوا الصفوف بنوا استحسانا وان جاوزوا استقبلوا واذا ظن
انه لم يمسح فانصرف ثم علم انه كان ماسحا فسدت صلوته وان لم يخرج من المسجد وكذلك متيمم رأى
سرابا فظنه ماء فانحرف فظهر انه سراب وكذلك اذا رأى بثوبه نجاسة فانحرف ثم علم انه ليس
بنجاسة لم يبن وكذلك ماسح الخف اذا ظن ان المدة قد تمت فانحرف لغسل الرجلين يستقبل
وان لم يخرج لانه في الجميع قصد رفض الصلوة فانقطعت صلوته قوله وان لم يكن
فمقدار الصفوف اي وان لم يكن السترة فيعتبر مقدار الصفوف خلفه ان كانت يعني اذا مشى قدامه
بقدر ما يجاوز الصفوف لا يجوز له البناء وفي المنفرد يعتبر موضع السجود من كل طرف فان لم يجاوز
ذلك المقدار يبني فيما كان قصده الاصلاح والا فلا وان لم يجاوزه قوله فلم يكن في معنى
ما ورد به النص واراد بالنص قوله عم من قاء او رعف في صلوته الحديث يعني ان هذه العوارض وهي
الاحتلام والجنون والاغماء ليست في معنى ما ورد به النص وهو القيء والرعاف فبقيت على اصل القياس
اما الاحتلام فانه حدث يوجب الغسل بخلاف القيء والرعاف فان موجبهما الوضوء اما الجنون والاغماء
فان الشخص يبقى على حاله بعدهما زمانا فيصير مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث فيفسد بخلاف
القيء والرعاف فانه ينصرف على الفور بعد وقوعهما واما القهقهة فهي في معنى الكلام فصار كانه
تكلم بعد الحدث وشرط البناء انه لا يتكلم لقوله عم وليبن على صلوته ما لم يتكلم فلما لم يكن هذه العوارض
في معنى ما ورد به النص لم يلحق به فتبطل الصلوة لكن هذا فيما اذا وجدت قبل ان يقعد قدر
التشهد فان وجدت بعد التشهد فلا استقبال لانه لم يبق ركن من اركان الصلوة ولا بد بعد
وجود هذه الاشياء من المكث وبالمكث يصير مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث والاداء مع
الحدث قاطع للصلوة وهو صنع منه فتمت الصلوة والامر في القهقهة اظهر لانها لما كانت
في معنى الكلام صار كانه تكلم بعد التشهد فتمت صلوته ولا يستقبل وانما كانت القهقهة بمنزلة
الكلام لان كلا منهما ينقل المعنى في الضمير الى فهم السامع قوله وان حصر الامام عن القراءة
الحصر بفتحتين العي وضيق الصدر يقال حصر يحصر حصرا من باب علم قال تعالى حصرت
صدورهم ومعناه ضاق صدر الامام عن القراءة ويجوز ان يكون حصر على فعل ما لم يسم
فاعله من حصره اذا حبسه من باب نصره ومعناه حبس ومنع عن القراءة بسبب خجل او خوف
وبالوجهين حصل السماع من شيخنا المحقق برهان الدين الخريفغني قدس الله روحه
وبهما صرح فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وقد وردت اللغتان ايضا في كتب اللغة

لونا فظنه ماء

كالصحاح وغيره واما انكار المطرزي ضم الحاء فهو في مكسور العين لانه لازم لا يجيء له مفعول ما لم يسم
فاعله لا في مفتوح العين لانه متعد يجوز بناء الفعل منه للمفعول فافهم ونقل شيخنا عن شيخه العلامة
حميد الدين الضرير رحمه الله انه قال في شرحه صورة المسألة اذا لم يقدر الامام القراءة لاجل خجل يعتريه اما
اذا نسي القراءة اصلا لا يجوز الاستخلاف اصلا بالاجماع لانه يصير اميا والاستخلاف الامي لا يجوز قوله
لانه يندر وجوده بيانه ان الحصر نادر الوجود والاستخلاف ثبت بخلاف القياس في امر غالب الوجود
وهو الحدث فلا يجوز الاستخلاف ثم عندهما اذا لم يستخلف كيف يصنع قال بعضهم انه يتم صلوته ٤
بلا قراءة الحاقا له بالامي وهذا سهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
لانه قال في عامة الكتب ان الحصر لما كان نادرا اشبه الجنابة وبها لا يتم الصلوة فكذا بالحصر قوله
ولنا ان الاستخلاف بعلة العجز بيانه ان الاستخلاف في باب الحدث ثبت معقول المعنى وهو العجز
عن المضي في الصلوة صيانة لصلوة القوم عن البطلان والعجز عن القراءة الزم لانه ربما يجد الماء
في المسجد فيتوضا ويبني من غير استخلاف والذي حصر فلا بد له من تعلمه او تذكره وذلك
يمنع المضي غالبا فلما جاز الاستخلاف في الحدث لعلة العجز جاز في الحصر ايضا لوجود تلك العلة
قوله والعجز عن القراءة غير نادر جواب عن قولهما يندر وجوده يعني لا نسلم ان العجز
عن القراءة نادر بل هو غير نادر ولئن سلمنا لكن لا بد من المخلص اذا وقع وهو الاستخلاف
وللحق بالامي ان المخلص ما قلتم ولم لا يجوز ان يكون الاستقبال كما قلتما فنقول يلزم ابطال
العمل وهو لا يجوز بالنص وهذا الاختلاف فيما اذا لم يقرأ ما يجوز به الصلوة وهي اية قصيرة
عنده فاذا قرأ ذلك المقدار فلا يجوز له الاستخلاف بالاجماع بل يركع ويمضي في صلوته قوله
لان التسليم واجب وهذا عندنا وعند الشافعي فرض وقد مر بيانه في اخر باب صفة الصلوة ثم يأتي
به اي بالواجب وهو السلام للتعريف قوله لانه لم يبق عليه شيء من الاركان يؤيده ما روى الترمذي
في جامعه باسناده الى عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احدث يعني الرجل وقد جلس في اخر
صلوته قبل ان يسلم فقد جازت صلوته قوله وقد مر من قبل اي في باب التيمم وهو قوله
وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله قوله بعمل يسير انما قيد به لان العمل الكثير
يخرج عن الصلوة فيتم صلوته بالاتفاق قوله او احدث الامام القاري فاستخلف
اميا وفساد الصلوة باستخلاف الامي بعد التشهد عند ابي حنيفة رح على اختيار صاحب الهداية
ومن وافقه اما على اختيار فخر الاسلام فلا فساد بالاستخلاف بعد التشهد بالاجماع وقد مر
قبيل هذا الباب وذاك هو الاصح لان الاستخلاف للامي فعل مناف للصلوة فيكون مخرجا من الصلوة
والذي قالوا من ان الاستخلاف ليس بمناف للصلوة بدليل وجوده في وسط الصلوة ففيه
نظر عندي لانا لا نقول ان مطلق الاستخلاف مناف بل المنافي هو الاستخلاف المقيد ٤
وهو استخلاف الامي وهو لا يجوز في وسط الصلوة ايضا قوله وقيل الاصل فيه ان الخروج عن
الصلوة بفعل المصلي فرض اي الاصل فيما ذكرنا من المسائل وهي اثنا عشرة مسألة من قوله
فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد الى هنا وانما قلنا ان الخروج بصنعه المصلي فرض لان اتمام الصلوة

الصلوة فرض بالاجماع واتمامها بانهائها وانهاؤها لا يكون الا بمنافيها لان ما كان منها لا ينهيها وتحصيل
المنافي بصنع المصلي فيكون فرضا لان الاتمام لا يحصل الا به وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه
فلما كان خروجه فرضا بصنعه كان اعتراض العوارض المذكورة بعد التشهد كاعتراضها في خلال
الصلوة فبطلت صلوته وعندهما لما لم يكن فرضا كان اعتراضها بعد التشهد كاعتراضها بعد السلام
قال الشيخ ابو نصر البغدادي وكان ابو سعيد البردعي يقول ان الخروج بفعل المصلي فرض عند ابي حنيفة رح
بدليل انه ممنوع من البقاء على صلوته بعد التشهد حتى يدخل وقت صلوة اخرى ولو لم يبق عليه فرض
لم يمنع من البقاء كما بعد السلام واذا ثبت ان الخروج بفعله فرض فقد حدثت هذه المعاني وهي مفسدة
للصلوة مع بقاء فرض من فروض الصلوة عليه فصار كما لو حدثت وسط الصلوة وعندهما لم يبق عليه
الخروج بفعل المصلي بفرض لانه لو كان كذلك لتعين بما هو قربة كسائر واجبات الصلوة فلما جاز الخروج
بالكلام والحدث دل على انه ليس بواجب فاذا حدثت العوارض ولم يبق عليه فرض فصار كما بعد
السلام وكان الشيخ ابو الحسن الكرخي رح ينكر ذلك ويقول لا خلاف بين اصحابنا ان الخروج بفعل
المصلي ليس بفرض لما روي ان النبي عم قال لابن مسعود اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك
فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد ثم قال والوجه في قول ابي حنيفة ان هذه المعاني
مغيرة للفرض كالنية في حدوث اول الصلوة واخرها اصلا كنية الاقامة وهذه العلة مستمرة
في جميع المسائل الا في طلوع الشمس الا ان يقيسه على بقية المسائل بعلة انه معنى مفسد للصلوة
حصل بغير فعله بعد التشهد ووجه قولهما انه معنى مفسد للصلوة فصار كالحدث والكلام
قوله في هذه الحالة اي فيما بعد التشهد قبل السلام قوله ومعنى قوله تمت اي قاربت
التمام وهذا من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كما في قوله تعالى اعصر خمرا اي عنبا وانما حملنا عليه
توفيقا بين ما قلنا من الدليل العقلي وبينه لان العقل حجة من حجج الله تعالى كالنقل قوله والاستخلاف
ليس بمفسد هذا جواب سوال يرد على قوله او احدث الامام القاري فاستخلف اميا وجه الورود ان
يقال ينبغي ان لا تفسد الصلوة عند ابي حنيفة رض بالاستخلاف الامي بعد قدر التشهد لان الاستخلاف
عمل كثير مفسد للصلوة وهو صنع منه فيخرج عن الصلوة بالاستخلاف فاجاب عنه وقال
الاستخلاف نفسه ليس بمفسد وانما فساد الصلوة لامر اخر وهو ان الامي غير صالح للامامة وانما
قال انه ليس بمفسد بدليل ان الاستخلاف القاري جائز قوله فيه نظر عندي لانا نقول لا نسلم ان الاستخلاف
ليس بمفسد وقد صرح صاحب الهداية بنفسه حين ظن انه احدث فانصرف حيث قال وان كان استخلف
فسد لانه عمل كثير فلو لم يكن الاستخلاف مفسدا لم يفسد الصلوة في تلك المسألة لانه استخلف للقاري
لا للامي والحق ما قاله فخر الاسلام ان صلوته تتم بالاستخلاف الامي في هذه الحالة لكونه عملا منافيا
للصلوة بالاجماع اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام فان قلت
لما كان الاستخلاف عملا كثيرا ينبغي ان لا يجوز اصلا ويجوز الاستخلاف للقاري فيما اذا سبقه الحدث
قلت الاصل ان لا يجوز لكونه عملا وهو القياس الا انا تركناه بدلالة الاجماع فيمن يصلح
للامامة لعذر وهي ان عمر رض استخلف رجلا يليه بحضرة الصحابة فجعل محل الاجماع والامي لا يصلح

قوله الا في طلوع الشمس لان طلوع الشمس ليس بمغير للفرض الا انه صار مغيرا لحكمها ذكرنا بمعنى اخر وهو انه ليس فعله يخرج وقت الفجر وخروج وقت المستحاضة وخروج وقت الجمعة كذا ذكر السنوي حكمه كلها

للامامة فبقي استخلافه على اصل القياس فيما او العذر معدوم في الذي ظن انه احدث ولم يكن محدثا فكان
الاستخلاف مفسدا قوله ومن اقتدى بالامام بعدما صلى ركعة اي بعدما صلى الامام ركعة قوله
لوجود المشاركة في التحريمة يعني ان صحة الاستخلاف بالمشاركة وهي حاصلة في المسبوق فيصح استخلافه
قوله لانه اقدر على اتمام صلوته اي لان المدرك اقدر من المسبوق على اتمام صلوة الامام فكان
المدرك اولى وهذا لان المسبوق اذا اتم صلوة الامام يقدم مدركا اخر للسلام لعجزه عن السلام
اما المدرك فيسلم اذا اتم صلوة الامام بدون الاستخلاف اخر فثبت انه اقدر من المسبوق قوله
وصلوة القوم تامة وهذا لان هذه الاشياء اعني القهقهة والحدث العمد والخروج او الكلام وجدت
في هذه الحالة من القوم انفسهم كانت لا تفسد صلوتهم فلان لا تفسد اذا وجدت من امامهم اولى
واحرى واي فسدت صلوة الامام المسبوق لوقوع المنافي في خلال الصلوة قوله ولا الامام
الاول ان كان فرغ لا تفسد صلوته لانه كان كواحد من القوم وان لم يفرغ تفسد صلوته وهو الاصح
لوقوع المنافي للصلوة في وسطها وفي رواية ابي حفص لا تفسد لانه كان في الفراغ حكما ثم الامام
الثاني صلوته قوله فان احدث الامام الاول وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث متعمدا
فسدت صلوة الذي لم يدرك اول صلوته عند ابي حنيفة رض اي قيد القعود قدر التشهد لانه اذا
وجدت القهقهة او الحدث العمد قبله فسد صلوة الجميع اتفاقا وقيد بفساد صلوة المسبوق
لان صلوة المدرك لا تفسد اتفاقا وفي صلوة اللاحق روايتان لهما ان صلوة المقتدي
متعلقة بصلوة الامام فاذا لم تفسد صلوة الامام لم تفسد صلوة المسبوق ايضا كما في السلام
والكلام والخروج من المسجد وله ان الحدث العمد والقهقهة يفسدان الجزء الذي يلاقيانه لانهما
يبطلان الطهارة وهي شرط للصلوة الا انه وجد في حق الامام بعد انتهاء الاركان فجعل عفوا
وفي حق المسبوق وجد في خلال الصلوة فيفسد ذلك الجزء الذي لاقياه فتفسد صلوته اصلا
لعدم قدرته على البناء لان البناء على الفاسد فاسد بخلاف السلام والكلام فانهما منهيان للصلوة
منهيان لها محللان اذا وجدا في اوان التحلل ولهذا لا ينتقض بهما الطهارة بخلاف القهقهة
فانها تنقض الطهارة وهي مفسدة والخروج عن المسجد قاطع لنفس الفعل الا على وجه الفساد
فصار في معنى السلام والكلام فلم يصح قياس القهقهة عليه وهذا الخلاف فيما اذا لم يقيد المسبوق
الركعة بالسجدة فاذا قيدها لا تفسد صلوته لتقرر حكم الانفراد قوله والكلام في معناه
اي الكلام في معنى السلام وهذا لان السلام انما جعل منهيا باعتبار انه كلام لان عند ارادته فعلم انه
في معناه ولهذا قالوا لو حلف ان لا يكلم فلانا فسلم يحنث قوله ولا ينتقض وضوء الامام وهذا
استحسان وعند زفر رح ينتقض وهو القياس كذا في المختلف قوله ان القهقهة انما تنقض الوضوء
اذا افسدت الصلوة وهنا لم تفسد صلوة الامام فلا تنقض وضوءه ولكن انها افسدت
الجزء الملاقي لها من الصلوة لوقوعها في حرمة الصلوة فانتقض الوضوء ايضا بناء على فساد
ذلك الجزء الا انها لم تؤثر في فساد باقي الصلوة لانتهاء الاركان قوله ومن احدث في
ركوعه او سجوده توضا وبنى واعتد بالتي احدث فيها اي لا يعتد بالسجدة التي احدث فيها وفي

اي فساد الطهارة

وفي نقض النسخ ويعيد بالتي احدث فيها من الاعادة وهذا في الحقيقة واحد وهذا لان بين الاداء والحدث
تنافيا وعدم المنافاة في حق الاحرام بالاثر ورفع الراس من السجود من باب الاداء لان تمامه به وبالحدث
لا يصح الاداء فيعيده لاجل هذا وكذا كل ركن كالركوع لانه لا يتم الا بالانتقال ومع الحدث لا يصح ذلك فيعيده
قوله ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم يعني يكون المقدم على هيئته ولا يحتاج الى
اعادة ما احدث الامام فيه بان يرفع راسه من الركوع ويركع بعد ذلك لان المنافي للاداء وجد في حق
الامام لا في حق المقتدي فامكنه الاتمام بطريق الامامة قوله ولو ذكر وهو راكع او ساجد ان
عليه سجدة الخ يعني اذا ذكر في حالة الركوع انه كان ترك سجدة او ذكر في حال السجود انه ترك سجدة ثم
انحط من الركوع فسجد السجدة المتروكة او رفع راسه من السجود فسجدها يعيد الركوع الذي تذكر
فيه وكذلك يعيد السجود الذي تذكر فيه حتى يقع الافعال مرتبة لان مراعاة الترتيب فيما شرع من
الافعال مكررا واجب لا فرض على ما ترتب في اول باب صفة الصلوة وان لم يعد هذا اجزاه
لان ذكر السجدة لا ينافي الركوع ولا ينافيه فيصح الاعتداد به وهذا لا يشكل اذا رفع راسه من
الركوع ثم سجدها لم يكن اتمام بل رفع راسه محتسبا يلزمه الاعادة على ما روي عن ابي يوسف لانه
القومة عنده فرض وعندهما لا يلزمه الاعادة لان الختم بعد الركوع ليس بفرض عندهما قوله
ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد فالماموم امام نوى او لم ينو هذا لان الامامة و
الخلافة شرعت لمصالح الدين وفي الامامة الكبرى اذا لم يكن من يصلح لها الا واحد يتعين فكذا
هنا بخلاف ما اذا كان خلفه اكثر من واحد حيث يحتاج الى الاستخلاف لقطع المزاحمة قوله
ولو لم يكن خلفه الا صبي او امراة قيل تفسد صلوته اي صلوة الامام خاصة بيانه ان صلوة الامام
لا تفسد بالنظر الى انه لم يوجد منه عمل حقيقة لكنه لما صار مقتديا بذلك الواحد لتعينه للامامة
فسدت صلوة الامام لاقتدائه بمن لا يصلح اماما له وقيل تفسد صلوتهما جميعا لان ذلك الواحد
لما صار متعينا صار كانه استخلفه وقال فخر الاسلام الاصح عندنا ان تفسد صلوة المقتدي دون
صلوة الامام لان الواحد انما يتعين للاستخلاف لصحة الصلوة ومراعاة العبادة وهنا في تعينه
فساد الصلوة فلاجل هذا لم يتعين فبقي وهو مقتد بلا امام ففسدت صلوته دون صلوة الامام
لانه صار كمنفرد احدث قوله وقيل لا تفسد لانه لم يوجد الاستخلاف قصدا وهو لا يصلح للامامة
للامامة بل ثبت الاستخلاف حكما لصحة الصلوة لتعينه وهنا في هذه الصورة لم يوجد الاستخلاف
حكما ايضا لان فيه فساد الصلوة لكون الصبي والمراة غير صالح للامامة فاذا انتفى الاستخلاف
اصلا لم تفسد صلوة الامام فسدت صلوة المقتدي لانه بقي بلا امام وهو اي الشخص هو الصبي
او المراة كان

باب ما يفسد الصلوة وما

يكره فيها لما فرغ عن بيان العوارض السماوية شرع في العوارض الاختيارية المكتسبة وقدم
السماوي لانها اعرق في العارضية لعدم قدرة العبد على دفعها لا يقال النسيان
من قبيل السماوية فكيف عده المصنف في كلام الناسي في هذا الباب من قبيل المكتسبة لانا نقول
لا نم انه عده من المكتسبة وانما ذكره في هذا الباب لمناسبة بين كلام الناسي والعامد من حيث

يعني قال بعض هنا يعني لا تفسد صلوة الامام لان الاستخلاف لم يوجد قصدا فيما اذا كان خلفه واحد صالح

الحكم لان كلا منهما مفسد للصلوة في قولــه في الخطاء والنسيان وصورة الخطاء ان يقصد القراءة
او التسبيح فيجري على لسانه كلام الناس وصورة النسيان ان يريد الكلام ناسيا لصلوته قولــه
ومفزعنا الحديث المعروف قال [illegible] وهو اسم مكان من فزع اليه اذا لجأ واراد بالحديث
المعروف قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه ولنــا ما روى
ان معاوية بن الحكم السلمي رض شمت عاطسا في الصلوة فلما فرغ النبي عم قال ان صلوتنا
هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وما روي في حديث البناء مالم يتكلم من غير فصل بين العمد
والنسيان ولانه منافٍ في اداء الصلوة اذا كان عمدا فنافيه اذا كان نسيانا كالحدث فان
قلت ــ حديث معاوية في العدوان المتنين على حاله ان يكون عامدا قلنــا
لا كلام لنا في تشميته وانما كلامنا في قوله عم ان لا يصلح فيها شيء من كلام الناس لان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب لان الذي يستدل به على الحكم هو اللفظ لا السبب وكون اللفظ عاما
ظاهر لان النكرة اذا وقعت في موضع النفي تعم كما في قولك لا رجل في الدار حيث لا يجوز لك ان تقول
بل رجلان لعموم النفي فان قلت ــ ما الجواب عما تمسك به الشافعي من الحديث
قلت ــ جوابه ان نقول لا يخ اما ان يراد به الحقيقة او الحكم فلا يجوز الاول لان الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه ليست بمرفوعة لوجودها كثيرا فتعين الثاني وهو الحكم ثم الحكم اما ان يراد به حكم
الدنيا او حكم الاخرة فلا يجوز ان يراد به الاول لانه ليس بمرفوع بالاجماع الا ترى ان الرجل لو قتل
مسلما خطاء يجب عليه الدية والكفارة بحكم نص القران وكذا لو ترك ركنا من اركان الصلوة ناسيا
لا يكون معذورا وكذا لو اكره على الزنا ففعل يجب عليه الغسل فتعين الثاني وهو حكم الاخرة وهو الاثم
فلما ثبت ان المراد منه حكم الاخرة لا حكم الدنيا كان كلام الناسي والخاطي مفسدا للصلوة لان جواز
الصلوة وفسادها من احكام الدنيا فافهم ثم ان الشافعي يقول اذا قل كلام الناسي لا يبطل الصلوة
واذا كثر ففيــه وجهان وقد مضى بطلانه فان قلت ــ سلام الناسي لا يفسد الصلوة
فينبغي ان يكون كلامه كذلك قلت ــ لا نسلم ان القياس صحيح لان السلام موضوع في الصلوة عند
الوقوع ايضا فجعل عذرا بخلاف الكلام فانه ليس بموضوع فيها اصلا فجعل منافيا للصلوة سواء
كان عمدا او نسيانا اما سلام العامد فانما لم يجعل عذرا لحصوله باختياره مع ما فيه من كاف
الخطاب فاعتبر من كلام الادمي قولــه فان انّ فيها او تاوه الخ اعلم ان الانين او التاوه
لا يخ اما ان كان من ذكر الجنة او النار واما ان كان من مرض او مصيبة فان كان من الاول فلا تفسد
الصلوة بالاتفاق لانه اذا سأل الجنة وتعوذ من النار صريحا لا تفسد صلوته فاولى ان لا تفسد
بالدلالة وقيل في تفسير قوله تعالى ان ابرهيم لاواه حليم انه كان يتاوه في الصلوة وان كان من الثاني
يفسد الصلوة كما لو صرح بذلك قال فخر الاسلام وعن ابي يوسف انه قال اذا قال اوه فقطع هذا واذا
قال آه لم يقطع الصلوة بحال وقال والاصل عنده ان كل كلمة على حرفين احدهما من حروف الزوائد
لم يقطع وذكر مثل اخ واف وتف واذا كثرت الحروف فعلى ما قالا وقال الشيخ ابو نصر البغدادي
وقال ابو يوسف ان كثرت الحروف فسدت صلوته في الوجهين وان لم تكثر لم تفسد لانها اذا كثرت فهو كلام

كلام مفهوم يمكن التحرز عنه وان لم تكثر فهو بمنزلة التنحنح والتنفس ويحتمل ان يكون عن ابي يوسف روايتان
لانه على ما قال فخر الاسلام لا تفسد صلوته اذا كثرت الحروف وان كان من ذكر الجنة او النار والحروف
الزوائد عشرة يجمعها اليوم تنساه او واناه سليمان وانما سميت زوائد على معنى ان الحروف اذا زيد
في الكلمة تزاد منها لا على معنى ان هذه الحروف اينما وقعت تكون زائدة ثم قولهم اوه بسكون
الواو وكسر الهاء كلمة توجع وفيها لغات تثلث واوها الفا فيقال آوه وتشدد واوها وتكسر مع
سكون الهاء فيقال اوّه وقد تحذف الهاء اذا شددت فيقال اوّ وقد يقال بالمد وفتح الواو المشددة
وسكون الهاء آوّه وفي شرح الاقطع قال محمد رحمه الله في الانين اذا لم يقدر على دفعه من الوجع لم
يفسد الصلوة لانه لا يمكن الاحتراز منه قولــه وهذا لا يقوى اي هذا الذي قاله ابو يوسف ليس
بقوي لان كلام الناس يحصل بافهام المعنى ويتحقق الافهام في كلمة كلها حروف زوائد كما في اليوم
تنساه وفيــه نظر عندي لان ابا يوسف انما جعل حروف الزوائد كان لم يكن اذا قلت لتعذر الاحتراز
عنه وشبهه بالتنحنح والتنفس فاما اذا كثرت فلا فكيف يرد عليه قوله ويتحقق في كلمة كلها حروف زوائد
قولــه وان تنحنح بغير عذر بان لم يكن مدفوعا اليه بان لم يكن مضطرا اليه ينبغي ان يفسد عندهما
اي عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف بالحرفين لا تفسد وان تنحنح بعذر بان يكون له سعال
لا تفسد وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا كما اذا عطس او تجشأ فحصل
حروف وعن شيخ الاسلام ابي بكر المعروف بخواهرزاده انه قال اذا تنحنح لاصلاح الامام لاجل تحسين
الصوت لا تفسد صلوته في الصحيح قولــه ومن عطس فقال له آخر يرحمك الله وهو في الصلوة فسدت
صلوته والضمير المرفوع يرجع الى آخر وانما اعتبر هذا اللفظ مفسدا لما ذكرنا من حديث معاوية بن الحكم رض
قال النبي عم حين شمت العاطس ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فاعتبره من كلام الناس
غير صالح في الصلوة بخلاف ما اذا قال العاطس لنفسه يرحمك الله يا نفسي لا تفسد صلوته كذا في شرح الحلواني
لانه لما لم يكن خطابا لغيره لم يعتبر من كلام الناس فلم يكن مفسدا وفيــه نظر لي وبخلاف
ما اذا قال السامع في الصلوة الحمد لله لا تفسد صلوته لانه لا يستعمل جوابا فلم يكن من كلام الناس
ثم هو اذا اراد الجواب بقوله الحمد لله اختلف المشايخ في فساد صلوته وهو معنى قوله على ما قالوا
وان لم يرد الجواب بل قاله رجاء الثواب لا تفسد صلوته بالاتفاق قولــه وان استفتح
ففتح عليه في صلوته فسدت صلوته اي فسدت صلوة الفاتح والاستفتاح طلب الفتح كان الامام
يطلب الفتح بدلالة حاله حيث توقف بسبب الحصر اعلم ان فتح المصلي لا يخ اما ان كان على
امامه او على غير امامه فان كان على غير امامه تفسد صلوته لانه يعتبر جوابا لاستفتاحه وكان
من كلام الناس لكن هل يشترط التكرار في الفتح ام لا ففيــه اختلاف الرواية ففي الاصل شرطه
لانه قال فيه اذا فتح غير مرة فسدت صلوته والمفهوم منه التكرار وفي الجامع الصغير لم يشترطه
وهو الاصح لانه لما اعتبر كلاما جعل نفسه قاطعا للصلوة من غير فصل بين القليل والكثير وان كان
الفتح على امامه فلا يخ اما ان كان بعد قراءة مقدار ما يجوز به الصلوة او قبل ذلك فان كان قبل
ذلك لا تفسد صلوته وان كان بعد ذلك قيل تفسد صلوته والاصح انه لا تفسد استحسانا [illegible]

الصلوة اذا كان التاوه من ذكر الجنة او النار وان كثرت الحروف كما هو مذهبهما وعلى ما قال الشيخ ابو نصر تفسد [illegible]

النبي عم قراء في صلوته سورة المؤمنين فاسقط شيا فلما فرغ اخبره فقال الم يكن فيكم ابي فقال ابي نعم فقال هلا
ذكرتني فقال حسبت انها نسخت فقال عم لو نسخت لاخبرتكم وروى ان ابن عمر رض صلى بهم المغرب فقال
ولا الضالين ثم ارتج عليه فقال نافع فقلت له اذا زلزلت فقال اذا زلزلت حدثه ابو عبيد في احاديث
عايشة رض عن ابن علية عن ايوب عن نافع عن ابن عمر وعن علي رض انه قال اذا استطعمكم الامام فاطعموه
رواه ابو عبيد باسناده الى علي رض والاستطعام هو الاستفتاح مجازا ويقال للرجل اذا لم يحضره منطق
ارتج عليه كانه قد انغلق عليه وجه المنطق وهذا فيما اذا لم ينتقل الامام الى اية اخرى اما اذا انتقل
ففتح عليه بعد ذلك تفسد صلوته ان اخذ الامام وان لم ياخذ فتفسد صلوة الفاتح خاصة لعدم الضرورة
الى الفتح فان قلت ينبغي ان لا يجوز الفتح على الامام اصلا لما روي عن ابي اسحق عن الحارث
عن علي رض قال قال رسول الله يا علي لا تفتح على الامام في الصلوة قلت في الحديث مطعون
طعنه ابو داود في السنن وقال لم يسمع ابو اسحق من الحارث الا اربعة احاديث ليس هذا منها قوله
على غير امامه يعني سواء ذكر الغير في الصلوة او في غيرها لكن اذا اراد قراءة القران لا تفسد وان اراد
التعليم تفسد كذا في الخلاصة لان التعليم ليس من اعمال الصلوة قوله هو الصحيح احتراز عن قول
بعض المشايخ انه ينوي قراءة القران وذا ليس بصحيح لان قراءة المقتدي محظورة وينوي الفتح لان
فيه الرخصة قوله وينبغي للمقتدي ان لا يعجل بالفتح وللامام ان لا يلجيهم اليه اي الى
الفتح والمراد من الالجاء ان يقف ساكتا بعد الحصر او يكرر الاية ولا ينبغي له ان يعجل كذا ذكره ويركع
اذا كان وقت الركوع وهو ان يقراء مقدار ما تجوز به الصلوة او ينتقل الى اية اخرى قوله
ولو اجاب في الصلوة رجلا الخ اعلم ان المصلي اذا اخبر بما يسره فقال الحمد لله او بما يسوءه فقال
لا حول ولا قوة الا بالله او بما يعجبه فقال سبحان الله او قيل عنده هل مع الله اله فاجاب ان لا اله الا
الله فعند ابي حنيفة ومحمد رح تفسد صلوته اذا اراد الجواب وان اراد الاعلام بانه في الصلوة فلا
وعند ابي يوسف لا تفسد صلوته سواء اراد الجواب او الاعلام له ان ثناء بوضعه فلا يكون
من كلام الناس بنيته كما ان كلام الناس لا يكون ذكرا وثناء بالعزيمة ولهما انه قد خرج جوابا فصار
من كلام الناس كالتشميت فانه من كلام الناس لوقوعه جوابا وان كان فيه ذكر الله ولهذا لو قال
لرجل اسمه يحيى يا يحيى خذ الكتاب تفسد صلوته لارادة الخطاب وكذا اذا قال لرجل اسمه يوسف
يا يوسف اعرض عن هذا وكذا اذا قيل له من اي موضع مررت فقال وهو في الصلوة وبئر معطلة وقصر
مشيد فعلم ان الثناء يتغير بالعزيمة ولهذا لو جعل شيئا من ذلك شعرا فقراه في الصلوة تفسد قوله
وكذا الاسترجاع على هذا الاختلاف في الصحيح يعني اذا اخبر ان فلانا مات فاجاب في الصلوة انا لله وانا اليه
راجعون فعندهما تفسد صلوته وعند ابي يوسف لا تفسد صلوته هذا على ما اختاره بعض مشايخنا
اما على ما ذكره فخر الاسلام وغيره من عامة مشايخنا في شروح الجامع الصغير فالاسترجاع قاطع
للصلوة بالاتفاق اذا اراد به الجواب فان قلت يرد على ابي يوسف ما اذا فتح على غير
امامه تفسد صلوته فلو كان الثناء لا يتغير بالعزيمة لم تفسد صلوته قلت لا نسلم انه يرد
عليه لانه لم يجعله متغيرا بالعزيمة ايضا وانما جعل الفتح مفسدا لامر اخر وهو التعليم والتعلم

لم ليس من اعمال الصلوة فيجعل مفسدا قال الجوهري استرجعت عند المصيبة اذا قلت انا لله وانا اليه راجعون
وكذلك الترجيع قوله وان اراد اعلامه انه في الصلوة لم تفسد بالاجماع وهذا لما روي عن النبي
عن النبي عم قال اذا نابكم شيء في الصلوة فليسبح الرجال وليصفق النساء قال ابو سليمان الخطابي في شرح
الصحيح التصفيح التصفيق باليد ماخوذ من صفحتي الكف وضرب احديهما على الاخرى قوله
ومن صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر وهذا في حق من لا ترتيب
عليه لكثرة الفوائت فان صاحب الترتيب لا ينعقد عصره قبل اداء الظهر ولا صرح بهذه المسئلة ان
النية اذا صادفت ما ليس بحاصل تصح واذا صادفت ما هو حاصل لا تصح نية ثم ان من صلى من الظهر
ركعة اذا افتتح العصر او التطوع يصح نيته فلما صحت نيته صح شروعه في العصر او التطوع فاذا
صح شروعه انتقضت الركعة المؤداة من الظهر ضرورة اما اذا صلى من الظهر ركعة ولم يفتتح
العصر او التطوع وافتتح الظهر بعينه بتكبيرة لا تصح نيته لانه نوى عين ما هو فيه فلما لم تصح نيته
اخترت بتلك الركعة المؤداة من الظهر ولم تصر هي منتقضة حتى اذا صلى ثلث ركعات اخر
نقض لا محالة وان لم يقعد تفسد صلوته ومثاله من باع بالف درهم ثم باعه بالفين كان نقضا
للبيع الاول وان باعه مرة اخرى بالف لم ينتقض البيع الاول قوله صح شروعه فيه اي في
العصر او التطوع وفي بعض النسخ صح شروعه في غيره اي في غير الظهر واراد بالغير العصر او التطوع
قوله ولو افتتح الظهر بعدما صلى منها ركعة فهي هي والضمير في منها راجع الى الظهر
ومعنى قوله فهي هي ان الركعة المؤداة من الظهر هي بعينها يعني انها لم تنتقض بافتتاحه ثانيا لانه نوى
عين ما هو فيه فلغت نيته فبقيت الركعة كما كانت معتبرة من الظهر لكن هذا فيما اذا نوى بقلبه
وافتتح ثانيا بتكبيرة واما اذا نوى بلسانه وقال نويت ان اصلي الظهر وافتتح بتكبيرة انتقض ما صلى
ولا يجتزئ بتلك الركعة وبه صرح صاحب الخلاصة وهذا لان النية باللسان كلام وهو مناف للصلوة
فينقضها قبله ضرورة قوله واذا قرا الامام من المصحف فسدت صلوته عند ابي حنيفة
وكذا الخلاف فيما اذا قرا من المحراب وقال في الاصل وكذا المنفرد فعلم ان قيد الامام اتفاقي
ثم ان التلاوة عبادة والنظر الى المصحف عبادة فانضمت عبادة الى عبادة وذكر الا ان الكراهة تثبت بالتشبه باهل الكتاب فانهم يفعلون في صلوتهم كذلك قوله
ان العمل الكثير مفسد للصلوة عند ابي حنيفة والقراءة من المصحف عمل كثير في الصلوة عند بعض
الصلوة وهذا لانه يحتاج الى حمل المصحف وتقليب الاوراق والنظر ومن اعتبر هذا الدليل يفرق
حكم الموضوع والمحمول حتى اذا قرا من المصحف الموضوع ولم يحمله ولم يقلب اوراقه لا تفسد
صلوته وكذا اذا قرا من المحراب ولان القراءة من المصحف تعلم منه والتعلم والتلقن ليس من عمل
الصلوة فتفسد وعلى هذا يحكم الفصول كلها سواء من الموضوع او المحمول او من المحراب تفسد
صلوته قال الكرخي في شرحه على الجامع الصغير والعلة لابي حنيفة ان القاري من المصحف يتتبع
الحروف في الصلوة حرفا بعد حرف فكثر وهو عمل كثير والعمل الكثير في الصلوة تفسد الصلوة فان قلت
ان عايشة رض امرت ذكوان وهو مولاها بالامامة في ليالي رمضان وكان يقرا من المصحف قلت

اذا

ذاكر محمول على ان كان يحفظ من المصحف بقدرها يقرأه في الشفع فيصلي ثم يحفظ لاجل الشفع الثاني كذا ذكر فيصلي
نيرونتم وانما حملنا هكذا لانه مكروه بالاتفاق ولا نظن بعائشة انها امرته بمكروه قوله ايضا فتنه
اي التصحيف قال الغ دبوان الادب تلقف الكلام اخذه وتمكن منه قوله وعلى هذا لا فرق اي على
اعتبار هذا الدليل وهو قوله لانه يتلقن من المصحف لا فرق بين الموضوع والمحمول وعلى الاول اي وعلى
اعتبار الدليل وهو قوله ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير يفترقان اي يفترق
الموضوع والمحمول [illegible] قوله ولو نظر الى مكتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلوته
بالاجماع والمراد بمكتوب ما يكون مكتوبا من الفقه وغيره دون ما هو مكتوب من القران وانما قيد
بالصحيح احترازا عن قول بعض مشايخنا ينبغي ان تفسد صلوته على قول محمد رح قياسا على مسألة
اليمين حيث يحنث عنده بالفهم وجعل الفهم بمنزلة القراءة والصحيح انه لا تفسد صلوته عند
محمد رح كما لا تفسد عندهما لان فساد الصلوة متعلق بالعمل الكثير والفهم ليس بعمل كثير فلا تفسد
الصلوة فلا ناخذ الفهم حكم النطق ولهذا لو كان مكتوبا على جبين امراته انت طالق او على
جبين عبده انت حر فنظر وفهم لا يقع الطلاق والعتاق ما لم يتلفظ به وكذا لو حلف
ان لا يقرأ كتاب فلان فنظر اليه وفهم يحنث لان المقصود من عدم قراءة كتاب فلان في العرف
ان لا يفهمه ولا يطلع على اسراره مجازا ومبنى اليمين على العرف فلم يثبت الفرق بين المسئلتين
[illegible] القياس وجواب اي يوقفهما عن مسئلة اليمين حيث يحنث بالفهم عنده
ان قراءة كتاب فلان حقيقته هي التكلم به وهو فعل اللسان لا فعل القلب فلا يحنث ولهذا لا يخرج
عن عهدة فرض القراءة بمجرد الفهم من المصحف قوله وان مرت امراة بين يدي
المصلي لم يقطع الصلوة وانما قيد المراة وان كان الحكم في الرجل كذلك لان المرور بين يدي
المصلي ينشأ من الجهل غالبا فيمن لا يأثم والغالب في النساء الجهل ولان مرور المراة على قول بعض
اصحاب الظواهر يقطع الصلوة وهذا لما روي في صحيح مسلم عن عروة عن عائشة رض ان النبي عم
كان يصلي من الليل وانا معترضة بينه وبين القبلة كاعتراض الجنازة وروي في السنن ايضا عن ابي
سعيد قال قال رسول الله صلعم لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان قلت
روي في السنن وغيره عن عبد الله بن الصامت عن ابي ذر رض قال قال رسول الله صلعم يقطع صلوة
الرجل اذا لم يكن بين يديه قيد اخرة الرحل الحمار والكلب الاسود والمراة فقلت ما بال
الاسود من الاحمر من الاصفر من الابيض قال يا ابن اخي سالت رسول الله صلعم كما سالتني فقال الكلب الاسود
شيطان فينبغي ان يكون مرور المراة قاطعا للصلوة قلت هذا حديث طعنت عائشة
وهو ما روى مسلم في صحيحه عن مسروق عن عائشة وذكر عندها ما يقطع الصلوة الكلب والحمار والمراة
فقالت عائشة قد شبهتمونا بالحمير والكلاب والله لقد رايت رسول الله عم يصلي واني على السرير بينه
وبين القبلة مضطجعة وكذا روي في الصحيح البخاري قوله ان المار اثم لما روي في
الصحيح والسنن عن مالك عن ابي النضر عن بسر بن سعيد ان زيد بن خالد الجهني ارسله الى ابي
جهيم يساله ماذا سمع من رسول الله صلعم في المار بين يدي المصلي فقال ابو جهيم قال رسول الله صلعم لو يعلم

لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان ان يقف اربعين خيرا له من ان يمر بين يديه قال ابو النضر لا ادري قال اربعين
يوما او شهرا او سنة قوله وانما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل اعلم ان المار يأثم اذا كان
مروره بقرب من المصلي والا فلا لكن اختلف مشايخنا في حد القرب قال بعضهم قدر صفين وقال بعضهم
موضع سجوده وقال محمد عليه السلام قال مشايخنا اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره
لم يكره ثم قال وهذا احسن ولو كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين قبلة المسجد وقال بعضهم يمر
ما وراء خمسين ذراعا وقدر بعضهم ما بين الصف الاول وحائط القبلة قال محمد عليه السلام في شرح
الجامع الصغير وان مر من بعد في المسجد الجامع فقد قيل بانه يكره والاصح انه لا يكره قوله
ولا يكون بينهما حائل اي انما يأثم المار اذا مر في حال عدم كون الحائل بين المصلي والمار واما اذا كان
الحائل فلا يأثم كالاسطوانة والجدار قوله ويحاذي اعضاءه اعضاءه اي اعضاء المار اعضاءه لو كان يصلي على الدكان
وانما قيد بالمحاذاة لانه اذا كان الدكان بقدر قامة الرجل المار لا يأثم لانه يعتبر سترة وكذا كل
شيء يعتبر سترة كالبسط والسرير قالوا الرجل اذا اراد ان يمر ولا يأثم يرفع دابته فيستترها
والسبب هو والدابة بينه وبين المصلي قوله وينبغي لمن يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه
سترة وهذا لما روي في السنن عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلعم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة
وليدن منها ثم المعتبر الغرز حائطا او سارية او شجرة او عودا وما يجري مجراه مما لا ينتشر جسمه
جانبي ولا يكون من مرهما وراء ذلك اي قوله ومقدارها ذراع فصاعدا لما روي عن طلحة
بن عبيد الله رض ان النبي صلعم قال لا يعجز احدكم اذا صلى ان يجعل امامه مثل مؤخرة الرحل وفي الصحيح
عن طلحة رض قال قال رسول الله صلعم اذا وضع احدكم مثل مؤخرة الرحل فليصل ولا يبالي من مر وراء ذلك
ومؤخرة الرحل لغة في اخرته وهي الخشبة العريضة التي يحاذي راس الراكب تشديد الخاء خطاء
كذا قاله المطرزي وروى صاحب السنن عن الحسن بن علي عن عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء
قال اخرة الرحل ذراع فما فوقه قوله ويقرب من السترة وهذا لما روينا من حديث ابي سعيد
الخدري رض وقد روي في السنن ايضا عن سهل بن ابي حثمة ان النبي صلعم قال اذا صلى احدكم الى سترة
فليدن منها لا يقطع الشيطان عليه صلوته قوله ويركز الاثر وهو ما روي في السنن عن
المقداد رض انه قال ما رايت رسول الله صلعم يصلي الى عود ولا عمود ولا شجرة الا جعله على حاجبه الايمن
او الايسر لا يصمد له صمدا اي لا يقابله مستويا مستقيما بل كان يميل عنه كذا ذكره صاحب المغرب
قوله وسترة الامام سترة للقوم لما روي في حديث ابي جحيفة رض انه راى النبي صلعم بمكة وهو
بالابطح في قبة له حمراء من ادم فخرج بلال بوضوئه فخرج النبي صلعم فتوضأ واذن له بلال ثم ركزت
له عنزة فتقدم فصلى الظهر ركعتين ولم يزل يصلي حتى رجع الى المدينة وفي الحديث طول اخرجه
البخاري ومسلم في صحيحهما ولم يكن للقوم سترة فعلم ان سترة الامام سترة لهم وقوله صلى
الى عنزة بالتنوين كذا في المغرب لانه اسم جنس وهي شبه العكازة وهي عصا في اسفلها زج
وما قيل في بعض الشروح ان كان المراد منها عنزة النبي صلعم يكون غير منصرف فليس بشيء لانها
لما كانت اسم جنس تناولت عنزة النبي صلعم وغيرها فلم يلزم العلمية وقد حدث في الصحيح

البخاري مسندا الى ابن عمر ان النبي عم كان يركز له الحربة فيصلي اليها قال محمد عليه السلام لا باس بترك السترة اذا امن
المرور ولم يواجه الطريق وقد فعله كذلك محمد رح في طريق الحج غير مرة لان الداعي اليه قد عدم قوله
ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط يعني اذا لم يمكن الغرز لصلابة الارض لا يعتبر الالقاء قال القدوري
قال ابو حنيفة ومحمد اذا خط المصلي بين يديه في الصحراء او طرح سوطا لم يعتد به من المسنون حتى
ينصب شيئا كموخرة الرحل وقال هشام حججت مع ابي يوسف وكان يطرح بين يديه السوط ويصلي كذا في
التقريب قوله ان السوط يحول المكان حذاء للصلوة فيصير كحدود المسجد ولهما قوله عم ايعجز
احدكم اذا صلى ان يجعل بين يديه كموخرة الرحل وذلك لان المقصود وهو الدرء لا يحصل به فاذا لم يعتبر
الالقاء فاولى ان لا يعتبر الخط لانه اخفى وقال شيخ الاسلام ابو بكر المعروف بخواهر زاده انه يضع
طولا لا عرضا اذا تعذر الغرز قال لانه روى الوضع كما روى الغرز وفيه نظر عندي لان
الصحيح هو الغرز في كتب الحديث والمقصود من الغرز وهو الدرء لا يحصل بالوضع فلا يعتبر وعن
بعض مشايخنا المتاخرين اذا لم يجد ما يغرزه يخط خطا طولا وذلك كما قال محمد رح ليس بشيء كما قلنا
فان قلت كيف قال محمد الخط ليس بشيء وقد ورد في السنن عن النبي عم فان لم يكن معه عصا
فليخطط خطا قلت ذاك مطعون طعنه سفيان فقال لم نجد شيئا نشد به هذا الحديث قوله
ويدرء المار وهذا لما روينا من حديث ابي سعيد رض قال رسول الله عم لا يقطع الصلوة شيء وادرؤا
ما استطعتم فانما هو شيطان وفي الصحيح البخاري مسندا الى ابي صالح السمان قال رايت ابا سعيد
الخدري في يوم جمعة يصلي الى شيء يستره من الناس فاراد شاب من بني ابي معيط ان يجتاز بين
يديه فدفع ابو سعيد في صدره فنظر الشاب فلم يجد مساغا الا بين يديه فعاد ليجتاز فدفعه
ابو سعيد اشد من الاولى فنال من ابي سعيد ثم دخل على مروان فشكى اليه ما لقي من ابي سعيد ودخل
ابو سعيد خلفه على مروان فقال ما لك ولابن اخيك يا ابا سعيد قال سمعت النبي عم يقول اذا صلى احدكم
الى شيء يستره من الناس فاراد احد ان يجتاز بين يديه فليدفعه فان ابى فليقاتله فانما
هو شيطان قال الشيخ الكرماني الخطابي ان الشيطان هو الذي يحمله على ومعنى المقاتلة الدفع
العنيف ويجوز ان يراد بالشيطان نفس المار لان الشيطان هو المارد الخبيث من الجن والانس
وفي شرح الجامع الصغير للمحبوبي عليه السلام عن ابي سعيد انه دفع ابنا لمروان فلطمه فشكا الى ابيه
فعاتبه فقال انما لطمت الشيطان ومروان كان يومئذ خليفة والدرء الدفع قوله
كما فعل رسول الله عم بولدي ام سلمة كان لام سلمة رض ولدان من زوج اخر غير النبي عم اسم احدهما عمر والاسم
الاخر زينب وكان رسول الله يصلي في بيت ام سلمة فقام عمر ليمر بين يديه فاشار اليه النبي بيديه
ان قف فوقف ثم قامت زينب لتمر فاشار اليها ان قفي فابت ومرت فلما فرغ من صلوته
قال هن اغلب وقيل ان النبي عم قال يا غضاب العقل يا غضات الدين صواحب يوسف صواحب
كرسف يغلبن الكرام ويغلبهن اللئام وكرسف اسم عابد من بني اسرائيل فتنته النساء
ورايت في كتاب الفتح لابن شاهين انه قال قالوا يا رسول الله من كرسف قال كان رجل يعبد
الله على ساحل البحر ثلثين عاما فكفر بالله العظيم في سبب امراة عشقها فتداركه الله بما سلف

وهو قول ان فور كذا ذكره خواهر زاده ومبسوط

نائبة

ما سلف منه فتابعه قوله او يدفعه بالتسبيح لما روينا والمراد به ما روى قبل هذا من قوله عم اذا
احدكم نائبة فليسبح وهذا في حق الرجال فاما النساء فانهن يصفقن لقوله عم فانما التصفيح للنساء
والتصفيق والتصفيح بمعنى وهو ضرب اليد على اليد وكيفيته ان يضرب بظهور اصابع اليمنى على صفحة
الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح

فصل

لما فرغ
عن بيان ما يفسد الصلوة شرع في بيان ما يكره فيها لان كلا منهما من العوارض الا انه قدم المفسد
لقوته قوله ويكره للمصلي ان يعبث بثوبه او بجسده لقوله عم ان الله كره لكم العبث في الصلوة
والرفث في الصيام والضحك عند المقابر ولقوله عم كفوا ايديكم في الصلوة وروى ان رسول الله عم راى
رجلا يعبث بلحيته في الصلوة فقال لو خشع قلبه لخشعت جوارحه اعلم ان العبث عبارة
عما لا فائدة فيه ولا مصلحة ولا حكمة تقتضيه كفعل الغافل الساهي والمراد من العبث في الصلوة
فعل ما ليس منها لعدم الخشوع والرفث التصريح بذكر الجماع وقال الازهري الرفث كلمة جامعة
لكل ما يريده الرجل من المراة وقال ابن عرفة الرفث الجماع في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
وكراهة الضحك عند المقابر لكونها مواضع الاعتبار والاتعاظ وذكر الاخرة والتيقظ للموت وانما
قدم المصنف هذه المسئلة لكونها كالكلي لما بعده فافهم فان قلت العبث حرام
فينبغي ان يكون مفسدا للصلوة كالقهقهة قلنا لا نم ان القهقهة مفسدة باعتبار انها حرام بل
باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط الصلوة ولهذا لا يفسد النظر الى الاجنبية في الصلوة وان
كان حراما اللهم الا اذا كان العبث كثيرا فح يفسد الصلوة لكونه عملا كثيرا وليس كلامنا فيه قوله
ولا يقلب الحصى لانه نوع عبث وروى في الصحيح عن معيقيب قال ذكر النبي عم المسح في المسجد يعني
الحصى قال ان كنت لا بد فاعلا فواحدة وفي السنن عن ابي الاحوص انه سمع ابا ذر يرويه عن النبي عم
قال اذا قام احدكم الى الصلوة فان الرحمة تواجهه فلا يمسح الحصى وعن شمس الائمة الكردري انه قال
سال ابو ذر خير البشر عن تسوية الحصى فقال يا خير البشر يا ابا ذر مرة او ذر قوله ولا يفرقع
اصابعه لقوله عم لعلي رض اني احب لك ما احب لنفسي لا تفرقع اصابعك وانت تصلي وذكر في الغريبين
والفائق نهى هذا كره ان يفرقع الرجل اصابعه في الصلوة يقال فقع وفرقع اذا نقض اصابعه
بغمز مفاصلها قوله ولا يتخصر وهذا لما روى في السنن عن ابي هريرة رض انه قال نهى
رسول الله عم عن الاختصار في الصلوة والاختصار وضع اليد على الخاصرة وفيه تفسير اخر وهو ان يمسك
بيده مخصرة او عصا يعتمد عليها في الصلوة كذا يحكى عن الخطابي رح قوله ولا يلتفت
لحديث عبد الله بن سلام ان النبي عم قال لا تلتفتوا في صلوتكم فانه لا صلوة لملتفت هذا لو لوى عنقه
اما اذا نظر بموخر عينيه فلا باس به لانه عم كان يفعل كذلك والموق موخر العين كذا في المغرب
وموخر العين بضم الميم وسكون الهمزة وكسر الخاء طرفها الذي يلي الصدغ قوله ولا ينقر
نقر الديك والمراد منه تخفيف الركوع والسجود كالتقاط الديك الحب بمنقاره ولا يفترش ذراعيه
الفاصلة على الارض كذا قاله المطرزي قوله والاقعاء ان يضع اليتيه على الارض وينصب
ركبتيه نصبا هو الصحيح قال الناطفي في كتاب الاجناس وذكر الطحاوي ان الاقعاء هو قعود

بالارض على أليتيه ونصب فخذيه كما يفعل السباع ثم قال وكان شيخي ابو عبد الله الجرجاني رح يقول الاقعاء
عند الفقهاء ان يجعل يديه على الارض ويقعد على اطراف اصابع رجليه وكل ذلك مكروه في الصلوة
وروى صاحب الغريبين ان النبي عم اكل مقعيا قال ابن شميل هو ان يجلس على وركيه قال الجوهري
الالية بالفتح الية الشاة ولا تقل لية ولا الية فاذا ثنيت قلت اليان فلا تلحقه التاء قال
تُرتج ألياه ارتجاج الوطب قلت قد جاء اليتان ايضا بالحاق التاء كما في قوله روانف أليتيك وتستطارا
قوله ولا يرد السلام بلسانه مشكل لانه كلام ولهذا لو حلف لا يكلم فلانا فسلم يحنث روى في الصحيح
عن ابرهيم عن علقمة عن عبد الله قال كنا نسلم على رسول الله وهو في الصلوة فيرد علينا فلما رجعنا
من النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا فقلنا يا رسول الله كنا نسلم عليك في الصلوة فترد علينا فقال
ان في الصلوة لشغلا قوله ولا بيده لانه سلام معنى قيل تسليم اليهود الاشارة بالاصابع
وتسليم النصارى الاشارة بالكف لعنهم الله فكره رد السلام باليد لهذا المعنى قوله الا من
عذر روى انه يكره التربع من غير عذر لان العذر يبيح ترك الواجب فاولى ان يبيح ترك المسنون قوله
ولا يعقص شعره وهو ان يجمع وسط راسه ثم يشده وقيل تفسير العقص ان يلف ذوايبه حول
راسه كما يفعله النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرقة وكل ذلك مكروه
وهذا لما روي في الصحيح عن طاوس عن ابن عباس رض عن النبي عم قال امرت ان اسجد على سبعة
اعظم ولا اكف ثوبا ولا شعرا وفي الصحاح ايضا عن كريب مولى ابن عباس عن عبد الله بن
عباس رض انه راى عبد الله بن الحارث يصلي وراسه معقوص من ورائه فجعل يحله فلما انصرف
اقبل الى ابن عباس فقال مالك وراسي فقال اني سمعت رسول الله يقول انما مثل هذا مثل الذي يصلي
وهو مكتوف والهامة الراس ونلتد اي لصق كذا في الصحاح قوله ولا يسدل ثوبه لما روي عن
السنن عن ابرهيم عن ابي هريرة رض ان النبي عم نهى عن السدل في الصلوة وان يغطي الرجل فاه قال الشيخ
ابو نصر البغدادي رح قال مالك لا يكره وقال الشافعي يكره للتكبر واما لغيره فلا وصفة السدل
ان يجعل ثوبه على راسه او على كتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه قوله وحالة الصلوة مذكرة
هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال ينبغي ان يكون اكل الناسي وشربه عفوا في الصلوة كما في الصوم فاجاب
عنه بهذا يعني لا نم ان القياس صحيح لوجود الفارق وهذا لان حالة الصوم ليست
مذكرة فجعل النسيان عذرا بخلاف حالة الصلوة فانها مذكرة فلم يجعل عفوا على انا نقول
القياس انما يصح اذا كان الاصل معقول المعنى والا فلا والاصل ليس بمعقول المعنى لان بقاء الصوم
مع وجود المنافي وهو الاكل والشرب غير معقول فلم يصح القياس قوله ولا باس بان يكون مقام
الامام في المسجد الخ والمراد من الطاق هو المحراب اعلم انه اذا قام في المسجد ويسجد في الطاق لا يكره
واذا قام في الطاق يكره وهذا لان تخصيص الامام بمكان على حدة صنيع اهل الكتاب فيكره قيامه
في الطاق لان الطاق شبيه بيت اخر بخلاف ما اذا كان قيامه في المسجد لان الاعتبار لموضع القيام
لا لموضع السجود الا ترى ان قدم المقتدي اذا كانت موخرة عن قدم الامام وراسه مقدم
عن راس الامام بسبب طول المقتدي يجوز صلوته واذا كان قدم المقتدي مقدمة عن قدم الامام فلا

فلا يجوز صلوته والا ترى ان الطير اذا كان رجله في الحرم وراسه خارج الحرم يكون هو صيد الحرم
فقتله والا ترى الى من حلف لا يدخل دار فلان فادخل جميع اعضائه فيها دون القدمين
لا يحنث فعلم ان الاعتبار لموضع القدم اما اذا كان الطاق منشقا فحينئذ يكره قيامه فيه قيل
لا يكره لان تقديم الامام مشروع لئلا يلتبس حاله على القوم وفي الطاق المنشق لا يلتبس فلا يكره واليه مال
فخر الاسلام البزدوي رض وقال بعض مشايخنا يكره للتشبه باهل الكتاب وقال الولوالجي
في فتاواه اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه
تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه
تباين المكانين ذكره في الفصل الرابع من كتاب الصلوة قوله لما قلنا اشارة الى تخصيص
الامام بالمكان قوله وكذا على العكس في ظاهر الرواية اي يكره ايضا اذا كان الامام اسفل الدكان
هذا اذا لم يكن بعض القوم مع الامام فاذا كان فلا يكره لعدم المقتضي للكراهة وهو الاختصاص
او الازدراء واحترز بقوله في ظاهر الرواية عما ذكر الطحاوي انه لا يكره اذا كان الامام اسفل
الدكان وتكلموا في مقدار الدكان قيل قدر قامة الرجل وقيل قدر الذراع اعتبارا بالسترة وهو
الصحيح وازدراه اي استخف به وحكي الفقيه ابي الليث رح لا باس بقيام الامام في الطاق اذا ضاق المسجد
على الناس للضرورة قوله ولا باس بان يصلي الى ظهر رجل قاعد يتحدث لان ابن عمر رض
ربما كان يستتر بنافع في بعض اسفاره ولقوله عم المصلي في الغافلين كالشجرة الخضراء في الاشجار
اليابسة فان قلت المدعى ما اذا تحدث القاعد ونافع لم يعلم تحدثه على وصف التحدث الا
بكلمتنا او انتم به قلت وجهه انه مطلق والافضل فيه كان الدون حال فيعمل باطلاقه
وهو يشمل الحالين جميعا فان قلت سلمنا انه لا فضل فيه لكن لم تكرهون الصلوة الى وجه رجل
قلت انما تكرهها لما روي عن عمر رض انه راى رجلا يصلي الى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال
للمصلي اتستقبل الصورة في صلوتك وقال للقاعد اتستقبل المصلي بوجهك فان قلت قد
ورد النهي في الحديث عن الصلوة خلف النائم والمتحدث فكيف تقولون لا باس بالصلوة خلف المتحدث
قلت تاويله عندنا اذا كان يرفع المتحدث صوته ويشوش على المصلي بحيث يلجيه في الغلط
واذا كان يتحدث بهذه المثابة يكره الصلوة خلفه كما يكره القبلة للصائم اذا لم يامن على نفسه
واذا امن فلا وفي النائم اذا كان يخاف ان يفسد صلوة المصلي بان يخرج منه ضراط فيضحك المصلي
او يخجل النائم اذا انتبه فاما اذا امن منه يكره الصلوة خلفه والا فلا الا ترى الى ما روى مسلم في الصحيح
عن عروة عن عائشة رض ان النبي عم كان يصلي من الليل وانا معترضة بينه وبين القبلة كاعتراض
الجنازة قوله ولا باس بان يصلي وبين يديه مصحف معلق او سيف معلق اما المصحف
فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة فيتضمن عبادة الى عبادة فلا يكره كما اذا كان
بين يديه موضوعا واما السيف فانه سلاح فلا يكره التوجه الى السلاح في الصلوة الا ترى ان النبي عم
صلى الى عنزة وهي سلاح والنهي لا يعبدان وكراهة التوجه الى الشيء باعتبار انه مما يعبد فلا يكره
التوجه اليهما والى ما عمل من الحديد باس شديد فيكره تقديمه في مقام التضرع لانا نقول
لانا نقول

سلمنا ان فيها باسا شديدا لكن لا نسلم انه اذا كان كذلك يكره تقديمه والموضع موضع الحرب ايضا ولذلك سمي المحراب
محرابا فيناسب تقديم آلة الحرب وكيف يقال بالكراهة وقد صلى عليه السلام الى عنزة مع انا نقول قد ورد
اخذ الاسلحة في صلوة الخوف قال تعالى وليأخذوا اسلحتهم وتعليق السيف قدام المصلي امكن
من الاخذ فلا يكره قوله ولا بأس بان يصلي على بساط فيه تصاوير اعلم انه اذا صلى
على بساط ذي صورة لا يخلو اما ان يسجد على الصورة او على غيرها فالاول يكره لانه يشبه فعل
الكفار العبدة للاصنام وكذا الثاني على رواية الاصل لان المصلى معظم وعلى رواية الجامع الصغير
لا يكره لانه اذا كانت الصورة تحت القدم او في موضع القعود يكون تحقيرا واستهانة للصورة
لا تعظيما لها فلا يكره لانه خلاف المنهي قوله يشبه عبادة الصنم قال ابو المنذر هشام بن
محمد الكلبي في كتاب الاصنام ما كان معمولا من خشب او ذهب او فضة صورة انسان فهو
صنم واذا كان من حجارة فهو وثن قوله واطلق الكراهة في الاصل يعني لم يفصل بين ان
يكون الصورة في موضع السجود او غيره فانه قال ان صلى على بساط فيه تماثيل يكره والمراد من
التصاوير المذكورة في المتن التماثيل لان مطلق الصورة ليس بمكروه وانما المكروه صورة ذي روح
وهي التمثال وقد خص المطرزي التمثال بذي الروح وعمم الصورة وقال واما تماثيل شجر فمجاز
انتهى قوله ويكره ان يكون فوق راسه في السقف او بحذائه تصاوير او صورة لحديث
جبريل عليه السلام وهو ما روي في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل في ساعة
يأتيه فيها فجاءت تلك الساعة ولم يأته وفي يده عصا فالقاها من يده وقال ما يخلف الله وعده ولا رسله
ثم التفت فاذا جرو كلب تحت سريره فقالت يا عائشة متى دخل هذا الكلب فقلت والله ما دريت
فامر به فاخرج فجاء جبريل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم واعدتني فجلست لك فلم تأت فقال منعني الكلب الذي
كان في بيتك انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة اي ولا بيتا فيه صورة وفي السنن عن ابي طلحة الانصاري
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تمثال قوله الا ان تكون صغار
جدا لا تبدو يعني ان الكراهة باعتبار شبه العبادة فاذا كانت الصورة لا تبين لصغرها جدا فلا يكره
وقد روي ان ابا هريرة رض كان يتخذ خاتما عليه ذبابتان وقد كان على خاتم دانيال النبي صلوات الله عليه
اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه فلما نظر اليه عمر رض اغرورقت عيناه ودفعه الى ابي موسى
الاشعري واصل ذلك انه القي في غيضة وهو رضيع فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه
وهما يلحسانه فاراد بهذا النقش ان يحفظ منة الله عليه وكان لابن عباس رض كانون محفوف
بصور صغار كذا ذكره فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير قوله واذا كان التمثال
مقطوع الراس اي ممحو الراس فليس بتمثال يعني لا يكره وانما قيد بمحو الراس لانها اذا لم يكن
ممحوة بل خيط ما بين الراس والجسد لا يرتفع الكراهة لانه يصير كالطوق له فيشبه حيوانا
مطوقا قوله وصار كما اذا صلى الى شمع او سراج على ما قالوا يعني ان التوجه اليهما لا يكره
لانهما لا يعبدان فكذا في الصورة الصغيرة جدا والصورة الممحوة الراس لانها لا تعبدان
بخلاف التوجه الى تنور او كانون فيه نار تتوقد فانه يكره لانه يشبه العبادة وان فاعلها

ما قالوا اشارة الى ان فيه اختلاف المشايخ حيث قيل يكره التوجه الى الشمع او السراج والمختار انه لا يكره لما قلنا
قوله وتعاد على وجه غير مكروه اي تعاد الصلوة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة قوله
ولا يكره تمثال غير ذي الروح لانه لا يعبد وقد جاء في صحيح مسلم عن ابن عباس رض انه قال ان كنت لا بد فاعلا
فاصنع الشجرة وما لا نفس له قوله ولا باس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لما روي في سنن ابي
داود وجامع الترمذي والنسائي عن ابي هريرة رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اقتلوا الاسودين في الصلوة والنسوى
الحية والعقرب وقال في كتاب الصلوة ان قتل الحية والعقرب لا تقطع الصلوة ولم يذكر الاباحة وذكرها
في الجامع الصغير وقال بعض مشايخنا لا تحل الاباحة قتل الحية في الصلوة لوجهين احدهما انه يحتاج فيه الى عمل
كثير بخلاف قتل العقرب فان قتلها يحصل بعمل يسير والثاني ان الحيات على نوعين جنية وغير جنية
فعلامة الجنية ان تكون بيضاء تمشي مستوية لها ضفيرتان والاخرى بخلاف ذلك تمشي ملتوية
وقد قال عليه السلام اقتلوا ذا الطفيتين والابتر فدل الحديث ايضا على الخصوص وقال ابو عبيدة الطفية
خوصة المقل وشبه الخطين على ظهره بخوصتين من خوص المقل وقال الطحاوي لا باس بقتل
الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عاهد الجن ان لا يدخلوا بيوت امته فاذ دخلوا لم يظهروا فاذا فعلوا فقد
نقضوا ذمة والاولى هو الاعذار والانذار بان يقال ارجعي باذن الله ويردد له ثلاثا فاذا ابت قتلت
وهذا لما روى مالك في الموطأ عن صيفي مولى بني افلح عن ابي السائب مولى هشام بن زهرة انه
قال دخلت على ابي سعيد الخدري فوجدته يصلي فجلست انتظره حتى قضى صلوته فسمعت تحريكا
تحت سرير في بيته فاذا حية فقمت لاقتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف اشار الى بيت في
الدار قال اترى هذا البيت قلت نعم قال انه قد كان فيه فتى حديث عهد بعرس فخرج مع رسول الله
الى الخندق فبينا هو به اذ اتاه الفتى يستاذنه فقال يا رسول الله ائذن لي احدث باهلي عهدا
فاذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال خذ عليك سلاحك فاني اخشى عليك بني قريظة فانطلق الفتى الى اهله
فوجد امرأته قائمة بين البابين فاهوى اليها بالرمح ليطعنها وادركته غيرة فقالت لا تعجل
حتى تدخل وتنظر ما في بيتك فدخل فاذا هو بحية منطوية على فراشه فركز فيها رمحه ثم خرج
بها فنصبه في الدار فاضطربت الحية في راس الرمح وخر الفتى ميتا فما يدرى ايهما كان
اسرع موتا الفتى ام الحية فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فاذا رايتم
منهم شيئا فاذنوه ثلاثة ايام فان بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان والصحيح ما قال
الطحاوي لانه لا فصل في حديث ابي هريرة بين حية وحية فيعمل الجميع وقد صح في السنن عن
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك الحيات مخافة طلبهن فليس منا ما سالمناهن منذ
حاربناهن يريد به قصة ادم حين اعانت الحية ابليس على ادم وما روي في الحديث الغريب
فذلك لا يدل على التخصيص لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه واما قولهم ان قتلها
يحتاج الى عمل كثير فنقول لا اثم في ذلك ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه لا يجوز اذا كان حرجا الا يرى
ان الماشي يعمل بعد الحدث وان كان عملا كثيرا لا يقطع الصلوة وقد روي عن شمس الائمة السرخسي انه
ان قتلها بعمل كثير مرخص قال فخر الاسلام هذا اذا لم يحتج في قتل العقرب الى مشي ومعالجة ولكنها

اقبلت نحوه فاما ان يتبعها او يطلبها و يقتلها فلا قوله لان فيه ازالة الشغل فاشبه
درء المار اى لان فى قتل الحية والعقرب ازالة شغل القلب فاشبه قتلها درء المار فلذلك يجوز لازالة
الشغل فكذا هذا قوله هو الصحيح احتراز عن قول بعض مشايخنا فانهم كرهوا قتل الجنى واما
قتل غيره لما قلنا قوله لاطلاق ما روينا وهو قوله عم اقتلوا الاسودين قال ابو عبيد الاسود
العظيم من الحيات وفيه سواد وانما سميت الحية والعقرب اسودين لما انهما مثلا زمان ويجانسان فى كونهما
موذيين والعرب يفعل مثل ذلك كثيرا فى مثل ذلك كما فى القمرين والابوين والعمرين قوله وعن ابى
يوسف ومحمد رح لاباس بذلك اى لاباس بالعد باليد فى الصلوة للسورة والآى والتسبيحات وفى كلمة
عن اشارة الى انه يكره عندهما ايضا فى ظاهر الرواية وقيد اليد احتراز عن الغمز برؤس الاصابع
او الحفظ بالقلب فان ذلك لا يكره اتفاقا واحتراز عن العد باللسان ايضا فان ذلك يفسد الصلوة
وقيد الصلوة احتراز عن خارج الصلوة لما ذكر فخر الاسلام رح ان عد التسبيح فى غير الصلوة
بدعة وكان السلف يقولون تذنب ولا يحصى وتسبح ويحصى وقيد التسبيح والآى احتراز عن عد
الناس وغيرهم فان ذلك يكره بالاتفاق ثم قيل هذا الاختلاف فى الفرائض والنوافل جميعا
وقيل الخلاف فى المكتوبة ولا خلاف فى النوافل انه لا يكره وقيل الخلاف فى النوافل ولا خلاف فى المكتوبة
انه يكره لهما ان المصلى قد يحتاج الى ذلك عملا بما هو السنة وهى اربعون آية او ستون آية وعملا
بما جاءت به السنة فى صلوة التسبيح فى تسبيحاتها عشرا عشرا ولابى حنيفة رح ان عد التسبيح فى
خارج الصلوة بدعة فلم يكن من عمل الصلوة ولان اخلالا بالوضع ولا اخذ باليد فكره اما معرفة
عدد الآى فيحصل بالنظر فيها قبل الشروع فى الصلوة فلا ضرورة اذن فى العد واما فى صلوة التسبيح
فلا ضرورة ايضا الى العد مشيرا باليد لان ذلك يحصل بغمز راس الاصابع وبهذا قال فخر
الاسلام قال مشايخنا فان احتاج المرء الى العد يعده اشارة لا افصاحا وصورة التسبيح ما روى
صاحب السنن باسناده الى عكرمة عن ابن عباس ان النبى عم قال للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه
الا اعطيك الا امنحك الا اخبرك الا احبوك الا افعل بك عشر خصال اذا انت فعلت ذلك
غفر الله عنك وجل ذنبك اوله واخره قديمه وحديثه خطاءه وعمده صغيره وكبيره سره
وعلانيته عشر خصال ان تصلى اربع ركعات تقرا فى كل ركعة فاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت
من القراءة فى اول ركعة وانت قائم قلت سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة
مرة ثم تركع فتقولها وانت راكع عشرا ثم ترفع راسك من الركوع فتقولها عشرا ثم تهوى ساجدا فتقولها
وانت ساجد عشرا ثم ترفع راسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع راسك
فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون فى كل ركعة تفعل ذلك اربع ركعات ان استطعت ان تصليها فى كل
يوم مرة فافعل فان لم تفعل ففى كل جمعة مرة فان لم تفعل ففى كل شهر مرة فان لم تفعل ففى كل
سنة مرة فان لم تفعل ففى عمرك مرة

فصل لما فرغ عن بيان الكراهة فى الصلوة
شرع فى بيانها خارج الصلوة ويكره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء لانه عم نهى عن ذلك وهو ما روى فى
السنن عن ابى هريرة رض قال قال رسول الله عم انما انا لكم بمنزلة الوالد اعلمكم فاذا اتى احدكم الغائط

اى تشبيح النبى باسم غيره اذا كانا يجانسان ويصطحبان

الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستطب بيمينه ولحديث سلمان رض قال نهانا رسول الله عم ان نستقبل القبلة
بغائط او بول ولحديث معقل بن ابى معقل الاسدى رض قال نهى رسول الله عم ان نستقبل القبلتين ببول او غائط
ولان فيه استهانة بالقبلة قوله والاستدبار يكره فى رواية لما فيه من ترك التعظيم يعنى فى رواية عن
ابى حنيفة رض وهو الاصح لاطلاق ما روينا وفى رواية عن ابى حنيفة رح لا يكره لان المستقبل انما يكره لان
فرجه محاذيا للكعبة اما المستدبر فليس كذلك لان الذى يخرج منه الى الارض غير محاذ للكعبة وقال
الشافعى انما يكره ذلك كله فى الفضاء فاما فى الابنية فلا لما روى عن ابن عمر رض انه سئل عن ذلك فقال
انما ذلك فى الفضاء قلنا هذا ضعيف لان الاحاديث التى وردت فى هذا الباب لا فصل فيها ولان المصلى
فى البيت لا يعتبر مستقبلا للكعبة والجدار الحائط حائلا فكذا اذا كشف عورته فى البيت لا يجعل الحائط
حائلا قوله ويكره المجامعة فوق المسجد الخ بيانه ان حكم المسجد ثابت فى العرصة و
الهواء جميعا فلهذا كان يكره الجماع والبول والتغوط فوقه هذا لان المعتكف لا يبطل
اعتكافه بالصعود عليه ويصح اقتداء من فوقه بمن تحته اذا كان يعلم حال الامام ولا يحل الوقوف فوق
للجنب والحائض والنفساء عليه فعلم ان حكم المسجد ثابت فى الهواء كما فى العرصة فاذا ثبت هذا قلنا
ان الله تعالى امر بتطهيره بقوله تعالى ان طهرا بيتى وقد نهى النبى عم الحائض والجنب عن المسجد فلا يحل
الجماع وقضاء الحاجة فوق المسجد اما البيت الذى فيه موضع معد للصلوة فلا باس بالبول فوقه
لانه لم ياخذ حكم المسجد لانه لم يخلص لله تعالى لان طريق الدخول له ولانه لا يخلو بيوت المسلمين عن هذا
الا ترى الى قوله عم نعم صومعة المسلم بيته وقد ندبنا الله الا ترى الى قوله تعالى فى قصة موسى عم
واجعلوا بيوتكم قبلة واقيموا الصلوة فلما لم ياخذ حكم المسجد لم يثبت حرمته فيه والتخلى التفرغ من
الخلاء وهو المتوضى قوله والمراد ما اعد للصلوة اى المراد من المسجد المذكور فى قوله
فوق بيت فيه مسجد هو الموضع الذى اعد للصلوة فى البيت قوله ويكره ان يغلق باب المسجد و
هذا لانه لا يجوز منع المسلمين عن الصلوة فى المسجد والذكر فيه لقوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله
ان يذكر فيها اسمه والاغلاق شبه المنع فيكره قالوا لكن هذا فى زمانهم اما فى زماننا فلا باس بالاغلاق
فى غير اوان الصلوة لانه لا يؤمن على متاع المسجد من السرقة فالاحتياط والاحسن قوله ولا باس بان
ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب وهذه المسئلة من خواص مسائل الجامع الصغير قال فخر
الاسلام البزدوى رح ولفظ لا باس يشير الى ان المستحب غيره وهو الصرف الى الاخرة وقال بعضهم هو
مستحب وقيل هو مكروه لما روى عن النبى عم ان من اشراط الساعة تزيين المساجد ومر على رض
بمسجد مزوق بالكوفة فقال لمن هذه البيعة فقيل له هذا المسجد للمسلمين فقال ما هكذا يكون
مصلى المسلمين فعلم ان تزيينه مكروه وقال البخارى فى الصحيح قال ابن عباس لتزخرفنها كما
زخرفت اليهود والنصارى وقال البخارى ايضا باسناده الى نافع ان عبد الله اخبره ان المسجد
كان على عهد رسول الله عم مبنيا باللبن وسقفه الجريد وعمده خشب النخل فلم يزد فيه ابو بكر رض
شيئا وزاد فيه عمر وبناه على بنيانه فى عهد رسول الله عم باللبن والجريد واعاد عمده خشبا ثم غيره
عثمان فزاد فيه زيادة كثيرة وبنى جداره بالحجارة المنقوشة والقصة وجعل عمده من

جادة منقوشة وسقفه بالساج ووجه الاستحباب ما روى ان العباس زين المسجد الحرام في الجاهلية
والاسلام وقد روى ان داود عم بنى مسجد بيت المقدس من الرخام والمرمر ووضع قبة على راسها
كبريت احمر يضيء اثنى عشر ميلا وكذا الكعبة باطنها مزخرف بماء الذهب ظاهرها مستور
بالديباج وكساها عمر رضه وفي تزيين المسجد ترغيب الناس في الجماعة وتعظيم بيت الله والدخول
في زمرة من مدحه الله تعالى بقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر واما اصحابنا
فقالوا بالجواز لما ذكرنا في وجه الاستحباب ولم يقولوا بالاستحباب لما ذكرنا في وجه الكراهة ولان
مسجد رسول الله عم كان مسقفا من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان رضه
ثم رفعه عثمان وبناه وبسط فيه الحصا كما هو اليوم كذا ذكر وروى ان عمر بن عبد العزيز رضه حمل
ومالا سفلا الى المسجد الحرام الساكنيا احوج من الاساطين فثبت ان ترك التزيين افضل ولما
روى انه من اشراط الساعة فذلك لا يدل على البطلان الا انه الى نزول عليه فهو من اشراط الساعة
ولم يدل على البطلان قوله لا يؤجر عليه اي لا يثاب عليه قوله وهذا اذا فعل من مال نفسه
اشارة الى قوله لا باس يعني انما يكره النقش اذا فعله من مال نفسه اما المتولي فليس له
ان يفعل من مال الوقف الا ما يرجع الى الاحكام مثل التجصيص فاذا فعل ما يرجع الى النقش
يضمن وعن الشيخ ابي بكر الترمذي رح انه كان يقول هذا في زمانهم اما في زماننا لو صرف
ما يفضل من العمارة الى الفقير يجوز قطعا للاطماع الفاسدة من الظلمة والله اعلم

باب صلوة الوتر

لما فرغ عن بيان الفرائض ومتعلقاتها شرع في بيان الوتر
وهو واجب عند ابي حنيفة رحمه الله وقدمه على باب النوافل لان الواجب فوق النفل ودون الفرض
فكان ذكره بينهما مناسبا قوله الوتر واجب الخ اعلم ان في الوتر ثلاث روايات عن ابي حنيفة رح
روى حماد بن زيد عن ابي حنيفة ان الوتر فرض وبه اخذ زفر ثم رجع وقال انه سنة وهي رواية
الاسود عمرو عنه وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وان فيها ثم رجع وقال انه واجب وهو الظاهر من مذهبه
رواه يوسف بن خالد السمتي عن ابي حنيفة رح قيل تاويل ما روى انه فرض اي عملا لا علما واعتقادا
وتاويل قوله سنة اي ثبت وجوبه بالسنة لكنهم قولهم ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر
والضحى والاضحى ولانه لا يكفر جاحده ولا اذان فيه ولا اقامة فعلم ان الوتر سنة لا واجب
ولابي حنيفة ما روى خارجة بن حذافة رضه عن النبي عم انه قال ان الله زادكم صلوة الا وهي
الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر وروي في السنن عن علي رضه انه قال قال رسول الله عم
يا اهل القرآن اوتروا فان الله وتر يحب الوتر وروي في جامع الترمذي عن ابي سعيد انه قال رسول
الله عم من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وفي السنن عن ابي سعيد عن النبي عم من نام عن وتره
او نسيه فليصله اذا ذكره وجه التمسك ان النبي عم اضاف زيادة الوتر الى الله فدل على انه
واجب ولانه امر والامر للوجوب وكذا التوقيت يدل على الوجوب وفي حديث ابي سعيد ايضا دلالة
على انه واجب لانه عم امر بالقضاء ومعلوم ان السنة لا تقضى والجواب عن الحديث
الذي تمسكوا فنقول بحث نقول بموجبه ايضا لان الوتر ليس من المكتوبات بل من الواجبات وليس

[illegible]

ولبس كل واجب بمكتوب الا ترى ان صلوة العيدين واجبة ليست بمكتوبة ولبس وجوبها كوجوب صلوة الجمعة وغسل
الميت واجب ليس كغسل الجنابة وصدقة الفطر واجبة ليست كالزكوة وسجدتا السهو واجبتان ليستا
كسجود الصلوة لان طرق الواجبات مختلفة بنص القرآن بالمتواتر والمشهور وبالآحاد والوتر
ثبت وجوبه بطريق الآحاد فلم يكن كالمكتوبة وانما لا يكفر جاحده لما انه ثبت وجوبه بالسنة والواجب
لا يقتضي الاذان لذاته وانما هو شيء من شعائر الشرائع الا ترى ان الاذان لم يشرع في صلوة النساء والوتر
لما كان يؤدى في وقت العشاء اكتفى باذان العشاء ووجوب القراءة في كل ركعة من الوتر احتياطا
لاختلاف الحديث في وجوبه وعدم وجوبه قوله حيث لا يكفر بسكون الكاف من الاكفار اي لا
ينسب الى الكفر وهذا دليل لظهور آثار السنن فيه وكذا قوله لا يؤذن له قوله ولهذا
وجب القضاء بالاجماع اي باجماع اصحابنا قال الامام حميد الدين رح في شرحه روي عن ابي يوسف ان الوتر
لا يقضى بعد خروج الوقت فعلى هذه الرواية لا يصح الاستدلال على وجوبه بوجوب قضائه بالاجماع قوله
وانما لا يكفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة اراد بالسنة خبر الواحد لان جاحد المتواتر يكفر
قوله الوتر ثلاث ركعات لا يفصل بينهن بسلام وهذا عندنا وعند الشافعي رح ان شاء اوتر بركعة
او بثلاث وهو افضل او بخمس او بسبع او بتسع او باحدى عشرة كذا ذكره الامام ابو الحسين القدوري
في شرح مختصر الشيخ ابي الحسن الكرخي رح لنا ما روي عن ابن مسعود رضه ان النبي عم اوتر بثلاث ركعات
وقنت قبل الركوع فلما كانت القابلة انفذت امي ترابي صلوته فاوتر كذلك وفي حديث عائشة ان
النبي عم كان يصلي بالليل اربعا ثم اربعا ويوتر بثلاث وعن ابن عباس كان النبي عم يصلي من الليل ثماني
ركعات ويوتر بثلاث وقال الحسن البصري اجمع المسلمون ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن وهو
سعد ما قال المعترض لكن حكى الحسن اجماع المسلمين على الثلث فلما اوتر سعد بركعة انكر عليه ابن مسعود
وقال ما هذه البتيراء التي لم تكن نعرفها على عهد رسول الله عم ولان الوتر ان كان واجبا في الواقع كما قلنا
فلا خيار للمصلي في اعداد ركعات الواجبات فكذا فيه وان كان في الواقع سنة كما قال الخصم فلا خيار في
اعداد ركعات السنن الرواتب ايضا فلا معنى اذن لما قال الخصم من خيار المصلي ولان الوتر صلوة
وتر فلا يجوز الاقتصار فيها على ركعة كصلوة المغرب فان قلت فقد ورد الحديث بالخيار
للمصلي كما قال الشافعي رح قلت ذلك ضعيف لانكار ابن مسعود رضه على ايثار سعد بركعة ولمخالفة
للاجماع والقياس وهو ان الخيار لم يرد للمصلي لا في الواجبات ولا في السنن الراتبة او يحمل على النسخ
توفيقا بينه وبين ما روينا فان قلت فقد ورد في حديث ابن عمر ان النبي عم قال صلوة الليل مثنى
مثنى فاذا خشي احدكم الصبح فليوتر بواحدة يوتر له ما قد صلى قلت هذا الحديث ليس فيه
دليل على ان الوتر يجوز بركعة واحدة لانه عم يوتر لها قد صلى عنه هذا لا يكون الا في الركعة
المتصلة يعني انه صلى ركعتين ولم يسلم بينهما يوتر فاذا صلى ركعة اخرى متصلة بهما تجعل هذه
الركعة الركعتين السابقتين وترا لا الثلث وترا لا شفع فعلى ما قال الشافعي رح لا يصح قوله يوتر له
ما قد صلى لان الركعة اذا كانت منفصلة عن الركعتين كيف تجعلها وترا وهي شفع قوله
ما رويناه اراد به رواية عائشة رضه قوله ويقنت في الثالثة قبل الركوع وقال الشافعي رح

بعده لنا ما روى عن علي وابن مسعود وابن عباس رض ان كل واحد منهم راى صلوة رسول الله بالليل
فقنت قبل الركوع وقد روى صاحب السنن مسندا الى ابي بن كعب رض ان رسول الله عم قنت في الوتر قبل الركوع
فان قلت روي ان رسول الله عم قنت في اخر وتره فينبغي ان يكون القنوت بعد الركوع لانه هو اخر
قلت انت تعني بالاخر ما هو اخر حقيقة ام ما هو اخر حكما فالاول ممنوع لان الاخر الحقيقي
هو ما بعد التشهد وليس بمراد بالاجماع والثاني مسلم لكن ما قلنا اخر حكما لان ما زاد على نصف الشي
يعتبر اخرا فيكون هو المراد لنا تايدا بما ورد في الحديث فان قلت روي ان النبي عم لما رفع
راسه في صلوة الفجر من الركوع قال اللهم انج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام والمستضعفين بمكة
فينبغي ان يكون القنوت بعد الركوع قلت لا نم لان هذا الحديث في الفجر كلامنا في الوتر على ان
نقول القنوت في الفجر منسوخ بيننا على ما يجي ذكره فلا يجوز الاستدلال به قوله ويقنت في جميع
السنة خلافا للشافعي في غير النصف الاخير من رمضان يعني ان عندنا فعليه تخالفنا في غير النصف
الاخير من رمضان حيث يقول لا يقنت الا في النصف الاخير منه لنا قوله عم للحسن رض حين علمه
دعاء القنوت اجعل هذا في وترك فدل على القنوت في جميع السنة لانه لم يقيد بوقت دون وقت فان
قلت ان ابي بن كعب كان يؤمهم في رمضان وكان لا يقنت الا في النصف الاخير قلت
تقليد الصحابي بعد ان فعله لا يجوز فكيف يحتج علينا فان قلت لا نقلده ايضا
بل نستدل بالاجماع اذ ابيا كان يؤمهم بحضرة الصحابة من غير نكير فحل محل الاجماع قلت لا نم
بل اجماع الا ترى الى ما ذكره الطحاوي من ان هذا القول لم يقل به احد الا ان عمر وليث بن سعد
في العقول ان يخفى اجماع الصحابة على التابعين وسائر الفقهاء والحفي عليهما وهل بعد الحجة الا ترى
الى الخلاف ابن عمر رض حيث قال لا اعرف القنوت الا طول القيام ومع خلافه كيف ينعقد الاجماع
قوله ويقرا في كل ركعة من الوتر بفاتحة الكتاب وسورة وانما يقرا فيها في كل ركعة بالاجماع
اما عندهما فلانه سنة فظاهر لان القراة فرض في كل ركعة في السنن والنوافل واما عند
ابي حنيفة فلان الوتر ثبت وجوبه بخبر الواحد وفي ثبوته شبهة فاحتاط فقال يجب القراة في الكل
لاحتمال السنية وتمسك صاحب الهداية بالاية وهي قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران على قراة
مطلق السورة لا على ضم السورة بالفاتحة لان الاية لا دليل فيها على الضم يعني لا يعين سورة في
الوتر لاطلاق الاية لكن لو تبرك بما ورد في الحديث انه عم قرا في الركعة الاولى بسبح اسم ربك الاعلى
وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد يكون حسنا اذا لم يعتد ذكر بطريق
المواظبة وهذا الحديث فيه دليل ايضا على ضم السورة ويجهر في جميع ركعات الوتر بالقراة
اذا كان اماما لوجوب القراة في الجميع قوله لان الحالة قد اختلفت يعني ان التكبير في
الصلوة عند اختلاف الحالة مشروع كما في حالة الانتقال من القيام الى الركوع ومن القومة الى
السجود وهنا قد اختلفت الحالة لانه انتقل من قراة القران الى قراة القنوت ورفع يديه وقنت
لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن واحد منها القنوت من السبعة وان كان المواطن سبعة
موطن لو هو مذكور والقياس ان يقال بالتا على تاويل البقاع ولان الاصح المدفع اليدين للاعلام

في الاعلام والاعمى الى رفع الصوت بالتكبير فياتي بهما ليحصل اعلامهما جميعا وبيان كسبعة مواطن قد مر في
باب صفة الصلوة والمراد من نفي رفع الايدي ان لا ترفع على وجه السنة المؤكدة الا في سبع مواطن لا نفيه مطلقا
لان رفع الايدي وقت الدعاء مستحب وعليه المسلمون في ساير البلاد قال في كتاب الصلوة ليس في القنوت
دعاء موقت وقال بعض مشايخنا ليس فيه دعاء موقت بعد قوله اللهم انا نستعينك الى قوله ان
عذابك بالكفار ملحق يجوز بكسر الحاء على معنى لاحق وهو الاصح كذا في شرح الطحاوي ويجوز بفتحها
ايضا ومعنى تجريد التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب واي دعاء دعا به جاز بعد ان يكون مما
لا يسال من العباد وقيل الا فضل ان يكون الدعاء موقتا لان الداعي ربما يكون جاهلا فيدعو بما يقطع
الصلوة ولا يعلمه وعن الحسن بن علي رض انه قال علمني رسول الله عم كلمات اقولهن في قنوت الوتر
اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما اعطيت وقني
شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك انه لا يذل من واليت ولا يعز من عاديت تباركت ربنا
وتعاليت وفي المحيط في اخر الفصل الثاني من كتاب الصلوة عن الحسن في القنوت يقول ربنا اتنا
في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار وعن الفقيه ابي الليث انه يقول اللهم اغفر لي
ثلث مرات قوله ولا يقنت في صلوة غيرها اي غير الوتر قال الشيخ ابو نصر البغدادي
قال الشافعي القنوت في الفجر سنة وفي بقية الصلوات ان حدثت حادثة بالمسلمين وان لم تحدث
فلا وقته لان لنا ما روى عن ابن مسعود رض ان النبي عم لم يقنت في الفجر الا شهرا ولم يقنت قبله
ولا بعده وروي ان النبي عم كان يدعو على رعل وذكوان وعصية شهرا متتابعا ثم تركه حتى نزل قوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وجه الاستدلال ان الترك دليل النسخ
لان القنوت في الفجر لو كان سنة لا منسوخا لم يتركه بمرة وروى عن الطحاوي انه قال ان السلف
اختلفوا والفقهاء بعدهم فمنهم من اثبت القنوت في بعض الفرائض ومنهم من نفاه ولم يقل احد منهم
بالقنوت في جميع الصلوات الا انه فهو قول يخالفه على الاجماع فان قلت روي عن انس
كان النبي عم يقنت في الفجر الى ان فارق الدنيا فدل على ان القنوت فيه ليس بمنسوخ قلت قد روي
عن انس عم بخلافه وذلك حيث قال قنت رسول الله عم في صلوة الفجر شهرا او اربعين يدعو على رعل وذكوان
ثم تركه فتعارضت روايتاه فتساقطتا وما رويناه سالم عن المعارض فثبت انه منسوخ قوله
فان قنت الامام في صلوة الفجر يسكت من خلفه عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف يتبعه وهذا لان
الاصل هو المتابعة والقنوت مجتهد فيه فلا يتركه بالشك وانما قلنا انه مجتهد فيه لانه روى ان النبي عم
قنت في الفجر الى ان فارق الدنيا واخذه بعض العلماء وروى انه قنت شهرا ثم ترك ولهذا لا
يترك المقتدي متابعة الامام اذا زاد امامه في تكبيرات العيد ولهما انه منسوخ لما
ذكرنا ولا اتباع في المنسوخ باطل قوله ثم قيل يقف قائما ليتابعه فيما يجب متابعته وهو
القيام وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي الا ترى ان المقتدي وان كان لا ياتي
بالقراة يشارك الامام ولا يقال كيف يقعد تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة للصلوة لانا نقول
المخالفة فيما هو ركن من اركان الصلوة او شرائطها مفسد فاما في غيره فلا ولا يقال

رعل وذكوان
بكسر الراء وفتح
الذال حيان من
العرب من بني سليم
كذا في المغرب

انا يكون

الساكت اذا كان شريكا للداعي ينبغي ان لا يقعد لان السكوت موجود في القعود ايضا لانا نقول السكوت دليل الشركة اذا لم يوجد ما ينافيه وقد وجد لانه قاعد وامامه قائم قوله ومن هنا المسئلة الخ اي هذه المسئلة مبنية على شيئين احدهما جواز الاقتداء بمن يخالف مذهبه فعندنا انه اذا لم يجز الاقتداء لا يصح اختلاف علمائنا بان المقتدي يسكت خلفه او يتابعه والثاني متابعة المقتدي الامام في قراءة القنوت في الوتر لا قال ابو حنيفة ومحمد انما لم يقولا بالمتابعة في قنوت الفجر لانه منسوخ وقنوت الوتر ليس بمنسوخ فيتابعه فيه قوله بالشفعوية ليس بشيء لان القياس في النسبة الى الشافعي ان يقال شافعي ايضا كما عرف في علم التصريف وحقه ان يقال على هذا بانه فعلى المذهب قوله منه اي من شافعي المذهب قوله كما تقصد وغيره يعني ان الاقتداء بالشافعي في المذهب انما يجوز اذا لم يوجد منه ما يفسد صلوة المقتدي فاذا وجد فلا يجوز الاقتداء كما اذا لم يتوضأ من الفصد وخروج النجاسة الخارج من غير السبيلين وكما اذا قال بكلمة التشكيك في الايمان بان قال انا مؤمن ان شاء الله وكما اذا كان متوضيا من القلتين وكما اذا كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وكما اذا لم يغسل ثوبه من المني او لم يفركه وكما اذا انحرف عن القبلة الى اليسار وكما اذا صلى الوتر ثلاثا بتسليمتين او اقتصر على ركعة او لم يصل الوتر اصلا وكما اذا قهقه في الصلوة ثم لم يتوضأ وكما اذا صلى فرض الوقت مرة ثم ام القوم فيه ففي جميع هذه الصور لا يجوز الاقتداء به وقوله انا مؤمن ان شاء الله باطل لان التعليق مناف للوقوع الا يرى الى قول الرجل لامرأته او امته انت طالق ان شاء الله او انت حرة ان شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق ثم لا يخلو اما ان يكون ايمان المتكلم بهذه الكلمة حاصلا قبل التعليق ام لا فان كان حاصلا فلا يجوز التعليق لان التعليق انما يكون في معدوم على خطر الوجود الا يرى احدا من العقلاء لا يقول هذه اسطوانة ان شاء الله ولا يقول هذا جبل ان شاء الله وهذا حجر ان شاء الله الى غير ذلك لان الله قد شاءها قبل ذكره ولا حاجة الى ان يقال ان شاء الله وان لم يكن حاصلا يصح تعليقه ولا يصح ايمانه وانما صح التعليق لوجود شرطه وهو معدوم على خطر الوجود وانما لم يصح ايمانه لان التقدير تقدير كلام حصوله ولئن قال قائل يجب لا نريد التعليق وانما نريد التبرك كما في قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين قلنا قوله لا نم ان التعليق ليس بمراد في الاية بل التعليق مراد بعينه لان التعليق عبارة عن توقيف امر على امر يكون وكان دخولهم المسجد الحرام بصفة الامن موقوفا على مشية الله كما ان الطلاق موقوف على مشية الله في قوله انت طالق ان شاء الله الا ان الطلاق لا يقع لعدم العلم بوجود مشية الله تعالى بخلاف دخول المسجد الحرام فانه تحقق حتما علمنا ان مشية الله قد وجدت ايضا قطعا ويقينا لان وجود المشروط يدل على وجود الشرط لانه لا وجود له بدون الشرط فاذن لا معنى لما قال الخصم سوى التعصب الذي سدوا به المستكر قوله والمختار في القنوت الاخفاء لانه دعاء والمسنون في الدعاء الاخفاء قال تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال عليه السلام خير الذكر الخفي ولم يذكر هذه المسئلة في ظاهر الرواية فعن ابي يوسف يجهر الامام بالقنوت والمقتدي مخير ان شاء امن وان شاء قرأ جهرا او في نفسه وعن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل

الفضل د الخفي للامام والمقتدي بالقنوت لانه ذكر كسائر الاذكار كثناء الافتتاح وتسبيحات الركوع والسجود وقال بعضهم يجهر به الامام بعض المقتدي كالقراءة

باب النوافل

وجه مناسبة هذا الباب بما تقدم من حيث ان الزيادة تكون بعد ثبوت الاصل والنفل زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا ووجوب انتفاقه تدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة لانه زيادة على الولد الصلبي وكذا يسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة على اصل المال قال الشاعر ان تقوى ربنا خير نفل وباذن الله ريثي وعجل

قوله السنة ركعتان قبل الفجر وانما ذكر السنة في باب النوافل لان النفل اعم من السنة الا انه قدم ذكر السنة على النفل المطلق لقوتها لان تاركها يلام دون تاركه وانما بدأ بسنة الفجر لكونها اقوى ولهذا قال في الصحيح عن عائشة رض قالت لم يكن النبي عم على شيء من النوافل اشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وروى في السنن ايضا عن عائشة رض قالت ان رسول الله عم لم يكن على شيء من النوافل اشد معاهدة منه على الركعتين قبل الصبح وقال في السنن ايضا عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم لا تدعوها وان طردتكم الخيل قوله ولا اصل فيه اي لا اصل في عدد ركعات السنن ولا يقال العدد ليس بمذكور فكيف رجعت الضمير اليه لان الشهرة قائمة مقام الذكر او نقول لا نم انه ليس بمذكور بل هو مذكور معنى ورجوع الضمير بحسب المعنى يجوز يقال تابع النبي عم اذا داوم عليه وفي السنن عن عبد الله بن شقيق قال سالت عائشة رض عن صلوة رسول الله عم من التطوع فقالت كان يصلي قبل الظهر اربعا في بيتي ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يرجع الى بيتي فيصلي ركعتين وكان يصلي بالناس المغرب ثم يرجع الى بيتي فيصلي ركعتين وكان يصلي بهم العشاء ثم يدخل بيتي فيصلي ركعتين وكان يصلي من الليل تسع ركعات فيهن الوتر وكان يصلي ليلا طويلا قائما وليلا طويلا جالسا فاذا قرأ وهو قائم ركع وسجد وهو قائم واذا قرأ وهو قاعد ركع وسجد وهو قاعد وكان اذا طلع الفجر صلى ركعتين ثم يخرج فيصلي بالناس صلوة الفجر قوله وقيل يجوز بفتح الفاء وضمها فعلى الثاني يكون المفسر غير النبي عم كما فسرت عائشة رض في حديث السنن وعلى الاول يكون المفسر هو النبي عم كما روى في حديث ام حبيبة رض ان النبي عم قال من صلى ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى له بيت في الجنة ركعتان بعد طلوع الفجر واربع قبل الظهر وركعتان بعدها وركعتان بعد المغرب وركعتان بعد العشاء وقال الترمذي في جامعه حدثنا محمد بن رافع النيسابوري قال حدثنا اسحق بن سليمان الرازي قال حدثنا المغيرة بن زياد عن عطاء عن عائشة رض قالت قال رسول الله عم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة اربع ركعات قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل الفجر والاد بالكتاب مختصر القدوري قوله فلهذا سماه في الاصل حسنا اي فلاجل انه لم يذكر الاربع قبل العصر في تفسير الحديث سمى محمد رح اداء الاربع قبل العصر حسنا في كتاب الاصل وهو المبسوط وانما سمي اصلا لانه صنفه اولا ثم صنف كتاب الجامع الصغير ثم كتاب الجامع الكبير ثم كتاب الزيادات قال بعضهم ان الجوزجاني في المبسوط قلت لمحمد فهل قبل العصر تطوع قال ان فعلت فحسن قلت فكم التطوع قبلها قال اربع ركعات قوله وخير لاختلاف الاثار اي خير محمد رح المصلي بين اداء الاربع وبين اداء الركعتين

قبل العصر لاختلاف الآثار وهو انه ذكر في السنن مسندا الى ابن عمر رضه انه قال قال رسول الله عم رحم الله امرأ صلى قبل العصر اربعا وذكر في السنن ايضا مسندا الى علي بن ابي طالب رضه انه قال ان النبي عم كان يصلي قبل العصر ركعتين والافضل هو الاربع لان افضل الاعمال احمزها قوله وذكر فيه ركعتين اي في الحديث المذكور وهو قوله عم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة وذكر النبي عم بعد العشاء ركعتين وفي غير ذلك الحديث ذكر الاربع بعد العشاء وهو ما ذكر في شرح الاقطع قد روي ان النبي عم صلى العشاء ودخل حجرته فصلى اربع ركعات فلما اختلف الخبر ان خير المصلي ان شاء صلى اربعا وان شاء ركعتين قوله والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا وهذا لما روى صاحب السنن باسناده الى ابي ايوب عن النبي عم قال اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم يفتح لهن ابواب السماء وذكر في شرح الآثار مسندا الى ابي ايوب الانصاري ايضا قال ادمن رسول الله اربع ركعات بعد زوال الشمس فقلت يا رسول الله انك تدمن هؤلاء الاربع ركعات فقال يا ابا ايوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلم ترتج حتى يصلي الظهر فاحب ان يصعد لي فيهن عمل صالح قبل ان ترتج فقلت يا رسول الله افي كلهن قراءة قال نعم قلت فيهن تسليم فاصل قال لا الا التشهد وفي شرح الآثار ايضا عن ابراهيم كان عبد الله بن مسعود يصلي اربع ركعات قبل الظهر واربع ركعات بعد الجمعة واربع ركعات بعد الفطر والاضحى ليس فيهن تسليم فاصل وفي كلهن القراءة قوله قال ونوافل النهار الخ اي قال القدوري رح اعلم ان التطوع في النهار يجوز ركعتين واربعا بلا كراهة لما روينا من حديث ابي ايوب رضه ويكره الزيادة على الاربع لعدم ورود الآثار بها اما التطوع في الليل فيجوز ركعتين بتسليمة وان شاء اربعا وان شاء ستا على رواية الجامع الصغير وفي كتاب الصلوة التطوع بالليل ركعتان او اربع او ست او ثمان ويكره الزيادة على ذلك وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يزيد بالليل على ركعتين وهو قول ابن ابي ليلى وجه الروايتين ما ذكر فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير بقوله اصل ذلك حديث عائشة رضه ان النبي عم كان يصلي من الليل احدى عشرة ركعة ثلاث منها الوتر وركعتا الفجر فيبقى التطوع ستة وروي عنها ثلاث عشرة فيبقى التطوع ثمانية وقال الامام ابو جعفر الطحاوي رح وهذا استدلال بحديث عائشة وقال هذا لا يدل لانه روى الزهري عن عروة عن عائشة رضه انه كان يسلم من كل اثنتين منهن وهذا الباب يؤخذ من جهة التوقيف والحق ما قاله ابو جعفر لان استدلال فخر الاسلام بحديث عائشة رضه استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عم كان يصلي اربع ركعات فرض العشاء واربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس في حديث عائشة رضه قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثماني على انا نقول ان عائشة في رواية الزهري عن عروة عنها فسرت كلامها وازالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثماني ركعات بتسليمة قوله والافضل في الليل عند ابي يوسف ومحمد رح مثنى مثنى اي الافضل في تطوع الليل وانما ذكر لفظ مثنى مكررا تاكيدا او لا فلا حاجة الى ذكره ثانيا لان معنى قوله مثنى اثنين اثنين ثم اعلم ان الافضل في نفل الليل والنهار اربع بتسليمة

اي رواية الجامع الصغير ورواية كتاب الصلوة

بتسليمة وعندهما في النهار كذلك وفي الليل الافضل مثنى وعند الشافعي في النهار ايضا كما قالا في الليل اما الشافعي فحديث ابن عمر رضه قال قال رسول الله عم صلوة الليل والنهار مثنى مثنى ولهما ان الافضل في التراويح مثنى مثنى بالاجماع وهي نفل الليل فينبغي ان يكون ساير نوافل الليل كذلك بخلاف نفل النهار فانه ورد فيه حديث ابي ايوب في مداومة النبي عم على الاربع قبل الظهر وما كان يداوم رسول الله عم الا على ما هو الافضل ولابي حنيفة رح وجهان احدهما الاعتبار بالفرض وهو العشاء فلو كان الاربع بتسليمة فاصل افضل من الاربع بلا تسليم فاصل لكان الفرض كذلك لان حال الفرض اقوى وهو بالفضيلة اولى والثاني ان في الاربع بتسليمة واحدة مداومة على الطاعة وفيها مشقة على النفس وفيما قالوا استراحة للنفس فيكون ما قلناه اولى والدليل على افضلية الاربع مسألة زيادات الزيادات وهي ان من نذر ان يصلي اربعا بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يخرج عن نذره ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة خرج عن نذره وهذا معنى قوله وعلى العكس يخرج واختيار التفريق في التراويح للتخفيف لانها تؤدى بجماعة وكلامنا في نفل المنفرد لا في نفل الجماعة اما حديث ابن عمر رضه فقد ذكر الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى نافع عن ابن عمر رضه انه كان يصلي بالليل ركعتين وبالنهار اربعا وذكر الطحاوي فيه ايضا مسندا الى عبد الله بن عمر انه كان يصلي قبل الجمعة اربعا لا يفصل بينهن بسلام ثم بعد الجمعة ركعتين ثم اربعا فمحال ان يروي ابن عمر رضه عن رسول الله شيئا ثم يخالف فعلم بهذا ان ذلك الحديث ضعيف ولئن صح فمعناه شفعا لا وترا بسبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم مجازا وانما حملنا على المجاز توفيقا بين ما رويناه وبين ما رواه الخصم قوله ومعنى ما رواه شفعا اي معنى ما رواه الشافعي رح وهو قوله عم صلوة الليل والنهار مثنى مثنى شفعا يعني يصلي شفعا لا وترا لان الوتر في النفل منهي وليس معناه انه يسلم من كل ركعتين والله اعلم

فصل

في القراءة لما فرغ عن بيان الصلوات فرضها وواجبها ونفلها شرع في بيان القراءة لانها تختلف باختلاف الصلوات قوله القراءة في الفرض واجبة في الركعتين والمراد بالوجوب الفرض اعلم ان القراءة في الفرض واجبة عندنا في الركعتين وعند الحسن البصري في ركعة واحدة وعند مالك في ثلث ركعات وعند الشافعي رح في الجميع كما في النفل وعند ابي بكر الاصم وابن علية ليست بواجبة اصلا لاحتمال الامر وجوبها وجه الحسن ان الامر بالشيء لا يقتضي التكرار كما عرف في الاصول فلا يفترض الا في ركعة ولمالك قوله عم لا صلوة الا بقراءة فيفترض في ثلاث ركعات لان للاكثر حكم الكل وللشافعي ما رواه مالك وكل ركعة صلوة فلا يجوز اخلاؤها عن القراءة ولنا ان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار لان صيغة افعل طلب فعل والفعل عرض لا يتصور بقاؤه فلا يصح تكراره لان التكرار اعادة الشيء بعينه لا اعادة مثل الشيء الا انا اثبتنا وجوب القراءة في الثانية لا بصريح مفهوم النص وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن بل بسبيل الدلالة لان الثانية تماثل الاولى سقوطا ووجوبا وصفة وقدرا فكل من وجبت عليه الاولى وجبت الثانية واذا سقطت سقطت بخلاف الثالثة والرابعة حيث لا يلزم وجوبهما على كل من وجبت عليه الاولى كما في المسافر واما الثلة الاوليين في الصفة

في والاخفاء واحاما تلفظها في القدر ففي ضم السورة مع الفاتحة ولا يقال لا مماثلة بينهما ايضا
لان في الاولى الثناء والتعوذ والتسمية وليست في الثانية لانا نقول ذاك امر زائد ليس بفرض فلا
يقدح والجواب عن الحديث الذي رواه مالك والشافعي رح فنقول المفهوم من قوله عم ان لا تصح
الصلوة الا بقراءة ونحن نقول بموجب ذلك حيث نقول بوجوب القراءة في الصلوة وليس المراد منه ان
لا يخلو كل جزء من الصلوة عن القراءة حقيقة ولهذا لا يقرأ في الركوع والسجود والقعدة بالاجماع
مع انها من اجزاء الصلوة وقد روي عن علي وعبد الله بن مسعود انهما كانا لا يقرآن في الاخريين وكانا
يسبحان فيهما فحمل النخعي عليهما شيء من امور الدين والحجة على مالك والشافعي رح فان قلت
لما كانت القراءة فرضا في ركعة لزم ان يكون فرضا في كل ركعة قلت لا نسلم الملازمة الا ترى
ان القعدة في اخر الصلوة فرض عند الخصم ايضا ولم يكن في كل ركعة وكذا الصلوة على النبي عم في القعدة
الاخيرة فرض عنده وليست بفرض في جميع الركعات وقول الحسن ضعيف لانه لم ينقل الاكتفاء بالقراءة
في ركعة عن النبي عم ولا عن احد من الصحابة رض وقول الاصم اضعف لخرقه الاجماع ثم اعلم
ان القراءة واجبة في الركعتين عندنا لكن باعينهما اولا باعينهما فيه كلام قال الامام الاسبيجابي
في شرح الطحاوي قال اصحابنا القراءة فرض في ركعتين بغير اعيانهما ان شاء في الاوليين وان شاء
في الاخريين وان شاء في الاولى والرابعة وان شاء في الثانية والثالثة وافضلها في الاوليين
قال الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي حيث قال فالافضل ان يقرأ في الاوليين
وان قرأ في الاخريين او في الثانية والثالثة جاز ولهذا قال في المتن القراءة في الفرض واجبة في
الركعتين ولم يقيد في الاوليين وقال في الخلاصة الفتاوى واجبات الصلوة عشرة وذكر منها تعيين
القراءة في الركعتين الاوليين قوله بخلاف ما اذا جلس الاصلي يعني تحتمت اذا قام وقرأ وركع
وسجد قوله قال وهو مخير في الاخريين اي قال القدوري وهو مخير بين الامور الثلاثة لان القراءة
لما لم تجب في الاخريين جاز احد الامور الثلاثة ولان عليا وعبد الله كانا يسبحان في الاخريين
الا ان الافضل عندنا ان يقرأ خلافا لما روي عن سفيان رح فان عنده الافضل ان يسبح وانما كانت
القراءة افضل لان النبي عم داوم عليها في اغلب الاحوال قوله ولهذا لا يجب السهو
بتركها ايضاح لقوله ان الافضل ان يقرأ واي قيد بظاهر الرواية احترازا عما روى الحسن
عن ابي حنيفة رض انه لم يقرأ في الركعتين الاخريين من الظهر او العصر بفاتحة الكتاب ويسبح في كل
ركعة ثلاث تسبيحات اجزاه وذكر وان قرأ بفاتحة الكتاب فهو افضل وان لم يقرأ في شيء من ذلك
ولم يسبح اجزاته صلوته وكان مسيئا ان كان متعمدا وان كان ساهيا فعليه سجدتا السهو
وروى ابن ابي مالك عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انه كان لا يجب على تارك التسبيح سجدتي
السهو وهو الصحيح كذا ذكره القدوري في شرح مختصر الكرخي قوله والقراءة واجبة
في جميع ركعات النفل وفي جميع الوتر اما وجوب القراءة في جميع النفل فلان تحريمة النفل لا توجب اكثر
من ركعتين في الظاهر من مذهب اصحابنا وان نوى اكثر من ذلك لما انه انما يجب بالشروع فلا يلزم
الا الادنى ما يتقرب به من جنس تلك العبادة ولا يعتبر بالنية كمن دخل في الصوم ينوي صوم ايام

[illegible]

ايام ولمن دخل في الصوم وروي عن ابي يوسف رح يلزمه جميع ما نواه اعتبارا للشروع بالنذور
وفي رواية اخرى عنه يلزمه اربع ركعات ولا يلزمه اكثر من ذلك اعتبارا للنفل بالفرض واما الوتر فانما
وجبت القراءة في جميع ركعاته احتياطا لان فرضية الوتر ما ثبتت بالدليل القطعي وكانت اثار السنن
فيه ظاهرة حيث لا يؤذن له ولا يكفر جاحده فاحتيط في ايجاب القراءة في جميعه او لان رسول الله عم
قرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد
قوله ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة هذا ايضاح لقوله لان القيام الى الثالثة كتحريمة مبتداة
والاولى بالاستفتاح قراءة سبحانك اللهم الخ قال الكرخي في شرحه للجامع الصغير لو ان رجلا دخل في صلوة
الامام يريد ان يصلي اربع ركعات تطوعا فصلى معه ركعتين ثم سلم او خرج من الصلوة لكان خارجا
ولم يلزمه الاخريان لانه لم يدخل فيه فان قام مع الامام الى الثالثة لزمته الركعتان الاخريان قوله
واما الوتر فللاحتياط عطف على قوله اما النفل يعني واما الوتر فانما وجبت القراءة في جميع
ركعاته للاحتياط وقد بيناه قوله ومن شرع في نافلة ثم افسدها قضاها خلافا للشافعي رح
انه متبرع ولا لزوم عليه بقوله تعالى ما على المحسنين من سبيل فصار كالمظنون ولنا ان ابطال
العمل حرام بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل لا يتحقق
الوصف بالتحري لا يكون الا بالاتمام ولان النذر لما وجب ابتداء الفعل فيه لصيانته من حيث انه
صار لله تسمية فلان يجب بقاء الفعل لصيانة ابتداء الفعل بصورة الشروع لانه صار لله تعالى اولى
واحرى لان البقاء اسهل من الابتداء ومن الدليل على ان الشروع ملزم كالنذر ان الشروع في الحج
فانه ملزم بالاتفاق وقياسه على المظنون فاسد لانه شرع مسقطا لا ملتزما وكلامنا فيما اذا
شرع ملتزما قوله ادى وفيه قربة بدليل انه لو مات بعد هذا القدر من المؤدى يصير مثابا
قوله وان صلى اربعا اي اراد ان يصلي اربعا قوله هذا اذا افسد الاخريين بعد الشروع
فيهما اي قضاء الركعتين الاخريين فيما اذا افسدهما بعد الشروع فيهما بان قام الى الاخريين فافسدهما
اما اذا افسدهما قبل الشروع فلا يقضيهما عند ابي حنيفة ومحمد رح وعند ابي يوسف يقضي بناء على
النذر وتسميتها ان الشروع ملزم للمشروع فيه وملزم لما لا صحة للمشروع فيه الا به كالركعة
الثانية حيث لا صحة للاولى بدونها والشروع في الاولى لما لم يلزمها يلزم الركعة الثانية
بخلاف الشفع الثاني فان صحة الشفع الاول لا يتوقف عليه فلا يلزم من لزوم الشفع الاول
بسبب الشروع فيه لزوم الشفع الثاني قوله وعلى هذا سنة الظهر اي على ما قلنا في
النفل المطلق يعني لو افسد الاخريين من سنة الظهر فعند ابي يوسف يقضيهما سواء افسدهما
قبل الشروع فيهما او بعد الشروع وعندهما يقضي اذا افسدهما بعد الشروع لا قبله لكن يقضي ركعتين
لانها نافلة وقيل يقضي اربعا لان سنة الظهر بمنزلة صلوة واحدة بدليل ان الشفيع اذا
اخبر بالبيع وهو في الشفع الاول من سنة الظهر فانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا تمنع
صحة الخلوة قوله وهذه المسئلة على ثمانية اوجه وهذا لانه لا يخلو اما ان لم يقرأ اصلا
او قرأ فان لم يقرأ اصلا فهو الوجه الاول فعندهما يقضي ركعتين وعند ابي يوسف يقضي اربعا

يعني لا يلزم بتحريمة الفرض اكثر من اربع ركعات فكذا بتحريمة النفل

في باب صلوة الوتر

وان قرأ فلا يخلو اما ان قرأ في الكل او في البعض فان قرأ في الكل فلا كلام فيه وان قرأ في البعض فلا يخلو اما ان
قرأ في الاوليين فحسب وهو الوجه الثاني فعليه قضاء الاخريين بالاجماع او قرأ في الاخريين فحسب وهو الوجه
الثالث فعليه قضاء الاوليين بالاجماع او قرأ في الاوليين واحدى الاخريين وهو الوجه الرابع فعليه قضاء
الاخريين بالاجماع او قرأ في الاخريين واحدى الاوليين وهو الوجه الخامس فعليه قضاء الاوليين بالاجماع
او قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين وهو الوجه السادس فعند ابي يوسف يلزمه الاربع وكذا عند
ابي حنيفة في رواية محمد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح وعند محمد يلزمه ركعتان وانكر ابو يوسف هذه الرواية
وقال لمحمد رويت لك عن ابي حنيفة انه يلزمه عنده قضاء ركعتين لا قضاء الاربع ومحمد لم يرجع عن روايته
او قرأ في احدى الاوليين لا غير وهو الوجه السابع فعليه قضاء الاربع عندهما وعند محمد قضاء ركعتين
او قرأ في احدى الاخريين لا غير وهو الوجه الثامن فعليه قضاء الاربع عند ابي يوسف وعند محمد قضاء
ركعتين قوله لانها تعقد للافعال اي لان التحريمة تعقد للافعال يعني ان المقصود
من التحريمة الافعال ولهذا لا تسقط الصلوة عن العاجز عن القراءة لو قدر على الافعال وتسقط
عن العاجز عن الافعال وان قدر على الاذكار فلما ثبت ان المقصود منها الافعال قلنا ان التحريمة
انقطعت لفوات ما هو المقصود منها وهو الافعال وانما فاتت الافعال لفوات شرطها الثابت
بالحديث وهو القراءة قال عليه السلام لا صلوة الا بقراءة قوله الا ترى ان للصلوة وجودا بدونها
اي بدون القراءة يعني بدون القراءة حقيقة كما في الامي والمقتدي قوله وفساد الاداء لا يزيد
على تركه اي على ترك الاداء يعني ان الفساد ليس باقوى حالا من الترك لان الفساد عبارة عن زوال
الوصف دون الاصل وزوال الاصل اقوى من زوال الوصف فترك الاداء اذا لم يوجب بطلان التحريمة
ففساد الاداء اولى ان لا يوجب وصورة ترك الاداء ان تحرم للصلوة فقام طويلا ولم يأت بشيء
قوله وفسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه يعني ان فساد الصلوة بترك القراءة
في احدى الركعتين مجتهد فيه اي اجتهد العلماء فيه واختلفوا فمذهبنا انه يفسد ومذهب الحسن
البصري انه لا يفسد فلما كان كذلك حكمنا بالفساد في حق وجوب قضاء الشفع الاول نظرا الى
دليلنا وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني نظرا الى دليل الحسن احتياطا قوله
لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني فلما لم يصح لا يكون الشفع الثاني صلوة عندهما وعند
ابي يوسف يصح وثمرة الاختلاف تظهر في الاقتداء به في الشفع الثاني هل يصح ام لا وفي القهقهة
هل تكون ناقضة للوضوء ام لا قوله وقد انكر ابو يوسف هذه الرواية عنه اي عن ابي يوسف
قال فخر الاسلام البزدوي رح في اول شرح الجامع الصغير كان ابو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا
عنه فصنف محمد رح هذا الكتاب اي كتاب الجامع الصغير واسنده عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح فلما
عرض على ابي يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسائل اخطأ في روايتها عني فلما بلغ
ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير منها رجل
صلى التطوع اربعا وقرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين لا غير روى محمد رح انه يقضي اربعا
وقال ابو يوسف انما رويت لك ركعتين وقال فخر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد رح وقال زفر

وقال ايضا يحتمل ان يكون ما حكى ابو يوسف عن قول ابي حنيفة رح قياسا وما ذكر محمد استحسانا ذكر القياس
والاستحسان في الاصل ولم يذكر في الجامع الصغير قوله قال وتفسير قوله عم لا يصلي بعد
صلوة مثلها الخ اي قال محمد رح في الجامع الصغير وهذا حديث خص منه البعض لانه يصلي سنة الفجر
ثم الفرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر اربعا ثم يصلي الفرض اربعا وهما مثلان وكذا يصلي فرض
الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن اجراؤه على العموم وجب حمله على اخص الخصوص
كما هو الحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد رح المراد منه ان لا يصلي بعد اداء الظهر نافلة
ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة يعني لا يصلي النافلة كذلك حتى لا يكون مثلا للفرض بل يقرأ في
جميع ركعات النافلة فيكون الحديث بيانا لفرضية القراءة في جميع ركعات النفل وقال بعض مشايخنا
المراد منه النهي عن تكرار الجماعة في المساجد قال فخر الاسلام هذا تأويل حسن فيكون حجة لنا
انا معهم وقال بعضهم المراد ان لا يقضي المرء ما اداه بكونه سنة قال الامام حميد الدين
الضرير رح في شرحه هذا الحديث منقول عن النبي عم ومنقول عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم
ويحتمل انه ليس بثابت عن رسول الله عم بل هو كلام عمر رض بدليل ان الشيخ ابا جعفر الطحاوي ذكر
في شرح الآثار في باب التطوع بعد الجمعة باسناده الى عمر رض انه كان يكره ان يصلي بعد صلوة مثلها
ولم يذكر في شيء من كتب الحديث ويجوز ان يكون انه سمع من رسول الله عم الصيانة عن الجزاف
والكذب وقد قال الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير وهذا الخبر يروى عن عمر وعبد الله بن
مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم من الصحابة انهم قالوا لا يصلي بعد صلوة مثلها ولا يقال
هذا الحديث مخصوص وخبر الواحد اذا لم يكن مخصوصا لا يثبت الفرضية فكيف اذا كان مخصوصا
لانا نقول ما ثبت به الا بيان ان الاربع من النفل محل القراءة وخبر الواحد يصلح ان يكون مبينا
لمجمل الكتاب ثم الفرضية تثبت بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن قوله ويصلي النافلة قاعدا
مع القدرة على القيام وهذا لانه روي عنه عم انه كان يصلي بعد الوتر ركعتين قاعدا وروي انه عم
قال صلوة القاعد على النصف من صلوة القائم سماها صلوة فعلم ان صلوة القاعد تجوز ثم لا يخلو
اما ان يكون المراد منها فرضا او نفلا فلا يجوز الاول فتعين الثاني لان اداء الفرض قاعدا لا يخلو اما
ان يكون بعذر او لا بعذر والثاني لا يجوز بالاجماع واذا كان بعذر يكون ثوابه مثل ثواب القائم
فلا يكون على النصف منه فتعين النفل بان اداء النفل قاعدا بلا عذر لانه قال على النصف فانه
اذا قعد بعذر يكون ثوابه مثل ثواب القائم ولان الصلوة خير موضوع فربما يرغب الانسان على النوافل
تحصيل للخير فربما يشق عليه القيام فجاز القعود دفعا للحرج قوله عند ابي [illegible]
قوله واختلفوا في كيفية القعود اي في حال القراءة قال في خلاصة الفتاوى عن ابي حنيفة رح
ثلث روايات في رواية يجلس كما يجلس في التشهد وفي رواية يتربع وفي رواية يحتبي وقال ابو
سليمان الجوزجاني رح في مبسوطه قلت لمحمد ارأيت الرجل اذا صلى تطوعا قاعدا يتربع ويقعد
كيف شاء ويصلي محتبيا قال نعم قال في شرح الطحاوي وفي قول زفر يجلس كما يجلس في التشهد وفي حال
التشهد يجلس كما يجلس في التشهد بالاجماع وتفسير الاحتباء ان ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه

قوله وان افتتحها قائما ثم قعد من غير عذر جاز اى ان افتتح النافلة وانما قيد بقوله من غير عذر لانه
اذا قعد بعذر يجوز بالاتفاق وقوله استحسان وقولهما قياس لهما ان الشروع ملزم كالنذر
فاذا نذر ان يصلي قائما لا يجوز له ان يصلي قاعدا فكذا اذا شرع قائما لا يجوز له ان يتم قاعدا ولابي حنيفة
ان الشروع ملزم لما شرع فيه ولما هو من لوازم ما شرع فيه والقيام ليس من لوازم الصلوة بدليل انه اذا
قعد بعذر يجوز واذا شرع في النفل قاعدا بلا عذر يجوز فعلم انه ليس من لوازم الصلوة فلم يلزم القيام
في الثانية من مباشرة القيام في الاولى لان ما باشر من القيام في الاولى صحة بدون القيام في الثانية
بخلاف الركعة الثانية يلزمه الشروع في الركعة الاولى لان الركعة الاولى لا صحة لها بدون الثانية
لورود النهي عن البتيراء قوله عند بعض المشايخ الاول فخر الاسلام ومن وافقه قال فخر الاسلام
البزدوي في شرح الجامع الصغير واذا نذر ان يصلي مطلقا لم يلزمه القيام ثم قال هذا هو المختار من
الجواب قوله ومن كان خارج المصر يتنفل على دابته الى اي جهة توجهت يومي ايماء
وهذا لما روي في السنن مسندا الى عبد الله بن عمر رضه انه قال رايت رسول الله صلعم في حاجة بخيبر وهو يصلي على راحلته نحو
المشرق والسجود اخفض من الركوع ولان النافلة ليست مختصة بالوقت فيجوز في اي وقت شاء المصلي سوى
الاوقات المكروهة فان قيل ينكره فالم يختص بالوقت قلنا لو لزم النزول واستقبال القبلة لانه اما
ان ينزل او لا ينزل فعلى الاول يلزم انقطاعه عن النافلة وهو حرج وعلى الثاني يلزم انقطاع ثواب النافلة
عنه لانه اذا لزم النزول لا يقدر ان يتطوع راكبا قوله اما الفرائض فمختصة بوقت يعني ان
الفرائض لما كانت مختصة بوقت لم يجز ان يؤديها راكبا لعدم لزوم الحرج في النزول قال في خلاصة
الفتاوى اما صلوة الفرض على الدابة بالعذر فجائزة ومن الاعذار المطر عن محمد اذا كان الرجل
في السفر وامطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلوة فانه يقف على الدابة مستقبل القبلة ويصلي
بالايماء اذا امكنه ايقاف الدابة فان لم يمكنه يصلي مستدبر القبلة وهذا اذا كان الطين بحال يغيب وجهه
فان لم يكن بهذه المثابة لكن الارض ندية صلى هنالك ثم قال وهذا اذا كانت الدابة تسير بنفسها
اما اذا سيرها صاحبها فلا يجوز لا التطوع ولا الفرض ومن الاعذار ان يكون الدابة جموحا لو نزل
لا يمكنه الركوب ومن الاعذار اللص والمرض واما في البادية فيجوز وذكر صاحب الخلاصة قوله
والسنن الرواتب نوافل يعني حكمها حكم النوافل في جواز الاداء على الدابة الى اي جهة توجهت
قوله والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط السفر لانه اعم من ان يكون سفرا او غير سفر وينفي
ايضا جواز التنفل على الدابة في المصر لانه قيد بخارج المصر وتخصيص الشيء بالذكر في الروايات
يدل على نفي ما عداه وعن ابي يوسف رح انه يجوز في المصر ايضا لما روي ان انسا رضه كان يتنفل على
حمار في سكك المدينة وجه ظاهر الرواية ان الصلوة على الدابة بالايماء مع القدرة على
الركوع والسجود خلاف القياس فاقتصر جوازها على مورد النص وهو خارج المصر فبقي الحكم في المصر على
اصل القياس قوله يتنفل على دابته الى اي جهة توجهت نفي اشتراط استقبال القبلة في الابتداء
لانه لما جاز الصلوة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها ايضا وروي بعضهم انه يستقبل

في الابتداء ثم يجوز توجيهه اذا بدا له واذا حرك رجله او ضرب دابته فلا بأس به اذا لم يصنع شيئا كثيرا ذكره الفقيه
ابو الليث في النوازل قوله فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل بنى وان صلى ركعة نازلا ثم ركب
استقبل وفرق الفرق بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير ومنع بانه لو رفع ووضع على السرج لا يبني
مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل الكثير والفرق الصحيح ان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع
والسجود بمعنى ان الراكب بالخيار ان شاء نزل واتمها بركوع وسجود وان شاء اتمها على الدابة بخلاف
احرام النازل فانه انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يجوز تركهما بغير عذر قوله
وعن ابي يوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا ووجهه انه بناء القوي على الضعيف فصار كالمريض المومي
اذا قدر على الركوع والسجود في اثناء الصلوة ويجوز ان يقال في الفرق بينهما بان يقال ان احرام
المريض لم ينعقد مجوزا لانه اذا قدر على الركوع والسجود لا يجوز صلوته بالايماء اما الراكب فيجوز
له ان يتطوع مومئا وان كان قادرا على الركوع والسجود بالنزول قوله والاصح هو الظاهر
ظاهر الرواية هو ان الراكب المتطوع اذا نزل يبني

فصل في قيام رمضان

لما فرغ عن ذكر القراءة عقبه باب النوافل وكان للقراءة زيادة تعلق بالنافلة من حيث وجوبها في جميع ركعاتها
شرع في التراويح لانها نوافل الا ان لها خصائص ليست لسائر النوافل وهي الاداء بالجماعة وكونها مقدرة
بعشرين ركعة وكون الختم فيها سنة والاضافة بمعنى في اي في القيام في رمضان مثل قولهم ضرب اليوم
يعني في قيام الناس في ليالي رمضان وجاء في الحديث ايضا بهذا اللفظ وهو ما روي في السنن عن ابي هريرة رضه
انه قال كان رسول الله صلعم يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم بعزيمة ثم يقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا
غفر له ما تقدم من ذنبه قال ابو سليمان الخطابي معنى الايمان التصديق بوجوبه والتعظيم لحقه ومعنى
الاحتساب ان يتلقى الشهر بطيبة نفس ان لا يستطيل زمانه لكن يغتنم طول ايامه واعداد ساعاتها
لما يرجو من جزيل الثواب فيها قوله يستحب الخ قال الامام حميد الدين الضرير في نفس التراويح
اما اداؤها بالجماعة فمستحبة وقال شمس الائمة السرخسي في كتاب التراويح ذكر الطحاوي في اختلاف العلماء
عن المعلى عن ابي يوسف رح قال ان ضعف مالك انهما قالا ان امكنه اداؤها في بيته مثل ما يصلي في المسجد من مراعاة
سنة القراءة واشباهها فليصلها في بيته وقال ابن ... في قوله القديم اداء التراويح على وجه الانفراد احب
الي لما فيه من الاخفاء وقال عيسى بن ابان وبكار بن قتيبة واحمد بن ابي عمران والمزني الجماعة احب وافضل
وهو الاصح والتراويح جمع ترويحة وهي في الاصل اسم للجلسة وسميت بالترويحة لاستراحة الناس بعد اربع
ركعات بالجلسة ثم سميت كل اربع ركعات ترويحة مجازا لما في اخرها من الترويحة قوله ويجلس بين كل
ترويحتين ثم هو مخير ان شاء سبح وان شاء هلل وان شاء صلى وان شاء سكت اي ذلك فعل فهو حسن لقوله عم
المنتظر للصلوة في الصلوة كذا قاله قاضي خان قوله والنبي عم بين العذر في تركه المواظبة وهو ما روى
صاحب السنن عن القعنبي عن مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة زوج النبي صلعم ان النبي صلعم صلى في
المسجد فصلى بصلوته ناس ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة فلم يخرج اليهم رسول الله صلعم
فلما اصبح قال رايت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج اليكم الا اني خشيت ان يفرض عليكم وذلك في رمضان
وقالوا كان الناس يصلون فرادى الى ايام عمر رضه ثم قال عمر اني ارى ان اجمع الناس على امام واحد

بجمعهم على ابي بن كعب فكان يصلي بهم خمس ترويحات يجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة وكان ذلك ثلث
اربع عشرة من الهجرة وعند مالك التراويح ست وثلثون ركعة قوله لعادة اهل الحرمين لان اهل
مكة والمدينة قوله يشير الى ان وقتها اي وقت اداء التراويح بعد العشاء قبل الوتر وقال صاحب
الخلاصة قال الصدر الزاهد وجماعة من ائمة بخارا ان الليل كله وقت قبل العشاء وبعدها ثم قال
وقال عامة مشايخنا وقتها ما بين العشاء والوتر ثم قال وهو الصحيح وقال صاحب الهداية والاصح
ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر وبعده والاصح عندي ما قاله عامة مشايخ بخارا لان الحديث ورد كذلك
وكان ابي رض يصلي بهم التراويح كذلك قوله فلا يترك لكسل القوم اي لا يترك ختم القران مرة في التراويح
لكسل القوم بخلاف الدعوات بعد التشهد حيث يتركها لكسل القوم لانها ليست بسنة قال في التجنيس
بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله احد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى اخر القران
وهذا احسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكر وروى
الحسن عن ابي حنيفة رح ان الامام يقرأ في كل ركعة عشر ايات او نحوها لان السنة في التراويح الختم مرة وعدد
ركعات التراويح في جميع الشهر ستمائة وعدد اي القران ستة الاف وشيء فاذا قرأ في كل ركعة عشر ايات
يحصل الختم فيها قوله ولا يصلي الوتر بجماعة في غير رمضان عليه اجماع المسلمين ولهذا لم
يصل الوتر احد بجماعة في سائر الامصار من لدن النبي عم وكذا التطوع بجماعة في غير شهر رمضان يكره
ولو فعلوا بالليل او بالنهار اجزاهم نقله صاحب التتمة من زيادات الزيادات

باب ادراك الفريضة

لما فرغ عن بيان انواع
الصلوات فرضها وواجبها ونفلها شرع في بيان الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة قوله ومن صلى
ركعة من الظهر ثم اقيمت الخ والاصل ان الصلوة نقضها بغير عذر حرام لانه ابطال العمل الا بنية صلوة
الفرض الا ان النقض اذا كان للاكمال يجوز لانه وان كان نقضا صورة اكمال معنى وصلوة الجماعة تفضل
على صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة بالحديث فلهذا جاز للمنفرد نقض صلوته ما لم يقيد بالسجدة احرازا
للكمال الفضيلة واذا قيد بالسجدة يتم ركعتين ثم يقطع وانما يفعل كذلك صيانة لما اداه من البطلان لورود
النهي عن البتيراء وهذا كهدم المسجد فانه لا يجوز فاذا كان للاحكام بنائه يجوز وانما ينقض
للاكمال اذا لم يثبت حكم الفراغ بان ادى الاكثر من الركعات وهي الثلث فاذا ثبت فلا ينقض قوله
اقيمت اي الصلوة وليس المراد منه اقامة الموذن لانه لا يقطع صلوته اذا قام الموذن وان لم يقيد
بالسجدة بل يتمها ركعتين قوله هو الصحيح احتراز عن قول بعض المشايخ انه لا يقطعها
اذا كان قائما في الركعة الاولى او راكعا وان لم يقيدها بالسجدة قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
كان يختلف فتوى الشيخ الامام محمد بن ابرهيم الميداني في هذا والاشبه ان يقطع قوله لانه بمحل
الرفض اي لان ما دون الركعة بمحل الرفض يعني له ولاية الرفض ما لم يقيدها بالسجدة لانه ليس لها حكم فعل
الصلوة ولهذا لو حلف لا يصلي لا يحنث بهذا القدر قوله بخلاف ما اذا كان في النفل متعلق
بقوله يقطع يعني في الفرض ما لم يقيدها بالسجدة ولا يقطع في النفل لان القطع في الفرض للاكمال الفرض والقطع
في النفل ليس للاكمال له فلا يقطع بحال قوله ولو كان في السنة قبل الظهر او الجمعة يعني او كان في السنة

في السنة قبل الجمعة يقطع على راس الركعتين فاذا قطع قضى ركعتين عند ابي حنيفة ومحمد رح في ظاهر الجواب
وعلى قياس ما روى عن ابي يوسف انه يقضي اربعا في كل تطوع يقضي ههنا اربعا قال فخر الاسلام وكان
الشيخ الامام محمد بن الفضل البخاري رح يفتي بانه يقضي اربعا لانه بمنزلة صلوة واحدة واجبة حتى ان
الشفيع اذا اخبر بالشفعة فقام الى الشفع الثاني لم يبطل شفعته وان ذلك لم يمنع صحة الخلوة فاشبه
فرض الظهر كذلك روى في النوادر قوله وقد قيل يتمها ووجهه ما قلنا انها بمنزلة صلوة واحدة
قوله ويتخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان لم يفعل كذلك لكيلا يكون ختم صلوته على الوجه المشروع
لكن يسلم تسليمة واحدة لان ذلك ضرورة وبه صرح في شرح الجامع الصغير وان شاء كبر قائما ينوي به
ختم صلوته قال فخر الاسلام وهذا اصح فاذا كبر قائما ينوي الشروع في صلوة الامام ينقطع الاولى
في ضمن شروعه في صلوة الاولى ثم هو مخير في رفع الايدي ان شاء رفع وان شاء لم يرفع كذا قاله الامام
حميد الدين الضرير في شرحه وفي التجنيس لا ينبغي الحلواني انه ان لم يعد الى التشهد تفسد صلوته ونقله
عن النوادر لان ما اداه من القعدة لم يكن فرضا وقد انقلبت فرضا لم يكن له ان يتركها قوله
واذا اتمها يتعلق بقوله وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتمها يعني انه لا ينقض صلوته اذا حصل شبهة
الفراغ بان ادى الاكثر منها كما لا ينقضها اذا حصلت حقيقة الفراغ لان شبهة الفراغ يصير معارضة لشبهة
الفضل الذي يحصل بالجماعة فاذا لم ينقضها يتمها ثم يدخل في صلوة القوم والذي اداها معهم نافلة
لعدم ورود تكرار الفرض في وقت واحد ولما روى صاحب السنن عن ابي ذر رض قال قال رسول الله عم
يا ابا ذر كيف انت اذا كانت عليك امراء يؤخرون الصلوة قلت يا رسول الله فما تأمرني قال صل الصلوة
لوقتها فان ادركتها معهم فصل فانها لك نافلة وروى فيها ايضا عن جابر بن يزيد بن الاسود عن ابيه
انه صلى مع النبي عم وهو غلام شاب فلما صلى اذا هو برجلين لم يصليا في ناحية المسجد فدعا بهما فجيء بهما
ترعد فرائصهما فقال ما منعكما ان تصليا معنا قالا قد صلينا في رحالنا فقال لا تفعلوا اذا صلى احدكم
في رحله ثم ادرك الامام ولم يصل فليصل معه فانها له نافلة قوله والذي يصلي معهم نافلة وانما
اثبت الخيرية وبالنفل لا بانقال صلوة التطوع بالجماعة خارج رمضان مكروه لانا نقول
ذاك فيما اذا كان الامام متطوعا ايضا قوله وكذا اذا قام الى الثانية اي يقطع قوله
وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية يعني اذا اتم المغرب لا يشرع بعده في صلوة الامام لانه اذا شرع الخ
اما ان يصلي ثلثا او اربعا ففي الاول مخالفة السنة لورود النهي عن البتيراء وفي الثاني مخالفة للامام وكل
ذلك بدعة قال فخر الاسلام فان شرع مع ذلك يتمها اربعا لان هذا الوجه احوط لما فيه من زيادة الركعة
وموافقة السنة وهو احق واحترز بقوله في ظاهر الرواية عما روي عن ابي يوسف انه يدخل مع الامام
ويشفعه بالرابعة هذا في ما اذا اتم المغرب اما اذا صلى منه ركعة قطع وشرع مع الامام وكذا اذا كان في
الثانية ما لم يقيدها بالسجدة فاذا قيدها فلا يقطع لحصول شبهة الفراغ باداء الاكثر قوله
ومن دخل مسجدا قد اذن فيه يكره له ان يخرج وهذا لما قال في السنن خرج رجل حين اذن الموذن
بالعصر فقال ابو هريرة رض اما هذا فقد عصى ابا القاسم عم ولانه يلزمه طاعة الله عند سماع النداء بالاجابة
يكون هذا فيما اذا لم يصل مرة فاذا صلى مرة فلا باس بالخروج لحصول الاجابة مرة الا اذا كان رجلا له حاجة

لما قلنا اشارة الى
ما من كراهية النفل
قوله

ولا ربعا كما في النسفي
واربعا بتسليمة كما في الحلواني
وبتسليمة كما في الحلواني
وتسليمة وتسليمتين
وسلامتين وبتسليمتين كما في تحفة
حسن البزدوي
شمس الاسلام البزدوي

في الخروج فيخرج مثلا ان يكون اماما في موضع آخر او مؤذنا او رجلا يقوم لهم الجماعة وتتفرق الناس بغيبته وهو
معنى قوله الا اذا كان ممن ينتظم به امر جماعة لان ذلك من الحاجة التي لا بد منها لانه تكميل الجماعة معنى
وان كان ترك لها صورة فاما اذا كان وقت الاقامة فلا يحل له ان يخرج وان كان صلى مرة وكان رجلا
له حاجة ويكون مسيئا في الخروج الا اذا كان في الفجر والعصر والمغرب فيخرج اذا كان صلاها لكراهة
التنفل بعدها فصار عذرا في الخروج ولان في المقام في المسجد من غير ان يشرع في صلوة الامام تحقيق
الخلاف وعند ان فعه الاباحة بحديث السبحة ونحن نحمله على غير هذه الصلوات كيلا يلزم التعارض
بينه وبين حديث النهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر وحديث البتيراء قوله الا اذا اخذ المؤذن
في الاقامة اي شرع فيها وهذا استثناء من قوله فلا باس بان يخرج قوله وان كانت العصر
اي وان كانت الصلوة العصر اي صلوة العصر فكذلك قوله ومن انتهى الى الامام في صلوة الفجر
الخ اعلم ان الرجل اذا دخل المسجد والقوم في صلوة الفجر وهو لم يصل سنة الفجر فان كانت بحيث
يدرك مع الامام ركعة يصلي السنة ثم يشرع مع الامام وهذا لان سنة الفجر موكدة كالجماعة فامكن
الجمع بينهما فياتي بهما وان كان لا يدرك مع الامام ركعة يترك السنة ويشرع مع الامام لان ثواب الجماعة
اعظم من ثواب السنة الا ترى الى ما روي مسلم في صحيحه عن ابن عمر ان رسول الله عم قال صلوة الجماعة
افضل من صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة ولان في ترك الجماعة وعيدا شديدا وهو ما روي عن النبي
باسناده الى يزيد بن الاصم قال سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله عم لقد هممت ان آمر فتيتي
فيجمعوا حزما من حطب ثم آتي قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فاحرقها عليهم وقد نرا
عندنا وعند ان فعه يشتغل بالجماعة لانه اذا خاف الفوت على مذهبه ولانه قال عم اذا اقيمت
الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة وتاويله عندنا ما اذا صلى مخالطا بالجماعة اما اذا صلى في ناحية
من المسجد فلا يكره بدليل انه اذا علم شروع الامام في صلوة الفجر وهو في بيته يصلي سنة الفجر بالاتفاق
وقد روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى ابي الدرداء انه كان يدخل المسجد
والناس صفوف في صلوة الفجر فيصلي ركعتين في ناحية المسجد ثم يدخل مع القوم في الصلوة وذكر
فيه ايضا عن عبد الله بن مسعود انه كان يفعل ذلك وتخصيص الركعة لما ان النبي عم جعل ادراك
الركعة مع الامام عند العذر بمنزلة اداء الكل اذ ادراك تواب الجماعة حتى قسم صلوة الخوف
ركعة ركعة فان كان يدرك الامام في التشهد فظاهر ما ذكره في الكتاب يدل على انه يدخل مع الامام
لانه قال ان خاف ان يفوته الركعتان دخل مع الامام كذا قال شمس الائمة السرخسي في شرح الجامع
الصغير ثم قال وكان الفقيه ابو جعفر يقول يصلي سنة الفجر ثم يشرع مع الامام عندهما وعند
محمد يترك السنة وهذا فرع اختلافهم في المدرك في التشهد في صلوة الجمعة ثم قال شمس الائمة وحكي
عن الفقيه اسمعيل الزاهد انه كان يقول ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعها ويدخل مع الامام
حتى يلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر ولكن هذا ليس بقوي فان ما وجب بالشروع لا يكون
اقوى مما يجب بالنذر وقد نص في زيادات الزيادات ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع
الشمس قال فخر الاسلام هذا على درجات فافضل ذلك ان يأتي بها في المنازل ثم في مواضع الوضوء ثم

ثم خارج المسجد عند الباب او في الداخل والناس في الخارج فان تعذر يحلف سارية واشدها كراهة
ان يصليها مخالطا للصف والذي يلي ذلك خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف قوله
الفضيلتين اي فضيلة السنة والجماعة قوله بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين يعني
يتركها سوا خشي الفوت او لم يخش هو الصحيح احترازا عن قول بعض المشايخ ان سنة الظهر
لا تقضى اذا فاتت لان في سنة الفجر ورد الشرع بالقضاء غداة ليلة التعريس ولم يرد مثله في سنة
الظهر وهذا القول غير صحيح لورود الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في انه هل يقدم الاربع او
الركعتين قال ابو يوسف يقدم الركعتين ثم يقضي الاربع وقال محمد يقدم الاربع ثم يقضي الركعتين كذا
ذكر اختلافهم في الجامع الصغير الحسامي وفي الجامع الصغير العتابي والمنظومة وشروحها
ذكر الاختلاف على العكس ويحتمل ان يكون عن كل واحد من الامامين روايتان قوله ولا كذلك سنة
الفجر يعني ليس سنة الفجر كسنة الظهر لان سنة الفجر لا يمكن اداؤها بعد الفرض فحصل الفرق بين
السنتين قوله والافضل في عامتها السنن والنوافل المنزل وهذا لما روى الشيخ ابو
جعفر الطحاوي في شرح الآثار عن رسول الله عم خير صلوة المرء في بيته الا المكتوبة ولان النبي عم كان يصلي
السنن في بيته روته عائشة رض مرة ذكره في باب النوافل قوله غداة ليلة التعريس والتعريس
النزول في آخر الليل وذكر في الصحيح البخاري عن عبد الله بن ابي قتادة عن ابيه قال سرنا مع النبي عم
ليلة فقال بعض القوم لو عرست بنا يا رسول الله قال اخاف ان تناموا عن الصلوة فقال بلال انا
اوقظكم فاضطجعوا واسند بلال ظهره الى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي عم وقد طلع
حاجب الشمس فقال يا بلال اين ما قلت قال ما القيت علي نومة مثلها قط قال ان الله قبض ارواحكم
حين شاء وردها عليكم حين شاء قم يا بلال فاذن بالناس بالصلوة فتوضأ فلما ارتفعت الشمس وابياضت
قام فصلى وفي السنن عن ابي قتادة ان النبي عم كان في سفر له فمال رسول الله عم وملت معه فقال انظر
هذا راكب هذان راكبان هؤلاء ثلاثة حتى صرنا سبعة فقال احفظوا علينا صلوتنا يعني صلوة الفجر
فضرب على آذانهم فما ايقظهم الا حر الشمس فقاموا فساروا هنية ثم نزلوا فتوضؤا واذن بلال
فصلوا ركعتي الفجر ثم صلوا الفجر قال محمد بن الحسن رح قد قضى رسول الله عم سنة الفجر غداة تلك الليلة
فيما قبل الزوال فانا نستحسن ان نقضيهما فيما قبل الزوال لا بعده يعني ان القضاء في
خواص الواجب فكان الاصل ان لا تقضى السنة اصلا الا ان الحديث لما ورد بقضائها قلنا
بقضائها فبقي الحكم في غير المنصوص على اصل القياس وهو عدم قضاء السنة وبهذا لا تقضى بعد الزوال
بالاتفاق قوله وفيما بعده اختلاف المشايخ رح اي فيما بعد الزوال اختلاف المشايخ
ما وراء النهر في انه هل تقضى سنة الفجر ام لا قال بعضهم تقضيها تبعا والقضية مقصودة
وقال بعضهم لا تقضيها تبعا ايضا لانه لم يرد النص في الوقت المهمل كلا والقياس فلا يصح اذ ليس
به وقت فرض آخر وهو الضحى قوله واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت
وفي بعض النسخ سواها بافراد الضمير فالاول يعني سوى ركعتي الفجر والثاني يعني سوى سنة الفجر
قوله واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض قال بعضهم يقضيها تبعا لانه كم من شيء

تبعا

يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وقال بعضهم لا لقضيها بتعالى الا لقضيها مقصودة وهو لاختصاص الاسم القضاء بالواجب قوله وقال محمد رح فقد ادرك فضل الجماعة وانما خص قول محمد رح بادراك فضل الجماعة وان كان يدرك ثواب الجماعة عند صاحبيه ايضا لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلوة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة فيتمها اربعا فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل كما في الجمعة فازال ذلك الوهم بقوله قال محمد قد ادرك فضل الجماعة واصل هذه المسئلة مسئلة الجامع الكبير اذا قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحنث لانه لم يصل معهم لانفراده ببعض الصلوة ولو قال ان ادرك الظهر يحنث واذا ادركهم في التشهد لان الواصل الى اخر الشيء مدرك لذلك الشيء فالحاصل كان مدركا للجماعة بادراك ركعة صار مدركا ثوابها لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من ادرك اول الصلوة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى والدليل على انه يكون مدركا ثواب الجماعة بادراك ركعة ما روى صاحب الصحيح البخاري عن عبد الله بن مسلمة عن مالك وصاحب السنن عن القعنبي عن مالك ايضا ومالك عن ابن شهاب عن ابي سلمة عن عبد الرحمن عن ابي هريرة ان رسول الله عم قال من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة قال فخر الاسلام في مسئلة الجمعة لاشك انه يدرك ثوابها بالاجماع لان محمدا رح احتاط في الاداء اتباعا للاثار فاذا عمل بالاحتياط كيف لا ينال الثواب بل ذلك احق على تركه قوله ويتطوع ان كان في الوقت سعة اي مراد محمد بن الحسن رح بقوله في الجامع الصغير لا بأس بان يتطوع قبل المكتوبة فيها اذا كان الوقت متسع واذا ضاق الوقت ترك التطوع قوله قيل هذا في غير سنة الفجر والظهر يعني قال بعض مشايخنا اراد محمد رح بقوله لا بأس بان يتطوع التطوع قبل العصر والعشاء دون التطوع قبل الفجر والظهر لان التطوع قبل العصر والعشاء مندوب اليه والناس في خيرة بين اتيانه وتركه فاذن لا بأس بان يتطوع قبلهما او لا يتطوع بخلاف التطوع قبل الفجر والظهر فان في تطوع الفجر امرا وتوكيدا وفي تطوع الظهر وعيدا شديدا قال عليه السلام في سنة الفجر صلوها وان طردتكم الخيل وقال عليه السلام في سنة الظهر من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي قوله وقيل هذا في الجميع يعني قال بعض مشايخنا قول محمد رح لا بأس بان يتطوع عام في جميع السنن لان المصلي بالخيار بين ان يتطوع وبين ان لا يتطوع لان السنة لا يثبت الا بمواظبة النبي عم عليها وكانت مواظبة النبي عم على السنن قبل المكتوبات عند اداء المكتوبات بالجماعة وهنا في مسئلتنا الجماعة منتفية لان المسئلة فيمن اتى مسجدا قد صلي فيه فلا يكون في حقه اتيان السنن سنة فيبقى نفلا مطلقا فيكون على خيرة من اتيانه وتركه والقول الاول احوط قوله والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها اي الاولى ان لا يترك السنن الرواتب في جميع الاحوال سواء كان مؤديا بالجماعة او منفردا او مقيما او مسافرا لانها شرعت جبرا للنقصان يقع في الفرايض الا اذا تركها لضيق الوقت فهو مستثنى منه ونظيرها في حديث ابي هريرة في اول كتاب الطهارات عند قوله ولانه لكمال الفرض فيحمل عليه قوله ومن انتهى الى الامام اي وصل اليه قوله ادرك الامام فيها اي في حكم القيام اي في الركوع

في الركوع وهذا لان الركوع يشبه القيام لوجود استواء النصف الاسفل الذي به يمتاز القائم من القاعد لان استواء النصف الاعلى موجود في القاعد ايضا ولهذا لو شاركه في الركوع صار مدركا ولنا ان الاقتداء شركة ولا شركة في الاحرام وانما الشركة في الفعل ولم يوجد لا من كل وجه ولا من وجه لان القيام ليس جنس الركوع ولا الركوع من جنس القيام فلا يصير مدركا لتلك الركعة قوله ما اتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه يعني ان الذي اتى به قبل الامام غير معتبر بدليل انه لو رفع راسه قبل ان يركع امامه تفسد صلوته فكذا الركوع الذي اتى به مع الامام لانه بناء على الفاسد والبناء على الفاسد فاسد ولنا ان الشرط الجواز المشاركة في جزء واحد وقد وجدت ولهذا لو شاركه مع الامام في اول الركوع ورفع راسه قبل الامام يصح صلوته بالاتفاق فكذا اذا شاركه معه في اخر الركوع لان المشاركة في جزء واحد قد وجدت ولا نسلم انه بناء على الفاسد انما اتى به قبل الامام صار كان لم يكن فصار كانه ركع ابتداء حين ركع امامه قوله كما في الطرف الاول يعني كما في الجزء الاول من الركوع وقد مر بيانه الساعة والله اعلم

باب قضاء الفوائت

جمع فائتة اي قضاء الصلوات الفوائت لما فرغ عن ذكر الاداء وهو الاصل شرع في ذكر القضاء وهو الفرع لان القضاء يحكي سابقة الفائت ثم المأمور به على نوعين اداء وقضاء فالاداء تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه هذا هو اختيار شمس الائمة السرخسي رح وعبارة فخر الاسلام البزدوي الاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به وقد يستعمل احدى العبارتين مقام الاخرى مثل قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت ومثل قولهم ادى فلان دينه اي قضى ثم اختلف اصحابنا في وجوب القضاء فقال عامتهم يجب بالسبب الذي يجب به الاداء ولهذا يجهر الامام القراءة اذا قضى صلوة الليل بالنهار ويخفيها اذا قضى صلوة النهار بالليل ويصلي صلوة السفر ركعتين اذا قضاها في الاقامة ويصلي صلوة الاقامة اربعا اذا قضاها في السفر وقيل يجب بسبب جديد وفيه بحث قد عرف في الاصول قوله ومن فاتته صلوة فيه رعاية الادب حيث لم يقل من تركها لان ترك الصلوة لا يليق بحال المسلم قوله والاصل ان الترتيب بين الفوائت وبين فرض الوقت عندنا مستحق اي فرض وعند الشافعي رحمه الله مستحب قوله ان الترتيب اذا كان فرضا يلزم ان يكون اداء الفائتة شرطا لصحة الوقتية فلا يجوز لان شرط الشيء تبع لذلك الشيء وكل صلوة اصل بنفسها وبين كون الشيء اصلا وتبعا تناف فيرد عليه الاعيان وانه اصل جميع العبادات شرط لصحتها ولنا ما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابي هريرة عن النبي عم قال من نسي صلوة فليصلها اذا ذكرها فان الله تبارك وتعالى قال اقم الصلوة لذكري وروى فيه ايضا عن انس ان النبي عم قال من نسي صلوة فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك يعني لا يلزمه غير قضائها وروي ان النبي عم فاتته اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن من الليل على الترتيب فدل على وجوب الترتيب لان فعله وارد مورد البيان لان الصلوة مجمل وروي انه قال صلوا كما رأيتموني اصلي وهذا ايضا دل على الترتيب وروى الشيخ ابو جعفر الطحاوي عن ابن مرزوق عن ابي عامر عن مالك بن انس عن نافع عن ابن عمر رض قال من نسي صلوة مع الامام فليصل معه ثم ليصل

الظهر والعصر والمغرب والعشاء كذا ذكر الزوزني

والتي تليها وليصلّ الاخرى بعد وحدث البخاري في الصحيح باسناده الى جابر ان عمر جاء يوم الخندق
يسب كفار قريش فقال ما كدت اصلي العصر حتى غربت فنزلنا بطحان فصلى بعد ما غربت الشمس ثم صلى
المغرب فان قلت خبر الواحد لا يوجب العلم فكيف يثبت الفرض قلت لما ورد
بيانا لمجمل الكتاب التحق به فصار كان فرض الترتيب ثبت بالكتاب فان قلت يرد عليكم
سقوط الترتيب اذا كثرت الفوائت قلت لا لان فعله عم ورد فيما كان اقل من يوم وليلة
فان قلت يرد عليكم سقوط الترتيب بالنسيان قلت لا لانه ايضا لان النبي عم شرط
الذكر فان قلت يرد عليكم سقوط الترتيب اذا ضاق الوقت قلت لا لان الترتيب ان
ثبت بخبر الواحد وجب العمل به على وجه لا يلزم منه ترك العمل بالكتاب فاذا قلنا بوجوب الترتيب
عند ضيق الوقت يلزم منه ترك العمل بكتاب الله فلا يجوز ولانا نقول الترتيب فرض وفعل
الصلوة في الوقت فرض فعند ضيق الوقت لما لم يمكن الجمع بينهما احتجنا الى دفع احدهما وقد
علمنا ان فرض الوقت آكد من فرض الترتيب لان الترتيب يسقط بعذر النسيان ولا يسقط فرض
الوقت بعذر النسيان فترجح فرض الوقت فسقط الترتيب والمعقول في المسئلة ان الفائتة
والوقتية صلاتان واجبتان مفعولتين على وجه التكرار فيجب الترتيب بينهما كما في صلوتي عرفة
وصلوتي المزدلفة ولان كل ترتيب وجب مع بقاء الوقت وجب بعد فواته كترتيب الركوع والسجود
فان قلت الترتيب يسقط مع النسيان فوجب ان يسقط مع الذكر كما اذا فاته يوم
من رمضان قلت لا نسلم ان القياس صحيح وهذا لان النسيان عذر بخلاف الذكر ولا يصح ان يقاس ما ليس
بعذر على ما هو عذر وقضاء رمضان فرض يتكرر ولا كلام لنا في المتكرر لان الصلوات اذا
تكررت سقط الترتيب فيها ايضا قوله لان الترتيب يسقط بضيق الوقت وانما يسقط
بضيق الوقت لئلا يلزم ترك العمل بكتاب الله ولان فرض الوقت آكد من فرض الترتيب كما بيناه
قبل هذا وقال صاحب المحيط اختلف المشايخ فيما بينهم ان العبرة لاصل الوقت ام للوقت
المستحب الذي لا كراهة فيه قال بعضهم العبرة للوقت المستحب وقال الطحاوي على قياس قول
ابي حنيفة وابي يوسف رحهما الله العبرة لاصل الوقت وعلى قياس قول محمد العبرة للوقت المستحب
بيانه انه اذا شرع في العصر وهو ناس للظهر ثم تذكر الظهر في وقت لو اشتغل بالظهر يقع
العصر في وقت مكروه فعلى قول من قال العبرة لاصل الوقت يقطع العصر ويصلي الظهر ثم يصلي
العصر وعلى قول من قال العبرة للوقت المستحب يمضي في العصر ثم يصلي الظهر بعد غروب الشمس
وفي المنتقى وفي نوادر الصلوة اذا افتتح العصر في اول وقتها وهو ناس للظهر ثم احمرت الشمس
ثم ذكر الظهر يمضي في العصر وهذا على ان العبرة للوقت المستحب قوله وكذا بالنسيان
وكثرة الفوائت اي يسقط الترتيب بهما كما يسقط بضيق الوقت وقوله كيلا يؤدي الى تفويت
الوقتية دليل لكثرة الفوائت لا للنسيان وانما يسقط بالنسيان لان الحديث شرط الذكر ولانه
مع النسيان عاجز عن مراعاة الترتيب ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وانما يسقط بكثرة الفوائت
لان فعل النبي عم كان فيما لم يدخل حد التكرار بكثرة الفوائت ولان كثرة الفوائت في معنى ضيق

ضيق الوقت بيانه انه لو لزمه مراعاة الترتيب مع كثرة الفوائت يفوت الوقتية فيلزم منه ترك العمل بكتاب
الله وهو لا يجوز وعند زفر لا يسقط الترتيب الى شهر حتى اذا تركه فسدت صلوة الشهر كلها وهو المذكور
في شرح الطحاوي والمنظومة والمختلف وقال في شرح الاقطع قال زفر لا يسقط الترتيب ابدا وقال في
المحيط قال زفر الترتيب لا يسقط بكثرة الفوائت اذا كان الوقت يسع لها وللوقتية وان كان الفوائت عشرا
او اكثر لان مراعاة الترتيب حكم استفيد بخبر الواحد وليس في العمل به ترك حكم الكتاب فان الوقت يسع للكل
فيجمع بينهما اما اذا الوقت لا يسع للكل فالعمل بالخبر يؤدي الى ترك العمل بالكتاب فيقدم حكم الكتاب على حكم الخبر
وهذا حسن ويحتمل ان يكون عن زفر ثلث روايات كما ترى وعند ابن ابي ليلى لا يسقط الترتيب الى سنة وعند
بشر بن غياث لا يسقط في جميع عمره لعدم الفصل في دليل وجوب الترتيب وجوابه ما مر قوله
ولو قدم الفائتة جاز عطف على قوله ولو خاف فوت الوقت تقدم الوقتية يعني الواجب عليه تقديم
الوقتية ولو قدم الفائتة عليها عند ضيق الوقت جاز ايضا لان النهي عن تقديم الفائتة على الوقتية
عند ضيق الوقت لا لمعنى في الفائتة بل لمعنى في غير الفائتة وذلك المعنى لزوم فوات الوقتية والنهي
الوارد لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية كما في الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف ما اذا قدم الوقتية
عند سعة الوقت على الفائتة حيث لا يجوز لان وقت التذكر وقت الفائتة بالحديث فيلزم من تقديم الوقتية
اداؤها قبل وقتها الثابت بالحديث فلا يجوز ولا يقال اين ورد النهي عن الفائتة عند ضيق
الوقت لانا نقول لما كان الوقت لا يسعهما الفائتة والوقتية جميعا وهو مامور باداء
الوقتية كان منهيا عن اداء الفائتة ضرورة وفي كون الامر بالشيء نهيا عن ضده كلام قدمته في شرح
الاصول قوله يوم الخندق اي يوم حفر الخندق في المدينة والحديث رويناه عن ابن مسعود
في باب الاذان قوله الا ان يزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله رتبها في القضاء
فان قلت لا شك ان المزيد غير المزيد عليه والفوائت جمع اقله ثلاثة فيقتضي هذا التركيب ان يكون
الفوائت تسعا حتى يسقط الترتيب وهو خلاف ما ذكره اصحابنا قلت اراد المصنف بالفوائت الاوقات
مجازا كما في قوله عم الصلوة امامك فصار كانه قال الا ان يزيد الاوقات على ست صلوات وحاصله الا ان يفوت
ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان وقال بعض الشارحين
المراد بست صلوات الاوقات مجازا وفيه نظر عندي لانه يكون معناه الا ان يزيد الفوائت على ستة اوقات
والفوائت لا يزيد على ست اوقات الا اذا فاتت السابعة ايضا وهو خلاف الرواية عن اصحابنا لان فوت
السابعة ليس بشرط لسقوط الترتيب وقال بعضهم اراد به اوقات الفوائت بطريق حذف المضاف وفيه
نظر ايضا لان اوقات الفوائت لا يزيد على ست صلوات الا اذا فاتت وقت السابعة وهو ظاهر وذاك
ليس بمراد للمصنف لكونه خلاف مذهب اصحابنا فان قلت اليس يرد عليكم الاعتراض الثاني قلت
لا يرد اصلا لاني استعرت الفوائت للاوقات نفسها لا لاوقات الفوائت وزيادة الاوقات تحصل بمجرد
دخول وقت السابعة ولا حاجة الى فوات وقت السابعة فافهم قوله فيسقط الترتيب فيما بين
الفوائت نفسها وهذا لان كثرة الفوائت لما كانت مسقطة للترتيب في غيرها كانت مسقطة له في نفسها
بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها اثر في غير محلها فلان يكون لها اثر في محلها اولى قوله

وهو المراد بالمذكور في الجامع الصغير اي كون الفوائت ستا بخروج وقت السادسة هو المراد بالمذكور في ذكر الكتاب
بقوله وان فاتته اكثر من صلوة يوم وليلة اجزاته التي بدا بها لانه تصير الفوائت ستا قوله والاول هو
الصحيح اي المذكور في الجامع الصغير هو الصحيح لان المعتبر الزيادة على يوم وليلة بالصلوات حتى يصير واحدة من
الصلوات مكررة وذلك لا يحصل الا بخروج وقت السادسة قوله ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة
المحصورة الفوائت القديمة اذا ترك الشخص صلوة شهر او سنة فسقا ثم تقبل على الصلوة ثم ندم على سوء صنيعه
ثم ترك اقل من صلوة يوم وليلة فهل يجوز له الوقتية مع تذكر ما فات اقل من يوم وليلة قال بعض مشايخنا
المتاخرين يجوز وهذا الشامل لان الحديثة لقلتها اوها باحوت القديمة فتحقق كثرة الفوائت وهي مسقطة
للترتيب وقال بعضهم لا يجوز الوقتية وهو الاحسن مع تذكر الحديثة زجرا له عن التهاون بالصلوة
وجعل القديمة كان لم تفت بل يجعل كان الحديثة هي الفائتة فحسب فلا يتحقق الكثرة فلا يسقط الترتيب لما
قلنا قوله ولو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقي عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر اراد بها
ببعض بعض المشايخ وهو الذي اختاره صاحب الهداية من عود الترتيب بعد سقوطه خلاف ما اختاره
شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام علي البزدوي حيث قالا ومتى سقط الترتيب لم يعد في اصح الروايتين
وذكر في مبسوط الشيخ ابي حفص الكبير البخاري وتفسيره ذكر في رجل ترك صلوة شهر فقضاها الا صلوة
او صلوتين ثم صلى صلوة دخل وقتها وهو ذاكر لها فان ذلك جائز لان الترتيب قد سقط والساقط
لا يعود كالماء القليل اذا تنجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا
ووجه ما اختاره صاحب الهداية ما روى ابن سماعة عن محمد رح في رجل ترك صلوة يوم وليلة ثم صلى
من الغد مع كل صلوة صلوة ان الفوائت كلها جائزة قدمها او اخرها والوقتيات فاسدة ان كلها
اذا قدمها لانه متى ادى شيئا منها صارت سادسة المتروكات الا انه اذا قضى متروكة بعدها عادت
خمسا ثم لا يزال كذلك فلا يعود الى الجواز فاما اذا اخر الوقتيات فتفسد كلها الا العشاء الاخيرة لانه صلاها
وقد صلى جميع ما عليه عنده فصار كالناسي واصل ذلك ان من ترك صلوة ثم صلى اخرى وهو ذاكر لها ثم اجزه
هذه وان وقع عنده ان ذلك يجزيه بخلاف الزهر لان المتروكة متروكة بيقين فلزم العمل بالخبر الواحد في
وجوب الترتيب ولم يعذر بالجهل فاما اذا وقعت الشبهة في المتروكة فيعذر كما ذكر في الاصل
في رجل صلى الظهر بغير وضوء ثم صلى العصر وهو يظن ان العصر اجزاه ثم يعيد العصر فان اعاد الظهر
ولم يعد العصر حتى صلى المغرب وهو ذاكر للعصر فان المغرب تجزيه لان العصر غير متروكة بيقين لان
صارت متروكة بخبر الواحد وذلك لا يوجب العلم وان جازت السنة في العمل بالترتيب في متروكة بيقين علما
وعملا فاما لم يثبت ثم يجب العمل بخبر الواحد كذا ذكره فخر الاسلام في جامعه كل وقتية فاتته يعني
قضى الفجر بالفجر والظهر بالظهر والعصر بالعصر على هذا الترتيب قوله لدخول الفوائت في حد القلة
لانه لما تقدم الوقتية فسدت وصارت الفوائت ستا ثم لما قضى الثانية عادت الفوائت خمسا ودخلت
في حد القلة قوله لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها اي حال اداء العشاء الاخيرة الوقتية وانما اعتبر
ظنه لوقوعه في موضع الاجتهاد وكون المتروكة غير متروكة بيقين لان عند الشافعي مراعاة الترتيب
ليست بشرط وقيل انما يصح العشاء الاخيرة اذا اخر الوقتيات اذا كان المصلي جاهلا فاذا كان عالما لا لانه صلى

فلا ح

صلى العشا واعتقد ان عليه الوتر وكان قوله واذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلوة عند ابي حنيفة
وابي يوسف رح يعني يكون نفلا لكن عند ابي حنيفة رح بسبيل التوقف حتى لو ادى ست صلوات انقلب الكل فرضا
وعند ابي يوسف رح يكون عصره ما فسدت نفلا بسبيل البتات لمحمد رح ان التحريمة ما انعقدت الا للفرض وقد بطل
فيبطل التحريمة التي انعقدت لاجله ولهما ان التحريمة انعقدت لصلوة موصوفة بصفة الفرضية
والعارض ينافي صفة الفرضية لا اصل الصلوة فلا يلزم من انتفاء صفة الفرضية انتفاء اصل الصلوة قوله
وقد عرف ذلك في موضعه وهو ما ذكر في كتاب الصلوة اذا ترك صلوة ثم صلى بعدها واحدة وثانية وثالثة
ورابعة وخامسة فسدت الخمس كلها عندهما وعند ابي حنيفة رح هي موقوفة فان صلى السادسة انقلبت هذه
الخمسة صحيحة والقياس قولهما لان سقوط الترتيب حكم والكثرة علة لهذا الحكم فانما يثبت الحكم اذا ثبت العلة
في حق ما بعدها فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما يحل بالمحل فيتغير بحلوله المحل فلا يجوز ان يكون
نفس العلة محلا للعلة كما لا يخفى ولابي حنيفة رح ان الكثرة صفة لهذه الجملة من الصلوات فاذا ثبت صفة استند
الى اولها بحكمها وهو سقوط الترتيب فسقط الترتيب في احادها كما سقط عن اغيارها وهذا كمرض الموت
لما ثبت له هذا الوصف بالاتصال بالموت استند الى اوله بحكمه وبلغ باب الوصايا فمن المبسوط هذه المسئلة
هي التي يقال واحدة تصحح خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضاء
المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة تقضى قبل السادسة قوله ولا ترتيب فيما بين الفوائت
والسنن يعني ان وجوب الترتيب فيما بين فرض وفرض لا فيما بين فرض وسنة فلما ثبت هذا قال لا جاز
اداء الفجر مع تذكر الوتر لانه سنة عندهما قوله وعلى هذا اي وعلى هذا الاختلاف وهو ان الوتر
واجب عنده سنة عندهما لا يعيد الوتر عنده اذا تحقق ان عشاءه كانت بغير طهارة واعادها فيحصل
كانه صلى فرضا بنسيان فرض اخر وعندهما يعيد الوتر تبعا للعشاء لانه سنة عندهما **باب
سجود السهو** لما فرغ عن ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان جابر نقصان يقع فيهما وهو السجود
ثم هذه الاضافة اضافة المسبب الى السبب وهي الاصل في الاضافات اعلم ان العلماء اختلفوا في
سجود السهو قال علماؤنا رح انه بعد السلام سواء كان للزيادة او للنقصان وقال مالك رح هو للزيادة بعد السلام
وللنقصان قبل السلام [illegible] اتفاق مع اتفاق والواقع مع الزائد وقال الشافعي رح هو قبل السلام
في الحالين لحديث عبد الله بن بحينة رض ان النبي عم سجد للسهو قبل السلام ولانه جبر للفائت والفائت قبل السلام
فكذا ما قام مقامه ولمالك رح في النقصان حديث المغيرة بن شعبة رض ان النبي عم سجد للسهو قبل السلام وكان سهوا
في نقصان وفي الزيادة حديث عبد الله بن مسعود رض ان النبي عم صلى الظهر خمسا فسجد للسهو بعد السلام ولانه
اذا نقص كان سجود السهو جبر النقصان وجبران الصلوة لا يفعل خارجا عنها اما السجود للزيادة فعلى
نفي رغم الشيطان فيفعل خارجا عنها ولنا ما ذكر ابو داود في سننه عن احمد بن ابرهيم عن حجاج عن ابن
جريج قال اخبرني عبد الله بن مسافع ان مصعب بن شيبة اخبره عن عتبة بن محمد بن الحرث عن عبد الله
بن جعفر رض ان رسول الله عم قال من شك في صلوته فليسجد سجدتين بعدما يسلم اطلق عم ولم يفصل بين ما اذا
شك للزيادة او للنقصان وذكر ابو بكر الرازي في شرح الطحاوي باسناده الى ثوبان انه قال قال رسول الله عم
لكل سهو سجدتان بعد السلام وفيه ايضا باسناده الى ابرهيم عن علقمة عن عبد الله عن رسول الله عم قال اذا شك
احدكم في صلوته فليتحر الصواب ثم يسلم ثم يسجد سجدتين وذكر الشيخ ابو جعفر الطحاوي [illegible]

افعال

وروى عن عبد الله بن مسعود وابن عباس وابن الزبير وانس بن مالك رضي الله عنهم انهم سجدوا للسهو بعد السلام ولان السلام فعل من
الصلوة فيجب تاخيره عنه كما يجب تاخيره عن سائر الافعال ولان الاصل في الاحكام الشرعية ان لا يؤخر عن زمان
عللها فاذا جاز السجود ان يؤخر عن زمان العلة وهي السهو فلان يؤخر عن غير زمان العلة اولى واحرى
ولانه سجود لا يفعل عقيب سببه فلا يفعل في نفس الصلوة كالسجدة المذكورة والجواب عما تمسكوا
فنقول اما حديث ابن بحينة فالمراد منه قبل السلام الاخيرة وفائدته انه لو سجد للسهو لم يقم لكنه يتشهد ويسلم
وانما قلنا كذلك توفيقا بينه وبين ما روينا او نقول لما تعارض الفعلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تركنا هما وجانبنا فعمل
بقوله السالم عن المعارض وهو ما روي في حديث ثوبان رضي وفرق مالك بين الزيادة والنقصان اذ لا معنى له
فان الزيادة في الكلام نقصان كالاصبع الزائدة والسن الشاغية وان الشيء ينقص وان كان زائدا وههنا
حكاية لطيفة ذكرها شيخ الاسلام خواهر زاده في مبسوطه وقال روي ان ابا يوسف كان مع هارون
الرشيد فجاء مالك فسأله عن هذه المسئلة فقال ان كان عن نقصان سجد قبل السلام وان كان عن زيادة
بعد السلام فقال له ابو يوسف فان وقع السهو في الزيادة والنقصان جميعا فسكت مالك فقال ابو يوسف
الشيخ تارة يخطئ وتارة لا يصيب فقال مالك على هذا ادركنا مشايخنا فظن ان ابا يوسف قال الشيخ تارة يخطئ
وتارة يصيب قوله ولان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام بيانه ان سجود السهو كان
ينبغي ان لا يتاخر عن زمان وجود العلة وهي السهو الا انه تاخر لضرورة ان لا يتكرر لانه اذا سجد في زمان
وجود السهو ثم اذا سها فلا يخلو اما ان يسجد ثانيا او لا فان لم يسجد بقي نقص لازم لا انجبار له وان سجد يلزم
التكرار وسجود السهو ليس بمكرر بالاجماع فلاجل هذا المعنى اخر عن زمان العلة وهذا المعنى الذي اقتضى
تاخيره عن زمان العلة اقتضى تاخيره عن السلام حتى لو سها بعد السلام بان قام الى الخامسة مثلا ساهيا
يلزمه سجود السهو لتاخير السلام فيرتفع به النقصان المتمكن بتاخير السلام ثم هذا السلام قبل سجود السهو
له ضرب تحليل حتى ينبغي بعده موضع الجبر لا موضع وجوب الجبر فينحسم باب وجوب الجبر اصلا ولهذا لو
سها بعد السلام لا يلزمه السجود لانه يؤدي الى ما لا يتناهى وما لا نهاية له فينبغي ان ينقطع في بدايته وقد
روي عن محمد بن الحسن رحمه الله انه سأل الكسائي فقال ما تقول فيمن سها في سجود السهو فقال لا شيء عليه فقال لان
التصغير لا يصغر قوله وهذا الخلاف في الاولوية اي الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في
الاولوية لا في الجواز يعني ان الاولى عندنا ان يسجد للسهو بعد السلام ولو سجد قبل السلام يجوز عندنا ايضا
والاولى عنده قبل السلام ولو سجد بعد السلام يجوز ايضا وهذا الذي ذكره صاحب الهداية رح هو جواب ظاهر
الرواية وقد ذكر في النوادر انه اذا سجد للسهو قبل السلام لا يجزيه لانه اتى به في غير محله فلا يعتد به كما لو سجد
قبل القعدة فعليه الاعادة وجه ظاهر الرواية ان هذا فصل مجتهد فيه فاذا اتى به اجزاه لوقوعه
في محل الاجتهاد بخلاف ما قبل القعدة لانه ليس بمحل الاجتهاد فلم يعتد بها اي به قوله ويأتي
بتسليمتين هو الصحيح انما قال هو الصحيح لان في السلام قبل سجود السهو اختلاف المشايخ قال عامتهم
انه يسلم تسليمتين ثم يسجد للسهو وقال بعضهم يسلم تسليمة من تلقاء وجهه وعليه فخر الاسلام ووجه
قول العامة ان السلام ورد مطلقا فيما روي انه عليه السلام سجد للسهو بعد السلام فينصرف الى ما هو المتعارف وهو
السلام من الجانبين ووجه قول فخر الاسلام ان السلام قائم بحكمين بحكم التحية للقوم وحكم التحليل ولكن
لا وجه للثاني لمراد في سلام السهو لانه قاطع للاحرام والتحليل لا يتكرر فلا حاجة الى تكرار السلام لكونه عبثا قال

قال محمد رحمه الله ولو فعله فاعل يقطعه للاحرام فلما بطل هذا السلام معنى التحية لا يحرف بل بسبيه تلقاء وجهه
ولا نسلم ان المتعارف في السلام هو السلام من الجانبين وانما هو في السلام الاخير فكيف يصرف ما ورد في سلام
السهو مطلقا الى ما ورد في السلام الاخير قوله ويأتي بالصلوة على النبي عم والدعاء في قعدة السهو
هو الصحيح قال محمد رحمه الله ومكحول رح الجامع الصغير فمن مشايخنا من اختار الدعاء قبل السلام وبعده ثم قال
وهو قول الطحاوي لان كل واحد من التشهدين في اخر الصلوة ثم قال ومنهم من اخر الدعاء الى ما بعد سجدتي
السهو وهو اختيار الكرخي وعامة اهل النظر من مشايخنا ثم قال رح والمختار عندنا لان الدعاء مشروع بعد الفراغ
من الاداء ولا فراغ قبل السجود وقال الفقيه ابو الليث في كتاب النوازل قال بعضهم ان في قياس قول ابي حنيفة
وابي يوسف يتشهد ويدعو قبل السلام لا ولانه يخرج من حرمة الصلوة بالتسليم وفي قياس قول محمد يؤخر
الدعاء الى القعدة الاخيرة بعد السلام لانه من اصله انه لا يخرج من حرمة الصلوة قوله ويلزمه
السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها كما اذا ركع ركوعين او سجد ثلث سجدات ساهيا لان الركوع
الزائد والسجود الزائد من افعال الصلوة من حيث الظاهر ركوع وسجود لكنهما ليسا من الصلوة لكونهما زيادة
ولا اصل فيه ما روي ان النبي عم قام الى الخامسة فسبح به فرجع وسجد للسهو قوله وهذا يدل على ان
سجدتي السهو واجبة هو الصحيح اي قول القدوري ويلزمه السهو يدل على وجوب سجود السهو واليه
ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي وكان غيره من اصحابنا يقول انه
سنة والاول هو الصحيح من المذهب لان محمدا رح قال اذا سها الامام وجب على المؤتم ان يسجد معه وعليه
قوله عليه السلام في شكه في صلوته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم ومطلق الامر للوجوب على ما عرف في الاصول ولانها تجب
بمعنى في اوساط الصلوة فكانت واجبة كسجدة التلاوة ولانها تعلقت بجبر النقص الداخل في العبادة
فكانت واجبة كدماء الحج قوله وهذا هو الاصل يعني ان الاصل في وجوب سجدة السهو ترك الواجب
او تاخير الواجب او تاخير الركن سهوا فاذا وجد واحد منها يتحقق سبب الوجوب فيجب سجود السهو لنظير ترك
الواجب ما اذا ترك القعدة الاولى او القراءة فيها وقام الى الثالثة ساهيا ونظير تاخير الواجب ما اذا
قام الى الخامسة ساهيا لان اصابة لفظة السلام واجبة او بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم
يسلم يجب عليه سجود السهو ونظير تاخير الركن ما اذا اتى بثلاث سجدات او دعا في القعدة الاولى لانه القيام
ركن يتاخر بزيادة السجدة او الدعاء قوله فانه وجب بالزيادة جواب سؤال وهو ان يقال
لم قلتم ان الاصل سبب وجوب سجود السهو ترك الواجب او تاخير الواجب او تاخير الركن ساهيا
وقد يجب بسبب الزيادة ساهيا فقال وجوابه انما وجب السجود بالزيادة فلان الزيادة لا تعرى عن تاخير
ركن كما في زيادة السجود او لا تعرى عن ترك واجب كما في زيادة القيام بان قام الى الخامسة ساهيا
لانه يلزم ترك الواجب فهو اصابة لفظة السلام قوله ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه
اراد فعلا واجبا اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح تسمية الواجب بالمسنون لثبوته بالسنة
اعلم ان الصلوة يشتمل على الافعال والاذكار فاذا وقع السهو في الافعال يجب عليه سجدتا السهو
كما اذا قعد في موضع القيام او قام في موضع القعود او ركع في موضع السجود او سجد في موضع
الركوع او ركع ركوعين او سجد ثلث سجدات او ترك سجدة من ركعة فيذكر في اخر الصلوة فسجدها او قام

من الرابعة الى الخامسة قبل ان يقعد قدر التشهد فعاد او ترك القعدة الاولى واما اذا سهى عن الاذكار فلا
يجب عليه السجود كالسهو عن الثناء والتعوذ وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتهما الا في خمس مواضع تكبيرات
الاعياد والقنوت والتشهد والقراءة وتاخير السلام اما تكبيرات الاعياد فانه يجب عليه السجود بالسهو عنها
كما اذا زاد او نقص او اتى بشيء منها في غير موضعه واما القنوت اذا سهى عنه فتذكر بعد رفع
الراس من الركوع يجب عليه سجود السهو ولا يعود واما اذا تذكر في الركوع ففيه روايتان عن ابي حنيفة واما
التشهد فانه اذا سهى عن قراءته في القعدة الاولى قبل ان يسجد فانه يعود الى قراءة السورة ويركع
ثم يسجد للسهو كذا اذا سهى عن الفاتحة فانه يعود ويقراها ويعيد السورة ثم يسجد للسهو ولو تذكر الفاتحة
في الاخريين لا يقضيها فيهما للزوم تكرار الفاتحة ولو تذكر السورة في الاخريين يقضيها فيهما
وذكر في العيون عن محمد اذا قرا الحمد مرتين في احدى الاوليين فعليه السهو لانه اخر السورة ولو
قرا الحمد ثم السورة ثم الحمد لا يجب عليه السهو وصار كانه قرا سورة طويلة ولو قرا الحمد مرتين في
احدى الاخريين فلا سهو عليه واذا تشهد مرتين فلا سهو عليه ايضا وان قرا القران في ركوعه
او في سجوده او في تشهده فعليه السهو لانه ليس بموضع للقراءة ولو تشهد في ركوعه او في سجوده او
حال قيامه لا سهو عليه لان هذا ثناء والقيام والركوع والسجود موضع للثناء كذا ذكر الامام المحبوبي
في شرح الطحاوي واما تاخير السلام فانه اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم فتبين انه لم يسلم يجب عليه السجود
قوله وهي امارة الوجوب اي مواظبة النبي عليه السلام من غير ترك علامة الوجوب والامارة بفتح
الهمزة هي العلامة قال اذا اطلعت شمس نهارها امارة تسليمي عليك فسلمي قوله ولانها
تضاف الى جميع الصلوة فدل على انها من خصائصها اي لان القنوت والتشهد وتكبيرات العيدين تضاف
الى الصلوة والاضافة دليل الاختصاص والاختصاص انما يكون بالوجوب لان السنة عدم من وجه
ولهذا علم النبي الاعرابي الواجبات دون السنن والخصائص جمع الخصيصة تانيث الخصيص بمعنى
الخاص كالشريب والنديم بمعنى الشارب والمنادم قوله ولم يذكر واجب اي كلا المذكور من
القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما واجب لا يقال القعدة الثانية فرض فكيف قال
كلاهما واجب لان المصنف اراد بوجوبها انه اذا سهى عنها بان قام الى الخامسة ثم عاد الى
التشهد يلزمه سجود السهو لترك الواجب لانه كان يجب عليه ان لا يوخر الركن وهو القعدة الاخيرة فلما
سهى عنها ترك الواجب قوله هو الصحيح اي وجوب سجدتي السهو في كلاهما هو الصحيح
واشار بالصحيح احترازا عما قال القاضي الامام ابو جعفر الاستروشني ان قراءة التشهد في القعدة
الاولى سنة لان القعدة الاخيرة لما كانت فريضة كانت القراءة فيها واجبة والقعدة الاولى لما كانت
واجبة فالقراءة فيها يجب ان يكون سنة قلنا الملازمة ممنوعة لانا نقول لا نسلم ان القراءة
في التشهد الاخير انما وجبت لكون القعدة فرضا بل وجوبها ثبت بمواظبة النبي عم ومواظبة النبي
حاصلة على قراءة التشهد في الاولى كالثانية ولئن سلمنا لكن لا نسلم الملازمة الثانية وهي ان يكون قراءة
التشهد في القعدة الاولى سنة لكون القعدة واجبة فان قلت القراءة في القعدة الاولى تابعة
لما ليس بفرض فيكون حالها ادنى من حال متبوعها فيلزم ان يكون سنة قلت لا نسلم ان قراءة التشهد

التشهد بسبيل التبعية حتى يلزم هذا بل هي ذكر مشروع في حالة مخصوصة داوم عليه رسول الله عم قوله واختلفت الرواية
في المقدار اي اختلفت الرواية عن اصحابنا في مقدار ما يتعلق به السهو من الجهر فيما يخفى او الاخفاء فيما يجهر
فذكر الحاكم الجليل رح عن ابن سماعة عن محمد رح انه قال ان جهر باكثر الفاتحة سجد ثم رجع فقال اذا جهر
مقدار ما يجوز به الصلوة يجب والا فلا وروى ابو سليمان عن محمد رح اذا جهر باكثر الفاتحة سجد وان
جهر بغير الفاتحة فآية طويلة وروى المعلى عن ابي يوسف رح انه ان جهر بحرف فعليه سجود السهو كذا ذكره الشيخ
ابو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي وغيره من مشايخنا رح وجه قول محمد الاول ان الجهر اليسير لا
يمكن الاحتراز عنه وكذلك الاخفاء فاعتبر اكثر الفاتحة ووجه القول الثاني ان ما تجوز به الصلوة ركن
فترك هيئته موجب السجود ووجه رواية ابي سليمان ان الفاتحة وان كانت قرآنا من حيث الحقيقة الا انها اقيم
مقام الدعاء في الاخريين وهي دعاء وثناء ايضا فلو كانت دعاء على الحقيقة لم توجب بتغير صفة من اوصافها
سجدتي السهو كما اذا جهر بقراءة التشهد ولو كانت قرآنا حقيقة وحكما لوجب السهو بتغير صفة من اوصافها
من حيث الجهر والمخافتة فاذا كان فيها جهتان جهة الدعاء حكما وجهة القرآن حقيقة قدرنا على
الشبهين حظهما بخلاف غيرها من السور لانه لم تعط لها حكم الدعاء فاكتفى بما يتعلق به جواز الصلوة
وهو ثلث آيات او آية طويلة بالاتفاق او آية قصيرة على مذهب ابي حنيفة رح ووجه رواية المعلى انه ما وجب
السهو في كثيره وجب في قليله كالافعال ثم اعلم ان وجوب سجود السهو بسبب الجهر والاخفاء مذهبنا
وذكر في شرح الاقطع عن الشافعي رح انه لا سجود عليه لنا قوله عم لكل سهو سجدتان ولان الجهر
مقصود في القراءة فصار كترك السورة المقصودة ولانه هيئة لركن فاذا تركه لزمه الجبران كمن
افاض من عرفة قبل الامام فان قيل روي في حديث ابي قتادة رض انه قال كان النبي عم يسمعنا
الآية والآيتين احيانا في صلوة الظهر قيل كان ذلك على وجه التعليم والسجود لا يجب به قوله
في الفصلين اراد بهما جهر الامام فيما يخفى واخفاءه فيما يجهر قوله وهذا في حق الامام دون المنفرد
لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة قال في تحفة الفقهاء وفي شرح مختصر الكرخي المنفرد اذا
جهر في موضع الاخفاء لا سهو عليه لان الاخفاء ليس بواجب بل هو مخير بين ان يجهر ويسمع نفسه وبين
ان يسمع غيره وبين ان يسر بالقراءة ولا يسمع نفسه ولا غيره وان اخفى في صلوة الجهر فلا سهو عليه ايضا
لانه مخير ان شاء اخفى فلم يدخل بالاخفاء نقصا وتفرع شرح الطحاوي وفي بعض كتاب الصلوة اذا جهر
المنفرد فيما يخافت او خافت فيما يجهر لا يجب عليه سجدتا السهو وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في
مبسوطه المنفرد في الصلوة التي يخافت فيها بالقراءة لا يتخير بين الجهر والمخافتة بل يخافت فعلى
ما ذكر شيخ الاسلام ينبغي ان يجب على المنفرد سجدتا السهو اذا جهر فيما يخافت وحد الجهر والمخافتة
مر في فصل القراءة قوله قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب
في الاصل واراد بالسبب السهو وبالاصل الامام اعلم ان سهو الامام يوجب السجود على الامام
وعلى المؤتمين وسهو المؤتم لا يوجبه لا عليه ولا على الامام اما سهو الامام فانما يوجب السجود عليه لانه اوجب
نقصانا في صلوته فوجب جبرانه بالسجود كما لو كان منفردا واما وجب على من خلفه لان
النقصان المتمكن في صلوة الامام متمكن في صلوة القوم لان صلوتهم متعلقة بصلوته صحة وفسادا

فوجب عليهم السجود لانهم تبع للامام فما يجب عليه يجب عليهم بحكم التبعية وان لم يوجد السبب منهم حقيقة كما
اذا نوى الامام في وسط صلوته الاقامة يصير فرضهم اربعا وان لم يوجد منهم النية واما سهو المؤتم
فانما لم يوجب السجود على الامام لانه بمنزلة المنفرد ولا يجب على المنفرد شيء بسهو غيره ولان صلوته ليست
مبنية على صلوة القوم صحة وفسادا فالنقص في صلوتهم لا يوجب نقصا في صلوته فلهذا لم يجب على الامام
بسهو المؤتم شيء ثم لم يجب على المؤتم ايضا تحقيقا للتبعية ولانه لو وجب عليه لا يخلو اما ان يسجد وحده او يسجد
معه الامام فلا يجوز الاول لمخالفة امامه لانه صار منفردا في موضع الاقتداء وقد قال عليه السلام لا تختلفوا على
ائمتكم ولا يجوز الثاني لانه يلزم ان يكون المتبوع تبعا وهو قلب الموضوع وعكس المشروع قوله وما التزم
الاداء الا متابعا اي لم يلتزم المؤتم وهو المقتدي اداء الصلوة الا متابعا لامامه فلما لم يسجد امامه لم
يسجد هو ايضا تحقيقا للمتابعة وفيه خلاف الحسن فعنده حيث قال يسجد المؤتم اذا سها امامه ولم يسجد
لما بينا ولان سهو الامام ليس باكثر من سهو المؤتم بنفسه فاذا لم يجز ان ينفرد بسجود سهو نفسه لم يجز
ان ينفرد بسهو امامه قوله ومن سها عن القعدة الاولى الخ اعلم ان الرجل اذا سها عن القعدة
الاولى فقام قبل ان يقعد مقدار التشهد فانه لا يخلو اما ان يستوي قائما او لا فان استوى لا يعود الى
القعدة ويلزمه السهو لما روى المغيرة بن شعبة رض ان النبي عم قام الى الثالثة فسبح به فلم يعد وسجد للسهو
والفقه فيه ان القعدة الاولى واجبة والقيام الى الثالثة فرض فلا يجوز رفض الفرض لاجل الواجب
فان قلت يرد عليكم ما اذا تلا اية السجدة في القيام فانه ياتي بها وفيه ترك الفرض قلت
لا نسلم ان فيه ترك الفرض لان سجدة التلاوة جاز اتيانها في جميع الصلوة فباتيان السجدة لا يرتفض القيام بخلاف
القعدة فانه لو اتى بها عايدا اليها يرتفض القيام الذي اتى به لان القعدة موضعها قبل القيام فلم يجز رفض
الفرض بعد التمام وان لم يستو قائما فلا يخلو اما ان كان الى القعود اقرب وهو فيما اذا لم يرفع ركبتيه من
الارض او الى القيام اقرب وهو فيما اذا رفع ركبتيه من الارض فعلى الاول يعود الى القعود لانه لما كان الى القعود
اقرب صار كالقاعد والحكم في القاعد انه يقعد مقدار التشهد ويتم فكذا هذا ثم هل يلزمه سجود
السهو قال شيخ الاسلام خواهر زاده في مبسوطه اختلف فيه المشايخ فكان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل
يقول بانه لا يسجد لانه اذا كان الى القعود اقرب فكانه لم يقم ولهذا يقعد وقال غيره يلزمه السجود
لانه بهذا القدر من القيام صار مؤخرا واجبا عن وقته وفي الثاني لا يعود ويتم صلوته لانه لما كان
الى القيام اقرب صار كانه قايم فاذا استوى قائما لا يعود فكذا هذا ويلزمه السهو لترك القعدة ساهيا
قوله وان سها عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة اعلم ان المصلي اذا سها عن
القعدة الاخيرة في ذوات الاربع كالظهر والعصر والعشاء فقام الى الخامسة او في ذوات الثلث
كالمغرب والوتر فقام الى الرابعة او في ذوات الثنتين كالفجر فقام الى الثالثة فانه يعود الى القعدة و
يتشهد ويسجد سجدتي السهو ثم يتشهد ويسلم لان ما اتى به فليس بصلوة لانه دون الركعة فلما لم يكن صلوة
كان بمنزلة الرفض فيرفضه بالعود الى القعدة وهذا اذا تذكر قبل ان يقيد الزيادة بالسجدة فان
قيدها بالسجدة بطل فرضه عندنا سواء كان القيام الى الخامسة عمدا او سهوا وعند الشافعي
اذا كان قيامه سهوا لا يبطل فرضه ولكن يعود الى القعدة ويتشهد ويسجد للسهو وان كان عمدا يفسد
ولكن

فيفسد
يفسد صلوته كما قام الى الخامسة وانما يبطل فرضه عندنا لانه زاد على الفرض ما هو صلوة قبل تمام الفرض
صلوته قياسا على ما لو صلى ركعتين ولا يقال لا نسلم انه زاد على الفرض ما هو صلوة لانا نقول
زاد عليه ركعة والركعة الواحدة صلوة حقيقة وحكما اما حقيقة فلوجود اركانها من القيام والقراءة
والركوع والسجود واما حكما فلدلالة الحنث في يمينه لا يصلي اذا صلى ركعة عندنا وعنده الوتر بركعة
واحدة صلوة فصح قولنا انه زاد على الفرض ما هو صلوة فيوجب فساد الفرض وان لم يكن تاما كما
لو صلى ركعتين ولم يقعد فان قلت القيام الى الخامسة لا يفسد الفرض اذا كان ساهيا لما
روي ان النبي عم صلى الظهر خمسا ولم يروا انه قضاها قلت ذاك فيما اذا قعد بدليل انه قال صلى
الظهر والظهر بدون القعدة الاخيرة وكلامنا فيما اذا لم يقعد فان قلت لم لا تفسد زيادة
ما دون الركعة قلت لانه ليس بصلوة حقيقة وحكما بل هو بعض الصلوة وبعض الشيء شرعا
وجوده كعدمه كما في شطر البيع واحد الشاهدين فلو عدم كان يجزيه صلوته فكذا هذا قوله
لانه رجع الى شيء محله قبله اي رجع الى القعود الذي هو محله قبل القيام الى الخامسة فيرتفض قيامه
الى الخامسة فيكون اتيان القعود في محله قوله لانه اخر واجبا لان الواجب عليه ان ياتي بالقعدة
الاخيرة قبل القيام الى الخامسة قوله ومن ضرورته خروجه عن الفرض اي من ضرورة الشروع
في النفل خروجه عن الفرض لان بينهما منافاة قوله وتحولت صلوته نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
يعني اذا لم يقعد في الرابعة قدر التشهد وقيد الخامسة بالسجدة بطل فرضه وتحولت نفلا عندهما خلافا
لمحمد رح وهذا بناء على ما عرف قبيل هذا الباب ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد رح
قوله لانه مظنون وهذا لانه قام على ظن انها ثالثة وشروع المظنون ليس بملزم عند علمائنا الثلاثة
خلافا لزفر رح وقد عرف قوله ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابي يوسف الخ اعلم ان الانتقال
عن الفرض الى النفل لا يتحقق ما لم يسجد في الخامسة لان خروجه عن الفرض انما يكون حكما للشروع في النفل
للمنافاة بينهما وفعل النفل لا يحصل بدون القيام والقراءة والركوع والسجود حتى لو تذكر القعدة وهو قائم
او راكع يعود الى القعدة لكن الانتقال هل يحصل بمجرد وضع الجبهة ام لا فقال ابو يوسف رح يحصل لان
وجود السجدة بوضع الجبهة على الارض لا بالرفع وقال محمد رح لا يحصل الانتقال بمجرد الوضع وانما
يحصل بالرفع لان كل شيء يتم باخره واخر السجود الرفع وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا احدث
في السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة هل يعود الى القعدة ويبني على صلوته
قال ابو يوسف لا يعود لان ظهره قد فسد لانه تحقق الانتقال عن الفرض الى النفل بمجرد الوضع وقال
محمد يعود ويتم ظهره لان تمام السجدة بالانتقال والانتقال حصل مع الحدث فلا يصح وبدون الانتقال
لا تتم السجدة فصار كانه لم يسجد اصلا فيعود الى القعود قالوا اخبر ابو يوسف بجواب محمد فقال
زه صلوة فسدت يصلحها الحدث وهذا معنى ما يقوله العامة انه صلوة يصلحها الحدث فهي
هذه الصلوة على قول محمد رح قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير والمختار للفتوى قول محمد رح
لانه ارفق واقيس زه كلمة استحسان عند اهل العراق وانما قالها ابو يوسف تهكما وقيل الصواب
زه بالضم والزاء ليست بخالصة كذا قال صاحب المغرب قوله ولو قعد في الرابعة الخ

اعلم انه اذا قعد في الرابعة فقام الى الخامسة على ظن انها القعدة الاولى يعود الى القعدة ما لم يسجد
في الخامسة لما روي ان النبي عليه السلام قام الى الخامسة فسبح به فعاد وسلم وسجد سجدتي السهو ولان العمل
في حالة القيام ليس بمسنون فامكنه اقامته على الوجه المسنون بان يعود الى القعدة فيعود لان
ما دون الركعة بمحل الرفض على ما مر بيانه ولو سلم قائما لم تفسد صلوته كذا ذكر صاحب خلاصة
الفتاوى قوله وامكنه الاقامة على وجهه اي اقامة التسليم على وجه التسليم يعني على ما هو الوجه
في التسليم وهو الوجه المسنون الواقع في حالة القعود قوله وانما يضم اليها ركعة اخرى الخ
اعلم انه اذا قيد الخامسة بالسجدة لا يعود الى القعدة وبطل الفرض ولكن في الظهر والعصر يضيف
اليها السادسة ليكون الاربع له فرضا والاخريان نفلا وعند الشافعي رح يعود الى القعدة ولا يضيف
السادسة فان اضافها فسدت صلوته لانه انتقل الى صلوة اخرى وعليه ركن لان اصابة لفظة السلام
ركن عنده وعندنا لا تفسد ظهره لانه انتقل الى صلوة اخرى وليس عليه ركن لان اصابة لفظة السلام ليس
بركن عندنا لما مر بيانه في اخر باب صفة الصلوة واضافة السادسة للاحتراز عن البتيراء المنهية وهي
تصغير بتراء تانيث ابتر وتفسيرها ان يصلي الشخص ركعة ولا يضيف السادسة في العصر لان التنفل بعد
العصر مكروه وعن هشام عن محمد رح انه لا باس به لان التنفل بعد العصر انما يكره اذا قصد اما اذا وقع
فيه لا بقصده فلا يكره لانه لا عن اختيار كذا ذكر الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير
قوله ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحيح قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير
ان هاتين الركعتين لا تجزيان عن سنة الظهر ... مشايخنا رحمهم الله ...
عن الشيخ ابي عبد الله الخيزاخزي وهو الصواب لان الشروع في صلوة كاملة على وجه السنة فلا ...
بما هو مظنون ناقص غير مضمون وروى ابن سماعة عن محمد انهما تنوبان عن سنة الظهر قوله
وسجد للسهو استحسانا اعلم ان سجود السهو فيه اختلاف قال ابو يوسف للنقص في النفل وقال محمد للنقص في الفرض
بيان الاول ان مراعاة حدود النفل على المباشر واجبة وان لم يكن النفل واجبا كالنذر وقد ترك ذلك لانه
ثم شرع فيه بتحريمة مبتداة قيل فائدته انه لو اقتدى به انسان في هاتين الركعتين يصلي ركعتين وبيان
الثاني ان اصابة لفظة السلام واجبة وقد ترك ذلك فيكون نقصا في الفرض وقيل فائدته لو اقتدى
به انسان يصلي ستا وحاصله ان احرام الفرض هل انقطع ام لا قال ابو يوسف انقطع وقال محمد لا وجه
قول ابي يوسف رح ان الانتقال الى النفل تحقق بالاتفاق فلزم من ضرورة ذلك انقطاع احرام الفرض
ووجه قول محمد ان احرام الفرض اشتمل على الاصل والوصف فلم يلزم من الانتقال الى النفل الا انقطاع
عن وصف الفرض لمنافاة بين وصفي الفرض والنفل فبقي الاحرام في حق الاصل على ما كان يحققه
ان هذا الشخص شرع في السادسة من غير تكبيرة الافتتاح فلو كان احرام الفرض منقطعا لاحتيج الى
تكبيرة الافتتاح باحرام جديد لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة الافتتاح فعلم ان الاحرام
الاول باق حتى صح بناء النفل عليه والمختار للفتوى قول محمد رح قوله ولو قطعها
لم يلزمه لانه مظنون اي لو قطع الخامسة بان لم يضف اليها سادسة لم يلزمه شيء عندنا وقال
زفر عليه القضاء وهذا لان الشروع في الصلوة او في الصوم على وجه الظن ليس بملزم عندنا خلافا لزفر

قوله ولو اقتدى به انسان فيهما يصليهما اي يصلي الست عند محمد رح لانه هو المؤدى بهذه التحريمة وعندهما
ركعتين اي عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ذكر صاحب خلاصة الفتاوى الخلاف بين محمد وصاحبيه كما ذكر
صاحب الهداية ولكن المذكور في شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد وشرح الطحاوي والمنظومة
وشروحها انه يصلي ستا عند محمد رح وركعتين عند ابي يوسف ولم يذكر قول ابي حنيفة رح وهو الصحيح
لانه ذكر الناطفي في الاجناس قول ابي يوسف عن نوادر المعلى وقول محمد عن نوادر ابن سماعة ولم يذكر
قول ابي حنيفة في كتب المتقدمين قوله ولو افسده المقتدي لا قضاء عليه عند محمد رح اي
لو افسد المقتدي ما شرع فيه لا شيء عليه والاصل فيه ما ذكره فخر الاسلام ناقلا عن النوادر انه اذا شرع في
صلوة مظنونة هل يكون هي مضمونة في حق المقتدي ام لا قال ابو يوسف هي مضمونة وقال محمد غير مضمونة
وجه قول محمد ان هذه الصلوة غير مضمونة في حق الامام فلو صارت مضمونة في حق المقتدي لصار
بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل وهو باطل ووجه قول ابي يوسف ان الصلوة مضمونة في الاصل وانما
سقط وصف الضمان في حق الامام بسبب عارض مختص بالامام وهو شروعه ساهيا على عزم اداء الواجب
ولم يوجد هذا العارض في حق المقتدي فيلزمه القضاء دون الامام لكن تقضي ركعتين لانقطاع احرام
الفرض عند ابي يوسف وانما قلنا بكون الصلوة مضمونة في الاصل لان ابتداء النفل بلا ضمان غير مشروع
اذا كان قصدا كاملا بخلاف الصبي والمعتوه فان شروعهما ليس بملزم لقصور قصدهما فلما قصر
هذا الشخص بسبب شروعه ساهيا التحق بهما بخلاف المقتدي فانه شرع عامدا فلم يلحق بهما قوله وفتوى
فخر الاسلام هنا على قول ابي يوسف رح قوله ومن صلى ركعتين تطوعا الخ قال محمد رح في الجامع الصغير
ومن صلى ركعتين تطوعا فسها فيهما فسجد للسهو ثم اراد ان يبني ركعتين لم يبن لهما وذلك لانه على تقدير السجود
لاجل البناء اما ان يبطل سجوده اولا وكل ذلك غير مشروع اما الاول فلانه ابطال العمل وهو حرام بالنص واما
الثاني فلانه يلزم ان يقع السجود في خلال الصلوة وسجود السهو لم يشرع الا في اخر الصلوة ومع هذا
لو انه صح بناؤه لبقاء التحريمة وهو غير مذكور في ظاهر الرواية كذا قال شمس الائمة السرخسي في مبسوطه
يعني وينبغي ان يعيد سجدتي السهو ثانيا لان سجود السهو في وسط الصلوة لا يعتد بها قوله
بخلاف المسافر يعني المسافر اذا سها فسجد لسهوه ثم نوى الاقامة يتم وان كان يلزم ابطال سجود
السهو لانه لو لم يبن بطلت صلوته اصلا لانه صار فرضه اربعا بنية الاقامة وابطال السجود اهون
من ابطال الصلوة فلاجل هذه الضرورة قلنا بمشروعية البناء في حق المسافر دون المتطوع حيث
لا ضرورة في بنائه قوله ويبطل سجود السهو هو الصحيح واي يبطل لوقوعه في وسط الصلوة
وقيد الصحيح احتراز عن قول ابي بكر الاعمش ان سجود السهو اذا وقع في وسط الصلوة يعتد به وبه
اخذ الفقيه ابو جعفر رح كذا في الفتاوى الصغرى ثم لما بطل سجوده على ما هو الصحيح من المذهب للصدر الشهيد رح
يعيده في اخر الصلوة قوله ومن سلم وعليه سجدتا السهو الخ اعلم ان سلام من عليه السهو
لا يخرجه عن حرمة الصلوة عند محمد رح وهو قول زفر كذا في المختلف وعند ابي حنيفة وابي يوسف
يخرجه خروجا موقوفا فاذا سجد للسهو كان في حرمة الصلوة والا فلا لمحمد ان هذا السلام لا ...
في التحليل لان سجود السهو شرع جبرا للنقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلوة

فيسقط معنى التحليل عن السلام ولهذا لو سجد سقط معنى التحليل بالاتفاق ولهما ان العلة الموضوعة لحكم يثبت حكمها معها الا لمانع والمانع هنا الحاجة الى الحاق الجبر بالاصل فان سجد سقط معنى التحليل عن السلام لتحقق الحاجة وان لم يسجد يثبت التحليل لكونه حكما للسلام ولا مانع تمنعه عن ثبوته فوجب القول بالوقف وثمرة الخلاف تظهر في مسائل منها صحة الاقتداء فعند محمد يصح سواء سجد الامام او لم يسجد ما لم يخرج عن القبلة وعندهما يكون الامر موقوفا فاذا سجد الامام يصح الاقتداء والا فلا ومنها ان وضوءه بالقهقهة هل ينتقض ام لا فعند محمد ينتقض وعندهما ان سجد للسهو ينتقض والا فلا ومنها ان فرضه هل يتغير بنية الاقامة هل يتغير ام لا فعند محمد يتغير سواء سجد او لم يسجد وعندهما لا يتغير الا اذا سجد والرابعة انه اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلوة قصدا هل يقضي ام لا فعند محمد يقضي سجد الامام او لم يسجد لصحة الاقتداء وعندهما لا يقضي لعدم صحة الاقتداء قوله لا يخرجه عن الصلوة اصلا يعني لا خروجا موقوفا ولا خروجا باتا وعندهما لا يخرجه خروجا باتا ولكن يخرجه خروجا موقوفا قوله لانه محلل الخ اي لان السلام محلل في نفسه وانما لا يعمل السلام عمله وهو التحليل لحاجة المصلي الى اداء السجدة فلا يظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد للسهو يتحقق الحاجة فيسقط معنى التحليل عن السلام للحاجة ولا يتحقق الحاجة اذا لم يعد الى سجود السهو فيثبت التحليل قوله ويظهر الاختلاف في هذا اي تظهر فائدة الاختلاف فيما اذا دخل رجل في صلوته بعد التسليم هل يكون داخلا ام لا فعند محمد يكون داخلا سواء سجد للسهو او لم وعندهما ان سجد يكون داخلا والا فلا قوله لان هذا السلام غير قاطع يعني ان السلام من عليه السهو غير قاطع لحرمة الصلوة اما عند محمد فظاهر لانه لا يخرجه عن حرمة الصلوة اصلا واما عندهما فلا يخرجه خروجا باتا فلا ينقطع الاحرام مطلق فلا نوى القطع يكون نيته مبدلة للمشروع وليس للعبد تبديل المشروع فيلغو نيته كما اذا نوى الابانة بصريح الطلاق لا تصح نيته فيكون رجعيا قوله وذكر في ما عرض له استقبل الصلوة قيل معناه اول ما سها في عمره هكذا فسر صاحب الاجناس قول محمد وعلل وقال لانه قد ذكر في صلوة الاثر ان شك بعد ذلك في مثله من الصلوة بنى على اكبر ظنه وقال شمس الائمة السرخسي رح معنى قوله اول ما سها ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اي في هذه الصلوة وكلاهما قريب اعلم انه اذا سها في صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فينظر ان كان السهو وقع له اول مرة يستقبل الصلوة عند علمائنا رح وقال الشافعي رح يبني على الاقل لما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابي سعيد الخدري رض انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا شك احدكم في صلوته فليلق الشك وليبن على اليقين ولنا ما روى خواهر زاده وغيره في المبسوط عن النبي عم انه قال اذا شك احدكم في صلوته انه كم صلى فليستقبل الصلوة وقال علماؤنا رح ما رتبنا الى حال اثر بنيكر وروى عامر الشعبي عن ابن عباس رض انه قال اذا شك الرجل في الصلوة استقبل الصلوة ولانه قادر على اسقاط فرضه بيقين من غير مشقة تلحقه فيلزمه كما اذا شك بعد صلوته انه صلى ام لا او كما اذا ترك صلوة واحدة من يوم وليلة ولا يدري انها اي صلوة فانه يصلي خمس صلوات حتى يخرج عن العهدة بيقين بخلاف ما اذا كان يسهو كثيرا حيث لا نقول

اي معنى قول محمد رح في الاصل

لا نقول بوجوب الاستقبال للزوم الحرج لان الحرج له اثر في الاسقاط والجواب عن حديث ابي سعيد ان الثاني الشك يكون بالبناء على الاقل يكون بالاستيناف بل الاستيناف اولى لانه ابعد من الشك لكونه خروجا عن العهدة بيقين قوله وان كان يعرض له كثيرا بنى على اكبر رايه يعني على غالب رايه وهو الظن اعلم انه اذا كان السهو يعرض له كثيرا يتحرى ان كان له ظن فعلى اي شيء وقع تحريه يعمل به وقال الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح مختصر ابي الحسن الكرخي كان ابو الحسن يقول معناه ان الشك يعتاده حتى يصير غالب حاله فكلما اعاد شك ولا يتوصل الى اداء فرضه باليقين الا بمشقة فجاز ان يرجع الى الاجتهاد ثم قال هذه رواية الاصول يعني التحري وروى الحسن عن ابي حنيفة رض انه يبني على اليقين وهو قول الشافعي رح والتحري هو طلب ما هو الاحرى وهو الصواب ولنا ما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار عن ربيع المؤذن عن يحيى بن حسان عن وهيب عن منصور عن ابرهيم عن علقمة عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فلينظر احرى ذلك الى الصواب فليتمه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتي السهو ويتشهد ويسلم ولان عدد الركعات كشرائط الصلوة فجاز التحري عند الاشتباه كما في التوجه الى القبلة فان قلت ما الجواب عن ابي سعيد رض وليس فيه فصل بين ما اذا ما وقع له السهو اول مرة او كثيرا وقد امر فيه بالبناء على اليقين وهو مشترك الالزام فوجهه قلت المذكور في حديث ابي سعيد الشك وهو عبارة عن تساوي الطرفين فاذا كان الامر كذلك فنحن نقول ايضا بالبناء على الاقل وليس كلامنا فيه وانما هو في الظن وهو عبارة عن رجحان احد الطرفين فان قلت حديث عبد الله ايضا مطلق فكيف حملتموه على ما اذا كان السهو يعرض له كثيرا قلت توفيقا بين حديثي عبد الله وابي سعيد ولان في السهو اذا كان له عادة حرجا بينا في الاستقبال بخلاف ما اذا لم يكن له عادة قوله وان لم يكن له راي بنى على اليقين اي على الاقل وهذا لما روى عن ابي سعيد عن النبي عم انه قال اذا شك احدكم في صلوته فليلق الشك وليبن على اليقين وهو محمول على ما اذا لم يكن له ظن لان الشك عبارة عن تساوي الجهتين قوله واستقبل بالسلام اولى وهذا متعلق بقوله استانف الصلوة يعني اذا استانف الصلوة فيما اذا عرض له السهو اول مرة استانف بالسلام لانه اولى لانه المحلل المشروع دون الكلام فان استانف ~~الصلوة فيها اذا عرض له~~ بالكلام ايضا يجوز لانه قاطع للصلوة كالسلام اما اذا استانف بمجرد النية فلا اعتبار له قوله وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم اخر صلوته كيلا يصير تاركا فرض القعدة مع امكانه فيها ذكر الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي انه اذا لم يقع تحريه على شيء بنى على الاقل كما اذا وقع له الشك في الركعة والركعتين فانه يجعلها ركعة واحدة ولو وقع الشك في الركعتين والثلاث يجعلها ركعتين وان كان بين الثلث والاربع يجعلها ثلثا فيتم صلوته وعليه ان يتشهد عقيب الركعة التي يقع له الشك انها اخر صلوته احتياطا ثم يقوم فيضيف اليها ركعة اخرى وهذا الذي قلنا فيما اذا سها انه صلى ثلاثا او اربعا اما اذا سها في الفجر انه صلى ثنتين او ثلاثا او سها في ذوات الاربع انه صلى اربعا او خمسا فانه يعمل بالتحري فيعمل بتحريه على ما وقع الا انه اذا كان قاعدا يعود الى القعدة اذا وقع تحريه على انها خامسة لاحتمال فساد صلوة بتركها وان كان قاعدا يتحرى في اعداد الركعات اولا فان وقع تحريه على انها ثانية في صلوة الفجر او رابعة في ذوات

لا ربع اجزأته هذه القعدة وان وقع تحريه على انه الاولى ركعة يتحرى انه هل قعد على راس الثالثة في التحري وحكى
راس الركعة في ذوات الاربع ام لا فان وقع انه قعد فانه تجزيه وان وقع انه لم يقعد فانه لا تجزيه وان
لم يقع تحريه على شي تفسد صلوته ولا يبني على الاقل كذا ذكر خواهرزاده في مبسوطه لان البناء على
الاقل في ترك الم يكن احتمال الفساد كما اذا شك انه صلى ثلاثا او اربعا وقد ثبت الاحتمال هنا لجواز
ترك القعدة الاخيرة والصلوة اذا دارت بين الفساد والجواز يحكم بفساده ومثل هذا الاحتمال لم يعتبر مع
التحري لان الشرع جوز احتمال الفساد وساقط الاعتبار مع التحري كما في باب القبلة والثوب والله اعلم

باب صلوة المريض لما ذكر صلوة الساهي وهي صلوة مع قصور وبها
قصور ولها جابر شرع في صلوة المريض لانها صلوة مع قصور وليس لها جابر ايضا وهو قدر الامكان
اولان كلا من السهو والمرض من العوارض السماوية فتناسبا بذكر احدهما عقيب الآخر لكن تقديم
السهو لكثرة وقوعه قوله اذا عجز المريض عن القيام الخ اعلم انه لا يشترط العجز عن القيام
بحيث لا يمكنه القيام اصلا بان يصير مقعدا حتى اذا خاف زيادة المرض او ابطاء البرء كان عاجزا
عن القيام كذا ذكره خواهرزاده في مبسوطه وحاصل القول هنا ان المريض اذا قدر على اداء
المكتوبة قائما بركوع وسجود يلزمه ذلك ولا يجزيه غيره كالصحيح وان عجز عن القيام وقدر على الركوع
والسجود قاعدا يجزيه اداؤه كما قدر وان قدر على القعود ولم يقدر على الركوع والسجود يومي بهما
قاعدا فان لم يقدر على القعود ايضا فانه يومي بهما مضطجعا لان الطاعة بقدر الطاقة ويجعل سجوده
اخفض من الركوع والاصل في هذا قوله تعالى فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم والمراد منه الذكر في
الصلوة لان الامر للوجوب ولا ذكر يجب خارج الصلوة فتعينت الصلوة ثم صلوة الصحيح لا يتصف بهذه
الصفة فتعينت صلوة المريض وفي اخر شيخ الاسلام خواهرزاده في مبسوطه عن عبد الله بن مسعود
انه خرج فراى اقواما تذكرون الله قياما فقال ما هذه البدعة فقالوا سمعنا الله يقول فاذكروا
الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فقال انما هذا في الصلوة وروى ابو داود في سننه باسناده
الى عمران بن حصين انه قال كانت بي الناصور فسالت النبي عم فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا
فان لم تستطع فعلى جنب والحديث مذكور في الصحيح ايضا الا انه قال في الصحيح كانت بي بواسير
فسالت النبي عم عن الصلوة فقال صل قائما الخ قوله يومي ايماء يعني قاعدا قال صاحب التحفة
اختلفت الروايات عن اصحابنا انه كيف يقعد فروى محمد عن ابي حنيفة انه يجلس كيف ما شاء
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا افتتح الصلوة يتربع واذا ركع يفترش رجله اليسرى ويجلس
عليها وعن ابي يوسف انه يتربع في جميع صلوته وعن زفر انه يفترش رجله اليسرى في جميع صلوته
والصحيح رواية محمد لان عذر المرض يسقط عنه الاركان فلان يسقط عنه الهيئات اولى قوله
فانه يخشع فعلم اي لان الايماء بالركوع والسجود قاعدا وشبه مثل هذا الرجل الذي لا يقدر على
القيام والركوع والسجود والطاعة بحسب الطاقة فيجزيه ايماؤه لعدم قدرته عليه اذ بدون ذكر
قوله ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه وهذا لما روي عن ابن مسعود رض انه دخل على
مريض يعوده فراى يسجد على عود فانتزعه ورمى به وقال هذا شيء عرض به لكم الشيطان

هذا
وقال الشيخ ابو الحسين القدوري كان ابن عمر رض ينهى المريض ان يسجد على عود او على وسادة ولان
تكلف لا يحتاج اليه المريض فلا يفعل ذلك ولو فعل فلا يخلو اما ان يحصل سجوده على ذلك الشيء بايماء او لا
فان كان بايماء يجزيه والا فلا لانه ترك الفرض وهو الايماء كذا ذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي رح وهو
معنى قول صاحب الهداية وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه اي ان وضع ذلك الشيء على
جبهته المريض كي يسجد عليه لا يجزيه لانعدام الايماء قوله وان لم يستطع القعود استلقى على
ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومأ قال حميد الدين الضرير وغيره في شروحهم يوضع وسادة
تحت راسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء يمنع
الاصحاء عن الايماء فكيف المرضى ثم اختلفت الروايات عن اصحابنا في كيفية الاستلقاء فقال
في ظاهر الرواية يصلي مستلقيا على قفاه ورجلاه الى القبلة وروى ابن كاس عنهم انه يصلي على
جنبه الايمن ووجهه الى القبلة فان عجز عن ذلك استلقى على قفاه وهو قول الشافعي رح وروى الطحاوي
عن ابي حنيفة رح انه يصلي على جنبه الايمن ووجهه الى القبلة لان في شرح الاقطع وغيره وجه المشهور
ما روي عن ابن عمر انه قال يصلي المريض مستلقيا على قفاه تلي قدماه القبلة ولان من نام على جنبه
فهو منحرف عن القبلة واحوال الصلوة يجب فيها التوجه دون الانحراف فكان الاستلقاء على الظهر
اولى لان اشارة المستلقي على الجنب تقع الى رجليه لا الى القبلة ووجه رواية ابن كاس ما روي
عن علي عن النبي عم انه قال في المريض فان لم يستطع على جنبه فعلى ظهره ووجه ما روى الطحاوي
حديث عمران وهو قوله عم فان لم تستطع فعلى جنب ويجاب عن هذا بان المراد منه الاضطجاع كما
للمستلقي على ظهره انه على جنبه يدل عليه قول عمر بن ابي ربيعة انجلى عن الفراش لنا بين كنوز
السيوف عند ضراب ومعلوم انه اخبر بعدم استقرار النوم والمراد به ترك الاضطجاع قوله
جاز لما روينا اشارة الى حديث عمران الذي ذكر في اول الباب الآن الاولى لانه اخرى هو الاولى
وهو الاستلقاء على الظهر قوله وبه يتأدى الصلوة اي بوقوع الاشارة الى هواء الكعبة يتأدى
الصلوة قوله وان لم يستطع الايماء براسه اخرت الصلوة عنه اعلم ان المريض اذا عجز عن
الايماء بالراس هل يلزمه الايماء بالعينين والحاجبين ام لا ولم يذكر هذا في ظاهر الرواية وروي
عن ابي حنيفة رح في غير رواية الاصول انه قال لا يومي المريض بحاجبيه ولا بعينيه ولا بقلبه في
الصلوة وهكذا روي عن ابي يوسف ايضا وروي عن محمد بن الحسن انه قال لا يومي بقلبه ولم يذكر
الحاجبين والعينين وعن زفر انه يومي بالحاجبين اولا لقربه من الراس فان عجز فبالعينين
فان عجز فبقلبه وقال الحسن بن زياد يومي بعينيه وبحاجبيه ولا يومي بقلبه كذا ذكر شيخ الاسلام
خواهرزاده في مبسوطه خلافهم وقال الامام التمرتاشي وصاحب التحفة قال الحسن بن زياد يومي
بحاجبيه وبقلبه ويعيد اذا قدر على الاركان وعند زفر يومي بعينيه وقلبه وجه قول الحسن
ان الصلوة شرعت باتفاق من الاعضاء الظاهرة لا من الاعضاء الباطنة ولهذا تجوز الصلوة
اذا لم يخضع قلبه في الصلوة فلا يجوز الايماء بالقلب وان لم يقدر على الافعال بالاعضاء الظاهرة
يخاطب بالصلوة فاذا عجز سقطت عنه الصلوة ووجه قول زفر ان الايماء بالراس يجوز بالاتفاق

وفي بدائع الراس ايماء بالعينين والى جبين فاذا عجز عن الايماء بالراس وقيل يومي بالعينين
والحاجبين يلزمه ما قدر عليه ويسقط عنه ما يعجز عنه لان الطاعة بحسب الطاقة فاذا عجز يومي وذكر
يومي بالقلب لان للقلب حظا في الصلوة وهي النية ولنا ان فرض السجود يتادى بالراس فجاز
الايماء به عند العجز ولم يتعلق بركن من اركان الصلوة بالحاجبين والعينين والقلب فلم يجز الايماء
بها عند العجز كالمجز باليد ولان الايماء بالقلب مجرد الاعتقاد والصلوة من افعال الجوارح الظاهرة
فلم يجز ان ينوب منابها كما في الحج والصوم قوله لما روينا من قبل اشارة الى قوله عم ان قدرت
ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم براسك قوله ولا قياس على الراس يعني لا يصح قياس
زفر في الايماء بالحاجبين والعينين والقلب على الراس لان الراس يتادى به ركن الصلوة وهو السجود
بخلاف المقيس والقياس مع وجود الفارق لا يصح قوله وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط
الصلوة وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح وهذا هو اختيار بعض المشايخ
وقال بعضهم تسقط عنه الصلوة اذا كان العجز اكثر من يوم وليلة وهو اختيار شمس الائمة السرخسي
وشيخ الاسلام خواهرزاده حتى لو قدر على الايماء بالراس لا يلزمه القضاء وان كان العجز دون يوم
وليلة لا تسقط بالاتفاق وجه الاول انه لا يعجز عن فهم الخطاب فلم تسقط عنه الصلوة بخلاف المغمى عليه
لانه لا يعجز عن فهم الخطاب مجاز ان تسقط عنه الصلوة بالدخول في حد التكرار ووجه الثاني
ان العجز عن الايماء بالراس سبب للعجز عن الاداء كالاغماء فسقطت عنه الصلوة كما سقط عن المغمى
عليه اذا دخل في حد التكرار ليسهل انه يفهم الخطاب دون المغمى عليه لكن علة سقوط الصلوة عن المغمى
عليه اذا زاد على يوم وليلة موجودة في العاجز عن الايماء بالراس وهي الحرج على تقدير العجز عن الاداء فيثبت
الحكم هنا كما يثبت ثمة قوله وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام
يعني ان شاء صلى قائما يومي وان شاء صلى قاعدا بالايماء وهو المستحب وقال زفر والشافعي رح يصلي
قائما لهما ما روي عن النبي عم انه قال لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا وقد نقل
الحكم من القيام الى القعود ولانه اذا كان قادرا على القيام والركوع والسجود كان يلزمه ان ياتي بالكل
فاذا قدر على البعض وعجز عن البعض لزمه ما قدر عليه وسقط ما عجز عنه ولنا ان فرض
الركوع والسجود اذا سقط عن الانسان سقط فرض القيام ايضا كما في الراكب ولان العاجز عن الركوع
والسجود عاجز عن القيام غالبا لان الانتقال من القعود الى القيام اشق من الانتقال من القيام الى
الركوع فاذا كان الغالب كذلك لم يعتبر بالنادر فجعل كالعاجز عن الامرين ولان ركنية القيام لكونه
وسيلة الى السجدة لما في السجدة من نهاية التعظيم فلما سقطت عنه السجدة وهي الاصل سقط عنه
القيام وهو الوسيلة كمن سقطت عنه الصلوة سقطت عنه الطهارة وانما اجزاه القيام لانه تكلف بما لا
يلزمه فصار كما لو تكلف الركوع والجواب عن الحديث قلنا ذاك في المريض الذي يقدر
على الركوع والسجود ولا كلام لنا فيه وكلامنا فيما اذا لم يكن قادرا عليهما قوله لما فيها اي
في السجدة قوله واذا كان لا يعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير اي اذا كان لا يعقب
القيام السجود لا يكون ركنا فيتخير المصلي بين ان يصلي قائما بالايماء وبين ان يصلي قاعدا بالايماء لكن

بكن الافضل ان يومي قاعدا لانه اشبه بالسجود لكون القعود اقرب الى السجود من القيام لا يقال
يرد عليكم صلوة الجنازة حيث لم يلزم ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لانا نقول صلوة الجنازة
ليست بصلوة حقيقة بل هي دعاء قوله وان صلى الصحيح بعض صلوته قائما ثم حدث به مرض الخ
يعني ان الصحيح اذا صلى بعض صلوته ثم عرض له مرض يبني على حسب امكانه وهذه رواية الاصول وروى
بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انه يستقبل الصلوة اذا صار الى حال الايماء وجه المشهور انه اذا بنى
كانت صلوته بعضها كاملة وبعضها ناقصة واذا استقبل كان كلها ناقصا فكان البناء اولى ولانه بنى على
صلوة الايماء على تحريمة بركوع وسجود فصار كاقتداء المومي بالراكع والساجد ووجه الرواية الاخرى انهما
فرضان مختلفان فلا يبنى احدهما على الاخر كالظهر والعصر قوله فصار كالاقتداء اي صار بناء
المريض على اول صلوته كالاقتداء اي يجوز هذا كما يجوز اذ يصح اقتداء القاعد بالقائم والمومي بالراكع
والساجد والاصل في المسئلة ان كل موضع يصح الاقتداء يصح البناء والا فلا كما اذا شرع في الصلوة ثم عرض له
مرض يبني بحسب ما يمكنه لان اقتداء القاعد والمومي بالقائم يصح بالاتفاق اما اذا ابتداها قاعدا بركوع وسجود
فقدر على القيام فهل يبني فقال ابو حنيفة وابو يوسف يبني لان من اصلهما ان اقتداء القائم بالقاعد يجوز
فكذا البناء وقال محمد لا يبني لان من اصله ان اقتداء القائم بالقاعد لا يصح فكذلك البناء قوله
وقد تقدم بيانه اي بيان اختلافهم في الاقتداء مر في باب الامامة قوله وان صلى بعض صلوته بايماء
ثم قدر على الركوع والسجود استانف عندهم جميعا اي عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رح وعند زفر وان قال يبني
وهذا لان اقتداء الراكع والساجد بالمومي يجوز عنده فكذا البناء وعندنا لا يجوز امامة المومي
للراكع والساجد فلم يجز بناء الركوع والسجود على تحريمة انعقدت بايماء وقد مر تحقيق مسئلة الاقتداء
في باب الامامة قوله وقيل لا يكره عند ابي حنيفة رض وهذا لان الاتكاء ادنى حالا من القعود
لانه لا ينافي القيام بخلاف القعود فانه ينافيه فلما كان القعود بغير عذر جائزا مكروها عنده كان
الاتكاء غير مكروه وعندهما يكره الاتكاء بغير عذر لان القعود بغير عذر لا يقطع الصلوة عندهما والاتكاء
دون القعود باعتبار انه لا ينافي القيام فكان مكروها لكونه اساءة في الادب قوله وان قعد
بغير عذر يكره بالاتفاق اي وان قعد في صلوة التطوع بغير عذر بعدما شرع قائما يكره بالاتفاق
لكن هل يجوز الصلوة ام لا فعند ابي حنيفة رح يجوز وعندهما لا يجوز وقد مر بيانه في فصل القراءة
٤ وقوله وقد مر في باب النوافل فيه نظر لانه لم يذكره في باب النوافل قوله ومن صلى
في السفينة قاعدا من غير عذر اجزاه عند ابي حنيفة رح وجملة القول فيه ان المصلي لا يخلو اما ان كان
عاجزا عن القيام او لا والسفينة جارية او راسية فان كان عاجزا عن القيام يجوز له الصلوة
قاعدا بالاتفاق وان لم يكن عاجزا عن القيام والسفينة راسية لا تجزيه الصلوة قاعدا بالاتفاق
فاذا كانت جارية يجوز عند ابي حنيفة رح وقد اساء وعندهما لا يجوز وبه اخذ الشافعي رح
لهما انه ترك القيام في المكتوبة مع القدرة عليه فصار كما لو كان على الارض ولابي حنيفة انه لا يجوز
له ترك القيام مع القدرة عليه وله ما روي عن ابن سيرين انه قال صلينا مع انس رض في السفينة
قعودا ولو شئنا لخرجنا ولان الغالب فيها دوران الراس والسهو اذا اقام

المشقة
والعجز عن القيام فلما كان الغالب ذلك جعل كالمتحقق كما في السفر لما كان الغالب ان يكون فيه المشقة جعلت كالمتحققة بخلاف ما لو كان على الارض لان الغالب انه لا يدور الراس ولا كذلك لا عين وايضا ان السفينة لها شبهان شبه بالارض من حيث انه يباح الجلوس عليه للقرار ولهذا لم يجز ان يترك الركوع والسجود في التطوع وبكيفيه بجرة واحدة اذا تلا اية السجدة مرتين ويلزمه التوجه الى القبلة اينما دارت وشبه بالدابة لان السفينة مركب البحر والدابة مركب البر فوفرنا من الشبهين حظهما فقلنا لا تسقط الركوع والسجود كما لو كان على الارض ويسقط القيام كما في صلوة الراكب على الدابة قوله والخروج افضل ان امكنه اي الخروج من السفينة يعني ان كان يقدر على الخروج الى الشط يستحب له الخروج قوله والمربوطة كالشط يعني ان حكم السفينة اذا كانت مربوطة اي مشدودة حكم الشط حتى لا يجوز الصلوة فيها قاعدا مع القدرة على القيام كما لو كان على الشط قال شيخ الاسلام خواهرزاده لم يفصل في الكتاب يعني في المبسوط على قول ابي حنيفة بين ان تكون السفينة جارية وبين ان تكون راسية بل اطلق الجواب اطلاقا ثم قال بعض مشايخنا انه على قول ابي حنيفة رح يصلي قاعدا اذا كانت السفينة جارية لان الغالب دوران الراس فاذا كانت راسية لا تجزيه الصلوة قاعدا وقوله في الهداية هو الصحيح احتراز عن قول عامة المشايخ ان قول ابي حنيفة يجوز الصلوة قاعدا في السفينة جارية كانت او راسية لاطلاق ما ذكره في المبسوط والجامع الصغير والصحيح ان الخلاف في الجارية لا في الراسية كما قال بعض مشايخنا قوله ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضى لان المريض اذا اغمي عليه يوما وليلة او اقل ثم افاق يقضي استحسانا وكان القياس ان لا يقضي اذا اغمي عليه وقت صلوة كامل وهو قول الشافعي رح ثم اذا كان الاغماء اكثر من يوم وليلة وبه قال الشافعي رح الا انه يقول اذا اغمي عليه قبل الزوال ثم افاق قبل غروب الشمس يلزمه قضاء الظهر والعصر لانه يجعل الوقتين بمنزلة وقت واحد حتى جوز اداء احدهما في وقت الاخر للمريض والمسافر وكذا اذا اغمي عليه قبل غروب الشمس ثم افاق قبل طلوع الفجر يجب عليه قضاء المغرب والعشاء وجه القياس ان الاغماء عذر يعجزه عن فهم الخطاب وكثيره يمنع الوجوب فكذا قليله كالجنون بخلاف النوم فان كثيره لا يمنع الوجوب لكونه نادرا فكذا قليله وجه الاستحسان ما روي عن علي رض انه اغمي عليه يوما وليلة فقضى وعن عمار بن ياسر انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعن ابن عمر رض انه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض والفقه في المسئلة ان عذر يعجزه عن فهم الخطاب فلا ينافي الوجوب في الذمة ما لم يؤد الى الحرج لانه لا يشق عليه قضاؤه الا يرى ان الحائض تقضي الصوم لانه لا مشقة فيه ولا تقضي الصلوة لانه يلحقها مشقة واما اعتباره بالجنون فغير مسلم لان الجنون عندنا كالاغماء نص عليه في نوادر الصلوة ان الجنون اذا كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء وان كان اقل من ذلك فلا يسقط قوله وهذا استحسان اي قضاء المغمى عليه خمس صلوات وما دونها استحسان قوله بخلاف النوم يعني اذا دام النوم على يوم وليلة لا يسقط القضاء لان امتداد النوم اكثر من يوم وليلة نادر فلا عبرة بالنادر فالحق كثيره بقصيره قوله ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات عند محمد رح اي من حيث اوقات الصلوات يعني ان محمدا يعتبر اوقات الصلوات حتى لا يسقط عنه القضاء ما لم تصر الفوائت ستا وان زادت الساعات على يوم وليلة كما اذا اغمي عليه قبل الزوال ثم افاق من اليوم الثاني في وقت الظهر يجب عليه القضاء عند محمد خلافا

١٢

خلافا لهما وعند ابي حنيفة وابي يوسف يعتبر التكرار بحصول تفويت الست فيعتبر بالاوقات ولهما ما روي عن ابن عمر رض انه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى والله اعلم ثم اعلم ان الخلاف في مبسوط خواهرزاده وفي اصول فخر الاسلام البزدوي في باب الامور المعترضة على الاهلية كما ذكر صاحب الهداية بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد رح والفقيه ابو الليث جعل اعتبار الساعات رواية عن ابي حنيفة رح وذكر شمس الائمة السرخسي ان اعتبار الساعات رواية عن ابي حنيفة رح والصحيح ان العبرة لعدد الصلوات كذا قال في شرح الكافي وفي المنظومة والمختلف وشرح الطحاوي ذكر الخلاف بين ابي حنيفة ومحمد رح ولم يذكر قول ابي يوسف رح والله اعلم

باب سجود التلاوة

كان من حق الباب ان يذكر عقيب باب سجود السهو لمناسبة بينهما من حيث بيان السجود الا ان المصنف لما قدم باب صلوة المريض لكون المرض من العوارض السماوية كالسهو تاخر هذا الباب ضرورة وهو في الحقيقة ملحق بباب سجود السهو ايضا ثم الاضافة اضافة الحكم الى سببه فان قلت التلاوة سبب في حق التالي والسماع سبب في حق السامع فكيف لم يترجم المصنف باب في سجود التلاوة والسماع قلت لا نسلم ان السماع سبب في حق السامع بل السبب في حقه التلاوة ايضا كما هو مذهب مشايخنا ولئن سلمنا انه سبب في حقه لكن انما لم يذكر لكون التلاوة اصلا في الباب لان التلاوة اذا لم توجد لا يوجد السماع ثم اعلم ان الكلام ههنا في مواضع الاول في انها واجبة ام سنة والثاني في سبب وجوبها والثالث في شروطها والرابع في ركنها اما الاول فقد قال علماؤنا انها واجبة وقال الشافعي رح انها سنة له ما روي ان زيد بن ثابت رض قرأ سورة النجم بين يدي رسول الله عم فلم يسجد بها ولا سجد لها النبي عم فدل على انها غير واجبة ولاصحابنا قوله تعالى فما لهم لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القران لا يسجدون ذمهم على ترك السجود وانما يستحق الذم بترك الواجب وقوله تعالى في سورة النجم فاسجدوا وقوله تعالى في سورة اقرأ واسجد ومطلق الامر للوجوب وقد روي عن علي رض انه قال عزائم السجود اربعة الم تنزيل وحم والنجم واقرأ باسم ربك والعزيمة عبارة عن الواجب وروي عن ابن عباس رض انه قال السجدة على من جلس لها وعن ابن عمر انه قال السجدة على من سمعها وكلمة على للايجاب ولان في بعضها اي السجدة ذكر طاعة الانبياء والاولياء وفي بعضها ذكر استنكاف الكفار وموافقة الانبياء والاولياء واجبة لقوله تعالى فبهداهم اقتده وكذا مخالفة الاعداء ولانها لو لم تكن واجبة لما جاز اداؤها في الصلوة الاصلية لانها شرعت قربة خارج الصلوة فوجب ان يكون واجبة قياسا على القيام في صلوة الجنازة واما الجواب عن حديث زيد رض فنقول يحتمل انه كان على غير طهارة او كان في وقت يكره السجود ويحتمل انه اخر لان وجوبه ليس على الفور ولا احتجاج بالحديث انما يستقيم اذا روي انه لم يسجد حتى خرج من الدنيا فان قلت انها ركن مفرد عن الصلوة فلا يجب قياسا على القيام والركوع قلت القياس ليس بصحيح لانها مسنونة بغير صحان القيام او الركوع خارج الصلوة ليس بمسنون فان قلت جاز اداؤها على الدابة بايماء اذا تلا اية السجدة راكبا ولو كانت واجبة لم يجز كالوتر والمكتوبات قلت لما كان يكثر وجودها بكثرة القراءة جاز اداؤها راكبا دفعا للحرج بخلاف الوتر وساير المكتوبات فانها شرعت في اوقات مخصوصة فلا حرج في النزول واما الثاني فنقول ان سبب وجوبها التلاوة الصحيحة او السماع لتلاوة صحيحة اما التلاوة فظاهرة لانها تضاف

في الصلوة لان زيادة سجدة في تطوع يوجب الفساد عنده اذا كان عمدا وعندنا يكره ولانه ركن مفرد عن اركان

العلماء حيث يقال سجدة التلاوة وهو الاضافة دليل السببية واما السماع فلان النبي عم كان يسجد لسماع تلاوة غيره كما يسجد لتلاوة
نفسه وعن الصحابة انهم قالوا السجدة على من سمعها كما قالوا على من تلاها واما الثالث فنقول ان شرطها اربعة
الطهارة عن الحدث والطهارة عن الخبث واستقبال القبلة وستر العورة وهذا لان السجدة ركن من اركان الصلوة
فكان شرط لادائها بعضها ما يشترط لاداء كلها واما الرابع فنقول ان ركنها وضع الجبهة على الارض لان ركن
الشي ما يقوم به ذلك الشي والسجدة لا تحصل الا بوضع الجبهة على الارض قال في النوازل اذا قرأ الرجل
اية السجدة بالتهجي لا يجب عليه السجدة لانه لا يقال قرأ القران وانما يقال تهجى القران ولو فعل ذلك في الصلوة
لا تفسد صلوته لان ذلك من القران لان التهجي ماخوذ من القران قوله قال وسجود التلاوة في
القران اربعة عشر اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في ان السجود في اربعة عشر موضعا الا انه
يقول بالسجدة في سورة ص ونحن نقول بالسجدتين في سورة الحج وقال مالك لا سجود في المفصل في سورة
والنجم وفي سورة اذا السماء انشقت وفي اقرأ باسم ربك قال الشافعي في القديم فيكون على قوله
احدى عشرة سجدة والمفصل عند بعضهم ما دون الحواميم من سورة الحجرات وعند بعضهم ما دون سورة
الحجرات كذا ذكره خواهرزاده في مبسوطه [illegible] اختلاف في المفصل قال اصحابنا السجدة الثانية في الحج ليست
بسجدة تلاوة بل هي سجدة صلوة بدليل قرانها بالركوع ولان هذه سورة فيها سجدة فلا يجب فيها سجدتان
قياسا على ساير السور فان قلت روى ابو داود في سننه عن عقبة بن عامر رض انه قال قلت يا رسول الله افي
سورة الحج سجدتان قال نعم ومن لم يسجدها فلا يقراها قلت نحن نقول بموجب ذلك لكن الاولى
للتلاوة والثانية للصلوة وقال اصحابنا بان سجدة ص سجدة تلاوة وقال الشافعي انها سجدة شكر
وثمرة الخلاف في انها هل تفعل في الصلوة ام لا لنا ما روى ابو داود في سننه عن ابي سعيد الخدري رض
انه قال قرأ رسول الله عم وهو على المنبر ص فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه وفي مبسوط خواهرزاده
عن عثمان رض انه قرأ سورة ص في الصلوة وسجد وسجد الناس معه وكان بمحضر من الصحابة رض ولم ينكر عليه احد
ولو كانت سجدة شكر ما جاز ادخالها في الصلوة فان قلت روى عن النبي عم انه قال في سجدة
ص سجدها داود توبة ونحن نسجدها شكرا قلت هذا لا يصح به الاحتجاج للشافعي رض لانه مرسل
وهو ليس بحجة عنده الا مراسيل سعيد بن المسيب ولئن صح انه مسند فنقول يجوز ان يكون سجدة
تلاوة وسببها الشكر وقال [illegible] وناف المفصل ثلاث سجدات بدليل ما روى ابو داود في سننه بسنده
عن عمرو بن العاص ان رسول الله عم اقرأه خمس عشرة سجدة في القران منها ثلاث في المفصل وفي سورة الحج ثنتان
الا انا نقول السجدة الثانية في الحج هي سجدة الصلوة وروى البخاري في الصحيح عن الاسود عن عبد الله
قال قرأ النبي عم النجم فسجد فيها وسجد من معه غير شيخ اخذ كفا من حصى او تراب فرفعه الى جبهته
وقال يكفيني هذا فرايته بعد قتل كافرا وفي الصحيح ايضا عن ابن عباس رض ان النبي عم سجد بالنجم وسجد
معه المسلمون والمشركون والجن والانس وفي السنن عن ابي رافع قال صليت مع ابي هريرة رض
العتمة فقرأ اذا السماء انشقت فسجد فقلت ما هذه السجدة قال سجدت بها خلف ابي القاسم عم
فلا ازال اسجد بها حتى القاه وقال الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا
ابن وهب قال حدثنا شعبة عن عاصم بن بهدلة عن زر عن علي رض قال ان عزائم السجود الم تنزيل

القران صح

الم تنزيل وحم والنجم واقرأ باسم ربك ذكره في شرح الاثار ايضا باسناده الى ابي هريرة رض قال سجدت مع رسول الله عم في اذا السماء
انشقت واقرأ باسم ربك الذي خلق سجدتين فان قلت روى عن النبي عم انه لم يسجد في شي من المفصل
منذ تحول الى المدينة قلت معناه انه لم يسجد عقيب التلاوة بدليل ما روينا من الاحاديث او نقول انه
يحتمل ان رواه عكرمة عن النبي عم والمرسل ليس بحجة عند الخصم فكيف يحتج به علينا قوله وموضع السجدة في حم
عند قوله لا يسأمون في قول عمر رض اعلم ان مواضع السجدة في اخر الاعراف عند قوله ان الذين عند ربك لا يستكبرون
عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون وفي الرعد عند قوله ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها و
ظلالهم بالغدو والاصال وفي النحل عند قوله ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم
لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وفي بني اسرائيل عند قوله ويخرون للاذقان
يبكون ويزيدهم خشوعا وفي مريم عند قوله اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا وفي الحج عند
قوله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ومن يهن الله فما له من مكرم ان الله يفعل ما يشاء وفي الفرقان
عند قوله واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن انسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا وفي النمل
عند قوله ويعلم ما تخفون وما تعلنون على قراءة العامة وعند قوله الا يا اسجدوا على قراءة الكسائي
وفي الم تنزيل عند قوله انما يؤمن باياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم
لا يستكبرون وفي ص عند قوله فاستغفر ربه وخر راكعا واناب وفي حم عند قوله فان استكبروا
فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون على مذهبنا وهو المروي عن ابن عباس رض
وهو الماخوذ للاحتياط لانه ان كان يكون موضع السجدة في الواقع عند قوله ان كنتم اياه تعبدون
كما هو قول الشافعي رح او عند قوله لا يسأمون فان كان عند الاول يجوز اداء السجدة عند الثاني لانه
لا يضره التاخير وان كان عند الثاني فلا يجوز اداؤها عند الاول لانه لا يلزم تقديم الحكم على السبب
وهو فاسد ولان تمام الكلام يقع بما قلنا والسجود عند تمام الكلام اولى وفي النجم عند قوله فاسجدوا
لله واعبدوا وفي اذا السماء انشقت عند قوله فما لهم لا يؤمنون واذا قرئ عليهم القران لا يسجدون
وفي اقرأ باسم ربك عند قوله واسجد واقترب والله اعلم قوله والسجدة واجبة في هذه المواضع
وقد شاهدنا [illegible] قوله وهو غير مقيد بالقصد [illegible] يجوز ان يرجع الى قوله ويجوز
ان يرجع الى الايجاب يعني ان الايجاب مطلق من قيد القصد فيجب السجود على كل سامع سواء
كان قاصدا للسماع او لم يكن قوله واذا تلا الامام السجدة اي اية السجدة على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه سجدها وسجدها الماموم معه لما روي ان النبي عم قرأ اية سجدة
في صلوة الفجر فسجد وسجد الناس معه ولانه لو لم يسجد المقتدي يلزم المخالفة بين الاصل والتبع
فلا يجوز قوله واذا تلا الماموم لم يسجد المقتدي لو قرأ اية السجدة وسمعها الامام والقوم
لا يسجدونها في الصلوة بالاتفاق وبعد الفراغ هل يسجدونها قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا
يسجدونها وقال محمد رح يسجدونها وانما لا يسجدونها في الصلوة لانه لا يخلو اما ان يسجد الامام
ويتابعه التالي او يسجد التالي ويتابعه الامام ففي الاول قلب موضع التلاوة فلا يجوز

لقول عمر رض للتالي كنت لنا اماما فلو سجدت سجدنا معك وفي الثاني خلاف موضوع الامامة فلا يجوز ايضا لانه ينقلب
المتبوع تبعا وان سجد التالي وحده فلا يجوز ايضا لانه يصير منفردا باداء سجدة في موضع الاقتداء وتحريمته
انعقدت على ان يؤدى مع الامام فلا يجوز ان ينفرد بشيء لمحمد رح ان سبب وجوب السجدة التلاوة الصحيحة
او السماع لتلاوة صحيحة وقد وجد السبب لان التالي من اهل المعرفة والتمييز يدل على هذا وجوب السجدة
على من سمع خارج الصلوة فلو كانت تلاوته فاسدة لم تجب عليه كما لم تجب على من سمع من المجنون وتلاوة الجنب
والحائض والصبي والكافر يوجب السجدة فهذا اولى الا انه لم يجب اداؤها في الصلوة لمانع ولا مانع
بعد الفراغ فيسجدون ولهما ان سبب وجوب السجدة قد وجد في الصلوة فكانت السجدة من اجزائها
والسجدة الصلوتية اذا لم تؤد في الصلوة لم تؤد خارج الصلوة الا لو كان للامام تلاوة لم يسجد في الصلوة
لان الصلوتية خارج الصلوة تؤدى بتحريمة الصلوة ولا تحريمة بعد الصلوة وهؤلاء لما لم ينفردوا على
الاداء في الصلوة علمنا لم تكن في الوجوب فائدة لانه لا يؤدى الصلوتية خارج الصلوة الا يرى ان المريض
اذا سمعها ولم يقدر على ادائها بالايماء لا يجب عليه خلافا اذا سمعها من ليس في الصلوة لان هذه السجدة
ليست بصلوتية في حقه فيقدر على ادائها خارج الصلوة ومن سلك هذه الطريقة من اصحابنا
يقول بوجوب السجدة على السامع خارج الصلوة وطريقة اخرى ان تلاوة المقتدي فاسدة شرعا
فلا يكون سببا للوجوب كتلاوة المجنون وهذا لان الشرع حجره عن القراءة خلف الامام وتصرف
المحجور لا حكم له الا يرى ان تصرف الامام ينفذ عليه في حق القراءة بخلاف الجنب والحائض فانه لا نهي في
حقهما في قدر ما يتعلق به وجوب السجدة وهو ما دون الاية بخلاف المقتدي فانه محجور عن قراءة الاية
وما دونها فلا يتعلق بالمحجور حكم بوجه ولئن سلمنا انهما منهيان لكن النهي لا يعدم المشروعية كما
يلزم النهي عن الاتيان الا يرى ان الطلاق حالة الحيض وان كان منهيا بخلاف المحجور فانه يعدمها
وبخلاف الصبي والكافر فانهما ليسا بمحجورين والمنهيين لان الصبي ليس بمحجور عما ينفعه ولا يضره ومن
سلك هذه الطريقة لا يقول بوجوب السجدة على السامع خارج الصلوة قيل المحجور الممنوع عن التصرف
على وجه ينفذ منه ذلك التصرف عليه من جهة غيره كالصبي والعبد والمجنون الا يرى ان تصرف الولي
والمولى ينفذ على هؤلاء قوله هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم يعني ان
كون المقتدي محجورا ثبت في حق المقتدين فلا يتجاوز الحجر غيرهم فلا جرم تجب السجود بقراءة
المقتدي على من هو خارج الصلوة واحترز صاحب الهداية رح بقوله هو الصحيح عن قول بعض
المشايخ الذين سلكوا الطريقة الثانية حيث قالوا بعدم الوجوب وهذا الذي قاله صاحب الهداية
ضعيف لانه لما سلم ان هذا الشخص محجور وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجدة على السامع
خارج الصلوة لانه قد ثبت من اصولنا تصرف المحجور لا حكم له قوله وان سمعوا وهم في
الصلوة الخ الواو في وهم للحال المصلي اذا سمع السجدة من اجنبي يسجدها بعد الفراغ في قولهم
لان السبب وهو التلاوة الصحيحة او السماع لتلاوة صحيحة قد وجد الا انه لا يسجدها في
الصلوة لان سماع هذه السجدة ليست من افعال هذه الصلوة لان افعال الصلوة اما واجب
او فرض وسماعها ليس بواجب والفرض فلا ياتي بها في الصلوة فان اتى بها فيها لا يجزيه لانه

ولا تفسد صلوته في رواية الاصول وانما لا يجزيه لان فعلها في الصلوة منهي عنه فاذا فعلها وقعت ناقصة
فلا يتأدى بها ما وجب كاملا قال القدوري وروى ابن سماعة عن ابي حنيفة وابي يوسف رح ان صلوته تفسد
وقال محمد لا تفسد كذا في شرح الاقطع ايضا وهذا على خلاف ما ذكره صاحب الهداية بقوله وقيل هو قول
محمد اي الفساد قول محمد وفي مبسوط خواهر زاده ذكر الفساد على قول محمد ثم قال والصحيح ان لا
تفسد صلوته عند الكل ثم قال هكذا قال ابو علي الدقاق رح وانما فسدت الصلوة على رواية ابن سماعة
لانه اشتغل في صلوته بشيء حكمه ان يفعل بعد الصلوة فصار رافضا لصلوته كمن صلى النفل في
خلال الفرض وجه رواية الاصول ان مجرد التلاوة عبادة والصلوة لا تنافيها فصار كمن اتى بسجدة
زائدة تطوعا فلا تفسد بخلاف من صلى التنفل خلال الفرض لان احرام صلوة اخرى تنافي الصلوة
قوله فان قراها الامام وسمعها رجل ليس معه في الصلوة الخ اذا سمع رجلا اماما يقرأ اية السجدة
فاقتدى به فلا يخلو اما ان يكون اقتداؤه قبل سجود الامام للتلاوة او بعد السجود فان كان قبل السجود
يسجد مع الامام لانه لو لم يقتد كان يسجد لوجود السبب فمع الامام اولى فلما سجد مع الامام سقط
عنه ما لزمه بسماعه قبل الاقتداء لان قراءة الامام كقراءته من حيث ان الامام يتحمل عنه القراءة وان
كان اقتداؤه بعد سجود الامام يسقط عنه ما وجب بالسماع لانه لما ادرك الامام في تلك الركعة صار مدركا
للقراءة فصار مدركا لما تعلق بالقراءة وقال شيخ الامام خواهر زاده ذكر في زيادات الزيادات
انه لا يسقط عنه ما لزمه بالسماع ويسجد بعد الفراغ ثم قال وذكر قياس ما ذكر في نوادر الصلوة لابي سليمان
وجه ما ذكر في زيادات الزيادات ان التلاوة في الصلوة فرض وفي خارج الصلوة ليست بفرض
فجعلنا تلاوة مبتداة حكما لا اعادة وتكرار للاولى فصار كانه تلا تلاوة اخرى فلا يسقط الاولى
هذا فيما اذا ادرك الامام في تلك الركعة اما اذا ادرك الامام في الركعة الاخرى قيل ينبغي ان يسجدها
خارج الصلوة وقال الامام الفضلي رح واشار بعض النسخ الى انها تسقط عنه لانها صارت
صلوتية قوله لانه لو لم يسمعها منه يعني اذا لم يسمع المقتدي اية السجدة بان اخفاها
الامام يسجدها معه ففي هذه الصلوة قد سمعها فيسجدها بالطريق الاولى قوله لتحقق
السبب وهو التلاوة الصحيحة او السماع لتلاوة صحيحة على خلاف المشايخ قوله
ولم يقض خارج الصلوة لانها صلوتية وهذا لان السجدة المتلوة في الصلوة افضل من غيرها
لان قراءة القران في الصلوة افضل منها في غيرها فلا تتأدى بها خارج لان الكامل لا يتادى بالناقص
قوله ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها وسجد لها اجزاته السجدة عن
التلاوتين اي اعاد في الصلوة تلك الاية التي قراها خارج الصلوة وهذا فيما اذا لم يختلف المجلس
بان شرع في الصلوة في مكانه ذلك قبل ان يشتغل بعمل اخر فاذا اختلف يسجد بعد الفراغ لما تلا خارج
الصلوة وانما اجزاته السجدة المفعولة في الصلوة عن تلاوته في الصلوة وعن تلاوته
خارج الصلوة لان المتلوة في الصلوة افضل من المتلوة في غيرها فكانت السجدة المفعولة
فيها مثل السجدتين لدفع الحرج فاما لم يسجد في الصلوة لا تبقى عليه المأثم لان ما تلاها
خارج الصلوة صارت صلوتية والصلوتية لا تقضى وهذا اعني استتباع المفعولة في الصلوة

ما وجبت خارج الصلوة على رواية الجامع الكبير والمبسوط ونوادر الصلوة التي رواها ابو حفص فاما
على رواية نوادر الصلوة التي رواها ابو سليمان لا تستتبع احداهما الاخرى وجه ما روى ابو سليمان
ان المجلس تبدل حكما لان مجلس التلاوة غير مجلس الصلوة فيتعلق بكل تلاوة حكم الا ترى ان المجلس قد
يتبدل بتبدل الافعال لانه تكون مجلس عقد ثم تكون مجلس مذاكرة علم ثم يصير مجلس اكل فيعتبر
التعدد الحكمي كما تعتبر الحقيقي ولان للاولى قوة السبق وللثانية قوة الصلوتية فاستويا في
الوجوب فلا تستتبع احديهما الاخرى ووجه الظاهر ان المجلس واحد حقيقة وحكما فلا تتعدد
الوجوب اما الحقيقة فظاهر لانه شرع في الصلوة في مكانه ذكروا اما الحكم فلان التلاوتين من جنس
واحد من حيث ان كلا منهما عبادة بخلاف الاكل لانه ليس من جنس التلاوة قوله قلنا للثانية
قوة اتصال المقصود وهو اداء السجدة لان المقصود من وجوب السجدة اداؤها واطلق في
المتن النوادر والمراد نوادر ابي سليمان وبه صرح الشيخ ابو المعين في شرح الجامع الكبير قوله
وان تلاها فسجد ثم دخل في الصلوة فتلاها سجد لها هذا على الروايات كلها اما على رواية النوادر فظاهر
واما على رواية الجامع والمبسوط فلان المتلوة في الصلوة مستتبعة لقوتها للمتلوة في غير الصلوة لضعفها
فلو قلنا بعدم تعدد الوجوب بالحاق الثانية بالاولى يلزم استتباع التابع متبوعه فلا يجوز قوله
ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب بيانه انا لو الحقنا المتلوة في الصلوة
وغيرها بان قلنا السجدة المفعولة خارج الصلوة تجزي عن التلاوتين جميعا يلزم تقدم الحكم وهو
السجدة على السبب وهو التلاوة وتقدمه عليه لا يجوز وفي هذا التعليل نظر عندي لانا لا نم تقدم الحكم
على السبب لان مبنى السجدة على التداخل في السبب فعلى تقدير الحاق الثانية بالاولى لا يلزم ما قال
لانه يكون السبب هو الاولى وحدها وقد تقدم السبب فتلاه حكمه الا ترى الى ما قال محمد في الجامع
الصغير رجل قرأ اية السجدة فسجدها ثم قرأها في مجلسه فليس عليه ان يسجدها فعلم بهذا انه لا يلزم تقدم
الحكم على السبب والمعقول هو الذي حققته اولا والله اعلم قوله ومن كرر تلاوة سجدة
واحدة في مجلس واحد اجزاته سجدة واحدة سجد للاولى او لم يسجد وبه صرح في الجامعين والمبسوط والمراد
من قوله وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان ما اذا ذهب عن مجلسه فرجع اليه فقرأها ثانيا و
الاصل هنا ان لا يتكرر السجدة عند اتحاد المجلس بتكرار الاية وكان القياس ان يتكرر لان التلاوة
سبب للوجوب كالمنذر الا انا استحسنا لان جبريل عم كان يقرأ على النبي عم ويقرأ النبي عم على اصحابه
ويسجد مرة واحدة ولان ابا موسى رضه كان يلقن الناس القران في مسجد البصرة ويكرر السجدة ويسجد
مرة واحدة وقد روي عن ابي عبد الرحمن السلمي وهو معلم الحسن والحسين رضه انه كان يعلم
الاية الواحدة مرارا ولا يزيد على سجدة واحدة وقد اخذ التلاوة عن الصحابة فالظاهر انه اخذ
حكمها عنهم ولان المعلم مبتلى بتكرير الاية لتعليم الصبيان وفي ايجاب السجدة متكررة حرج وهو
مدفوع بخلاف ما اذا تلا اية واحدة في مجلسين او ايتين في مجلس واحد حيث يجب السجدة متكررة
لانهم تركوا القياس في الاية الواحدة في مجلس واحد فبقي ما سواها على اصل القياس ولانه
لا يلزم الحرج ثم التداخل في السبب وهو ان يجعل التلاوات المتعددة حقيقة متحدة حكما لا في

الحكم لانا لو قلنا بالتداخل في الحكم دون السبب يلزم ترك الاحتياط في امر العبادة لانه يلزم الاسقاط
بعد وجود السبب لا الاثبات فلا يجوز لان العبادة يحتاط في اثباتها لا في اسقاطها ولهذا قلنا
لو كرر اية سجدة في مجلس واحد لا يلزمه الا سجدة واحدة سواء سجد للاولى او لم يسجد
لاتحاد السبب بخلاف التداخل في العقوبات فانه في الحكم دون السبب ولهذا اذا زنى فحد ثم
زنى حد ثانيا لتعدد السبب بخلاف ما اذا زنى ولم يحد ثم زنى يحد مرة واحدة للتداخل في الحكم
درءا للعقوبة قوله ولا يختلف بمجرد القيام اي لا يختلف المجلس بمجرد القيام حتى
اذا قرأها وهو قاعد ثم قام فقرأها لا يجب الا سجدة واحدة بخلاف المخيرة وهي التي قال لها
زوجها اختاري فقامت فقالت اخترت نفسي لا يقع الطلاق لوجود دليل الاعراض
لا لتعدد المجلس لان القعود اجمع للراي قوله وفي تسدية الثوب يتكرر الوجوب
قال شيخ الاسلام خواهرزاده في مبسوطه اذا كان يسدي الكرباس ويقرأ اية واحدة مرارا
اختلف المشايخ قال بعضهم يكفيه سجدة واحدة لان المجلس واحد متحد من حيث الاسم وقال
بعضهم يلزمه بكل تلاوة سجدة لان المجلس يتبدل حقيقة بتبدل المكان ولا يعتبر اتحاد
العمل كما في سير الدابة وهو الاصح قوله وفي المنتقل من غصن الى غصن كذلك الاصح
اذا تلا اية ثم على غصن ثم انتقل الى غصن اخر فتلاها قال بعض مشايخنا يكفيه سجدة واحدة لاتحاد
المجلس باعتبار اصل الشجر لانه واحد وقال بعضهم تجب اخرى وهو الاصح الا ترى ان المحرم اذا
قتل صيدا على غصن في الحرم واصل الشجر في الحل تجب عليه الجزاء اعتبارا لمكان الغصن وقد اختلف
الغصن هنا قوله وكذا في الدياسة اي يتكرر الوجوب في الدياسة ايضا وفيه اختلاف
المشايخ ايضا ذكره خواهرزاده وغيره اذا تلا اية واحدة مرارا على الدوارة التي تسمى بالفارسية
جرخ قال بعضهم يكفيه سجدة واحدة لان العمل واحد فاتحد المجلس وقال بعضهم يتكرر الوجوب
لان المكان متبدل حقيقة ولم يوجد ما يجمعه حكما فان الجامع للامكنة المختلفة حرمة الصلوة لا عمل
من اعمال الدنيا فصار كما لو كان راكبا على الدابة وفي كراب الارض اختلاف المشايخ ايضا ذكره
الامام العتابي في شرح الجامع الكبير والقيام والقعود والاتكاء والركوب والنزول والخطوة
والخطوتان لا يوجب اختلاف المجلس لان المعلم قد يحتاج الى هذا القدر وكذا اكل لقمة او شربة
ماء وكذلك الدوران في البيت والانتقال من زاوية الى زاوية في المسجد وقيل اذا كان البيت كبيرا
والمسجد عظيما كالجامع يختلف المجلس وفي الكرم والارض يختلف المجلس والسير على الدابة في
الصلوة لا يوجب اختلاف المجلس حكما لجواز الصلوة وفي غير الصلوة يوجبه هو الصحيح كذا
ذكره الامام العتابي وفي السفينة لا يختلف المجلس لان سيرها مضاف اليها لا الى الراكب الا ترى الى
قوله تعالى وهي تجري بهم والى قوله وجرين بهم واذا تكررت التلاوة في ركعتين فالقياس ان يلزمه
سجدة واحدة وهو قول ابي يوسف الاخر وفي الاستحسان يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول ابي
يوسف الاول وهو قول محمد رح ذكره الشيخ ابو المعين في شرح الجامع الكبير والقدوري في شرحه
وهذه من المسائل الثلث التي رجع فيها ابو يوسف رح من الاستحسان الى القياس احديها هذه

والثالثة الرهن فهو المثل لا يكون رهنا بالمنفعة قياسا وهو قول ابي يوسف الآخر وفي الاستحسان يكون رهنا
وهو قول محمد والثالثة ان العبد اذا جنى جناية فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم جنى اخرى
عليه القياس ان يخير المولى ثانيا وهو قول ابي يوسف الآخر وفي الاستحسان لا يخير وهو قول ابي يوسف
الاول وهو قول محمد ووجه القياس ان التحريمة تجمع افعال الصلوة فصيرها كالمجلس الواحد ووجه
الاستحسان ان المجلس وان اتحد لكن الحاق التلاوة في الركعة الثانية بالتي حصلت في الركعة
الاولى لا يمكن لانه لو الحق لخلت هذه الركعة عن القراءة فيلزم فساد الصلوة بخلاف التلاوة المتكررة
في ركعة حيث تجعل متحدة لانه لا يلزم الفساد والجواب عن قول محمد ان حكم جواز الصلوة
مع حكم وجوب السجدة امران متغايران ينفك احدهما عن الآخر الا يرى ان تلاوة آية السجدة في غير
الصلوة يتعلق بها حكم وجوب السجدة دون جواز الصلوة وتلاوة غير آية السجدة في الصلوة
يتعلق بها حكم جواز الصلوة ولا يتعلق بها وجوب السجدة فلما ثبت هذا قلنا لا يلزم من عدم الحاق التحاق
التلاوة في الثانية بالتلاوة في الاولى في حق جواز الصلوة بان كانت مقتصرة على الثانية عدم الحاقها
في حق وجوب السجدة والله اعلم قوله ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب
اي تكرر الوجوب على السامع ايضا باتفاق المشايخ وبه صرح الامام الزاهد العتابي اما على قول من يقول
ان السبب في حق السامع هو السماع فظاهر لانه اختلف مكان السماع واما على قول من يقول ان
السبب في حق السامع هو التلاوة ايضا فكذلك لان الشرع ابطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي
حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب عليه قوله
وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون السامع على ما قيل اي يتكرر الوجوب على السامع على قول بعض
المشايخ لان السبب في حق السامع هو التلاوة في قولهم وقد تكررت والاصح انه لا يتكرر الوجوب
على السامع لما قلنا وهذا اشارة الى قوله لان السبب في حقه السماع ومكان السماع متحد فلا يتكرر
الوجوب وهذا قول القاضي الاسبيجابي وبه صرح صاحب شرح الطحاوي قوله ومن اراد السجود
كبر الخ اما التكبير فلما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن فاذا
مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا واما لا يرفع يديه عند التكبير لان هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط
لا للتحريمة كما في سجود الصلوة فلا يرفع يديه وكذا تكبيره عند رفع الراس لا يرفع اليدين فيه
ايضا لان ذلك للرفع كما في سجود الصلوة وهو المروي عن ابن مسعود رض ولا تشهد فيه لان التشهد
لم يشرع الا في صلوة ذات ركوع وسجود الا يرى ان صلوة الجنازة ليس فيها تشهد ولا سلام فيه لانه
يقتضي سابقة التحريمة والتحريمة منعدمة وكذلك لا اعتبار بسجود الصلوة لانه يقتضي السلام وعن [illegible]
فيها تسليم وقال خواهرزاده قال الشافعي في كتابه ليس فيها تسليم ولا تشهد وبه اخذ بعض
اصحابه ومن اصحابه من لم يأخذ بما قال الشافعي لكن قال فيها تشهد وتسليم وكان ابن سريج
من اصحاب الشافعي يقول فيها تسليم لكن لا احتياج فيها الى التشهد ثم اختلف اصحابنا في انه
ماذا يقول في السجود قال بعضهم يقرأ فيها رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي وقال بعضهم يقول
سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا حتى يكون موافقا للآية وقال ابو بكر الاسكاف يقول
سبحان ربي الاعلى لان سجدة الصلوة افضل من سجدة التلاوة ويقول فيها ذلك كذا ذكره هنا قال الفقيه

الفقيه ابو الليث وبه ناخذ وفي السنن عن عائشة رض قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في سجود القرآن بالليل في السجدة مرارا
سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته ويستوي في سجود التلاوة الليل اعتبارا بسجود
الصلوة قوله ويكره ان يقرأ السورة في صلوة او غيرها ويدع آية السجدة لما ذكر محمد في الجامع
الصغير قال واكره ان يقرأ السورة ويدع السجدة في غير الصلوة لان في ترك آية السجدة هجر شيء من القرآن
وذلك ليس من اعمال المسلمين قال تعالى وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا ولانه فرار
من التزام السجدة وذلك ليس من اخلاق المؤمنين وقوله في غير الصلوة لبيان ان هذه الكراهة في الصلوة
اشد قوله ولا بأس بان يقرأ آية السجدة ويدع ما سواها [illegible] واستحسنوا قراءة آية السجدة [illegible]
ما سواها لما فيها من وهم تفضيل بعض الآيات على البعض [illegible] محمد في كتاب الصلوة احب
الي ان يقرأ معها آيات [illegible] قوله واستحسنوا اخفاءها [illegible] عن السامعين [illegible] وهذا لانه لو
[illegible] لا يؤديها في الحال لمانع فلا يؤديها بعد ذلك بسبب النسيان فيبقى عليه الواجب [illegible] والله اعلم

باب صلوة المسافر

قيل في وجه المناسبة لما وقع المصنف في بيان النقصان من السهو والمرض وكان سجدة التلاوة منها
الى الاقتصار على ركن واحد من الصلوة الحق بها السفر لان صلوة المسافر ايضا تنحط عن صلوة المقيم الا
ان سبب السجدة وهو التلاوة لما كان عبادة من امور الدين وسبب قصر صلوة المسافر كان سببا
مباحا من الافعال المباحة قدم باب السجدة على هذا الباب ثم المشروعات على نوعين عزيمة وهي ما تقرر
من الامر الاول ورخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر وهي على نوعين رخصة اسقاط كقصر الصلوة ورخصة
ترفيه كالفطر وقد عرف في الاصول قوله السفر الذي تتغير به الاحكام ان يقصد الانسان
موضعا بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام ولياليها بسير الابل ومشي الاقدام اراد بتغير الاحكام قصر
الصلوة والافطار والمسح ثلاثة ايام ولياليها وسقوط الجمعة والعيدين وسقوط الاضحية وحرمة الخروج
على الحرة بغير محرم والضمير في بينه راجع الى الانسان ثم الكلام هنا يقع في فصول منها بيان الشرط
الذي يتعلق به رخصة المسافر وذلك قصد مدة السفر لا يكون مسافرا وكذا اذا جاوزها وهو يقصد
ما دون مدة السفر لا يكون مسافرا لان الانسان قد يخرج الى بعض القرى فلا يعتبر ذلك سفرا وكذا اذا
قصد مدة السفر ولم يجاوز بيوت المصر لا يكون مسافرا لان مجرد العزم لا يعتبر ما لم يتصل بالفعل
ففي هذا عرفت ان صاحب الهداية تسامح حيث لم يذكر قيد مجاوزة بيوت المصر ومنها ان مدة
السفر موقتة خلافا لنفاة القياس فان عندهم قليله وكثيره سواء وهو باطل باجماع السلف فروي عن
ابن عمر رض انه قال لا تقصر في الصلوة يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي وعن ابن عباس اذا زاد
على يوم وليلة قصر وعن الحسن ليلتان وعن انس خمسة فراسخ وعن ابن عمر في رواية ثلاثة ايام وعن
الشعبي والنخعي وابن جبير من المدائن الى الكوفة وهو مسيرة ثلاثة ايام وعن سويد بن غفلة ثلاثة ايام
كذا ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري وغيره فعرف ان اقل مدة السفر مقدرة ومنها انه مقدر
بثلاثة ايام ولياليها عندنا على رواية الاصول وروى الحسن عن ابي حنيفة رض انه اذا سافر الى موضع
يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث قصر وروى ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد ان السفر اذا كان يومين

[illegible] بنية مجاوزة [illegible] وهذا لانه اذا [illegible] وهذا لا يعتبر [illegible] قاصد لمدة السفر

واكثر اليوم الثالث قصر وكذا ذكر رواية المعلى عن ابي يوسف وذكر المعلى عن محمد انه ان السفر لا يكون اقل من ثلاثة
ايام كاملة وقال الكرخي اربعة برد والبريد اربعة فراسخ والفرسخ ثلاثة اميال وبه قال الشافعي وعن الشافعي
في قول يوم وليلة وفي قول يوم وليلتان لنا ما روى في حديث علي رض عن النبي عم انه قال يمسح المسافر
ثلاثة ايام ولياليها والمقيم يوما وليلة بيانه ان النبي عم ذكر المسافر محلا بالالف واللام فلا يخ اما ان يكون
المراد المعهود او الجنس والمعهود منتف فتعين الجنس وهو ان يكون المسافر شاملا لجميع المسافرين
فلا يكون القاصر لما دون ثلاثة ايام ولياليها مسافرا اذ لو كان مسافرا يلزم ان لا يكون اللام للجنس
وهو فاسد لان التقدير تقدير الجنس فثبت ان اقل مدة تثبت به رخصة السفر ثلاثة ايام ولياليها قال
ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي ان طريق هذا النص من المقادير التوقيف او الاتفاق
وقد حصل الاتفاق في الثلث ولم يرد توقيف فيما دونها ولا اتفاق فلم يثبت فان قيل روي عن
ابن عباس رض ان النبي عم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قلنا
هذا خبر رواه عبد الوهاب بن مجاهد عن ابيه قال الدارقطني عبد الوهاب ليس بالقوي وقال غيره كان
عبد الوهاب يروي عن ابيه ولم يره ويجيب في كل ما يسأل عنه وانه لم يحفظ وكان سفيان يرميه
بالكذب وقال يحيى بن معين ليس بشيء وقال احمد بن حنبل هو ضعيف جدا ومنها انه لم يرد ثلاثة
ايام ولياليها المشي ليلا ونهارا ولكن جعل النهار للمشي والليل للاستراحة وبه صرح في شرح الطحاوي
ومنها اعتبرنا السير الابل ومشي الاقدام وهذا لانه اوسط انواع السير وخير الامور اوساطها فان
سير الفرس والبريد سريع جدا وسير العجلة بطيء جدا وسير الابل متوسط وكذا سير الاقدام ويعني
به سير القافلة قوله عم الرخصة الجنس ومن ضرورة عموم التقدير بيانه انه لا بد
في قوله عم يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليها للجنس لعموم العهد فيعم رخصة المسح ثلاثة ايام ولياليها جميع
المسافرين ومن ضرورة عموم الرخصة جنس المسافر ان يلزم عموم تقدير مدة السفر حتى يثبت هذه المدة
في حق كل مسافر فلا يكون اليوم والليلة مدة يترخص فيها المسافر والا يلزم الكذب في خبر الرسول عم وهو
لا يجوز لعدم ارادة معنى الجنس فافهم ولا يقال عموم التقدير في المدة انما يلزم من
عموم الرخصة جنس المسافر واذا كان قوله ثلاثة ايام ظرفا لقوله يمسح لا للمسافر لانا نقول لو كان
كذلك جاز في قوله يوما وليلة ان يتبع ظرفا للمقيم لقوله يمسح لان القرينتين على نسق واحد في تفسير المعنى
لانه يكون معناه المقيم يوما وليلة يمسح وغيره لا كما اذا قام شهرا او سنة مثلا فاذا كان
كذلك قلنا الظرف للفعل للفاعل في الوجهين قوله وقد قال ابو يوسف رحمه الله بيومين واكثر
من اليوم الثالث وهذا بناء على ان قصده في اليوم الثالث بعد الزوال وهذه رواية الحسن عنه ورواية المعلى عن ابي
يوسف وقد مرت وجه هذه الرواية ان الانسان لا يسير في ثلاثة ايام فيعجل السير فيبلغ
قبل الوقت بساعة ولا يعتد بذلك قوله وكفى بالسنة حجة عليهم والباء زائدة اي
كفى السنة حجة عليهم اي على ابي يوسف والشافعي قوله وهو قريب من الاول اي التقدير بالمراحل
قريب من التقدير بثلاثة ايام لان المعتاد من السير في كل يوم مرحلة في الشتاء الا ان ايامها قصيرة قوله
ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح وهذا احتراز عما ذكر في شرح الطحاوي وبعض مشايخنا

اذا كان مقصده خمسة عشر فرسخا فانه يكون مسافرا وجعلوا لكل يوم خمسة فراسخ قوله ولا يعتبر السير
في الماء معناه لا يعتبر به السير في البر والضمير في به راجع الى السير في الماء يعني لا يعتبر سير البر بسير الماء بيانه
فيمن اذا قصد الى موضع له طريقان احدهما في البر والاخر في البحر ومن طريق البر مسيرة ثلاثة ايام ومن
طريق البحر اقل من ذلك فلو سلك طريق البر يترخص برخصة المسافرين ولو سلك طريق البحر لا يترخص
ولا يعتبر احدهما بالاخر وسير البحر يعتبر فيه ان يكون الريح مستوية لا ساكنة ولا شديدة وهذا كما اذا كان
له طريقان احدهما في الجبل والاخر في السهل واحدهما مسيرة ثلاثة ايام والاخر اقرب من ذلك لا يعتبر
احدهما بالاخر فان سلك الطريق الذي هو مسيرة ثلاثة ايام ترخص والا فلا قوله وفرض المسافر
في الرباعية ركعتان قيد الفرض احترازا عن السنن اذ لا تتنصف فيها وقيد الرباعية احترازا عن الفجر والمغرب
والوتر فانها لا تتنصف اعلم ان القصر في الصلوة هل هو عزيمة او رخصة فيه اختلاف المشايخ
فبعض مشايخنا على انه رخصة وقال صاحب التحفة هو عزيمة والاكمال مكروه وقال الشافعي رح انه مخير بين القصر
والاتمام لكن الاتمام افضل لنا ما روى ابو داود في السنن باسناده الى عائشة رض انها قالت
فرضت الصلوة ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفي الصحيح البخاري
باسناده الى يحيى بن ابي اسحق قال سمعت انسا يقول خرجنا مع النبي عم من المدينة الى مكة فكان يصلي ركعتين ركعتين
حتى رجعنا الى المدينة وعن عمر رض انه قال صلوة الجمعة ركعتان وصلوة الفجر ركعتان وصلوة المسافر
ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وفي شرح الاثار للطحاوي باسناده الى يعلى بن منية قال قلت لعمر
بن الخطاب رض انما قال الله عز وجل فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
وقد امن الناس فقال اني عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله عم قال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وذكر الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي رح عن عمران بن حصين رض قال ما رايت النبي عم يصلي في السفر
الا ركعتين وصلى ركعتين بمكة ثم قال اتموا فانا قوم سفر وفي الصحيح البخاري انه صلى عثمان بن عفان رض بمنى
اربع ركعات فقيل ذلك لعبد الله بن مسعود رض فاسترجع ثم قال صليت مع رسول الله عم بمنى ركعتين وصليت
مع ابي بكر الصديق رض بمنى ركعتين وصليت مع عمر بن الخطاب رض بمنى ركعتين فليت حظي من اربع ركعات
ركعتان متقبلتان قال ابو بكر الرازي اعتذر عثمان على اتمامه بانه تاهل بمكة وعن الزهري انما اتم
عثمان لانه اجمع الاقامة وهذا كله يدل على ان فرض المسافر ركعتان وهذا لان فرض الصلوة في
الكتاب مجمل وفعل النبي عم ورد على وجه البيان والمعقول في المسألة ان هذه رخصة اسقاط فلا يكون
فرضه اربعا ونعني بها ان يسقط لا الى بدل الا ترى انه اذا لم يصل الشفع الثاني لا يقضيه ولا يكون اثما
على تركه كالنفل بخلاف رخصة الصوم فانها رخصة ترفيه ونعني بها سقوط وجوب الاداء في الحال على
وجه يترتب عليها القضاء ولهذا اذا لم يصم في السفر يقضي في الحضر فان قلت روي عن عائشة رض قالت قصر
رسول الله عم في السفر واتم فهذا يدل على التخيير قلت معناه قصر في الفعل واتم في الحكم ولا نقول
كانت عائشة تتم وقد روي عن عائشة رض انها قالت المسافر بالخيار ان شاء اتم وان شاء قصر لانا نقول
انها سئلت عن ذلك فقالت انا ام المؤمنين حيث حللت فهو داري وهي في قولها ان شاء اتم اي يدخل
في صلوة المقيم فيتم فان قلت قوله عم فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة يدل على التخيير

بفتح الثاء المهاجرين وامه منية بنت الحارث بن جابر من بني مازن وهي منية عتبة بن غزوان وكان اسم ابيه امية بن ابي عبيدة من بني زيد بن حنظلة وجاء يعلى بابيه الى النبي عم فقال يا رسول الله بايعه على الهجرة فقال لا هجرة بعد الفتح كذا ذكره القتبي في كتاب المعارف

قلت لا نم بل فيه جواز القصر ولا يدل على نفي الوجوب الا يرى الى قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما لم ينف وجوب السعي بينهما وايضا القصر المذكور في الاية معقود بشرط الخوف وقصر السفر غير معقود بشرط الخوف بالاتفاق اذ الخائف وغيره سواء في قصر السفر او نقول ليس المراد منه قصر اعداد الركعات عندنا وهو على احد وجهين اما اباحة الصلوة بالايماء في حال الخوف فيكون قصرا لاوصاف الصلوة او اباحة الاختلاف والمشي في صلوة الخوف لان مثله في غيرها يفسد الصلوة فيتم ه قصرا واباح الصلوة معه
قوله وهذا آية النافلة اي عدم القضاء وعدم الماثم علامة النافلة قوله وان صلى اربعا الخ المسافر اذا صلى اربعا فلا يخ اما ان ياتي بالقعدة الاولى او لا فان اتى بها تجزيه الشفع الاول عن فرضه والثاني نفل لما ان فرض المسافر ركعتان وقد تم فرضه بالقعود عقيب الشفع الاول وبناء النفل على تحريمة الفرض يجوز فصح الا انه كره لترك التسليم فان لم يات بالقعدة الاولى تفسد فرضه لاختلاط النافلة به قبل اكماله لانه ترك القعدة عقيب الركعتين وهي فرض في صلوة المسافر لانه هي الاخيرة في حقه فيفسد الصلوة كما في صلوة الفجر اذا صلوها اربعا فان قعد القعدة الاولى تجزيه صلوته والا فلا ثم اعلم ان المسافر اذا افتتح الظهر وهو ينوي ان يصليها اربعا ثم بدا له فصلى ركعتين يجوز صلوته كالمقيم اذا نوى ان يصلي الفجر اربعا ثم صلى ركعتين حيث لا يصير الفجر بنيته اربعا فكذا المسافر اذا نوى اربعا وبه صرح في مبسوط خواهر زاده وقد ظن بعض المخطئين ان المسافر اذا افتتح الظهر وهو ينوي اربعا لا يخرج عن عهدة الفرض وان قعد عقيب الركعتين وان الظن لا يغني عن الحق شيئا قوله واذا فارق المسافر بيوت المصر صلى ركعتين اعلم ان المسافر متى يقصر قال محمد رح في الاصل ولا يصلي المسافر ركعتين حتى يخلف المصر وعن الحسن بن ابي حنيفة رح من خرج من الكوفة يريد سفرا فاذا جاوز الفرات وهو يريد بغداد قصر وان كان يريد مكة فحتى يجاوز الابيات وان كان في سفينة فحتى يركبها الا ان يكون في وسط المصر فيعتبر ان يجاوز البيوت والاصل في ذلك ما روي عن علي رض انه خرج يريد الكوفة فصلى بالناس اربعا وقال لولا الخص الذي بين يدي لصليت ركعتين وفي السنن عن انس بن مالك رض قال صليت مع رسول الله عم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين ولان بقاع المصر موضع الاقامة فلا يقصر حتى يجاوزها فصار كداره ولانه لو صار الى هذا الموضع من مصره من السفر يثبت له حكم الاقامة فلا يثبت له حكم السفر ما لم يجاوزه فلا يقصر وهذا لان الاقامة ضد السفر والشيء اذا كان متعلقا بشيء يكون ضده متعلقا بضد ذلك الشيء وحكم الاقامة وهو الاتمام لما تعلق بهذا الموضع تعلق حكم السفر وهو القصر بالمجاوزة عن ذلك والخص بيت من قصب قوله ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الاقامة في بلدة او قرية خمسة عشر يوما هذا في ما اذا سار ثلاثة ايام ثم نوى الاقامة اما اذا نوى الاقامة قبل ان سار ثلاثة ايام وعزم الرجوع الى وطنه فانه يكون مقيما وان كان في المفازة وبه صرح في شرح الطحاوي للاسبيجابي والتقدير بخمسة عشر يوما مذهبنا وهو قول سعيد بن المسيب وابن جبير كذا ذكر الشيخ ابو الحسن القدوري رح وعند مالك والشافعي رح وعن الليث رح اذا اقام اربعا اتم الصلوة لنا ما روي عن ابن عباس رض انه قال اذا نويت

اقامة خمسة عشر يوما اتم الصلوة وروي مثله عن ابن عمر وعن سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب كذا ذكر محمد بن الحسن في موطاه ولان مدة الاقامة مدة موجبة للصلوة والصوم فاشبهت مدة الظهر فقدرت مدة الاقامة بمدته ولا يقال روي عن عثمان رض انه قال من اقام اربعا اتم لانا نقول قد روي عن عثمان خلاف ذلك فلا يصح الاحتجاج به قوله لان السفر يجامعه اللبث يعني ان المسافر قد يلبث في بعض المواضع لمصلحة له كانتظار الرفقة او شراء السلعة فلا يعتبر ذلك فلا بد من ان يقدر اللبث بمدة فقدرنا بمدة الطهر لان كلا من مدة الاقامة ومدة الطهر موجبة قوله ولانه في مثله كالخبر يعني اثر الصحابة في مثل ما ذكرنا وهو ان يكون الشيء محتاجا فيه الى السماع كالخبر يعني عن رسول الله عم لانه لا مدخل للراي فيه فالظاهر ان الصحابي رواه عن رسول الله عم والخبر موجب فكذا ما هو في معناه كذلك قوله وهو الظاهر احتراز عما روي عن ابي يوسف رح انه قال في الاعراب اذا نزلوا بخيمتهم في موضع ينوون الاقامة خمسة عشر يوما صاروا مقيمين وانما لا يجوز نية الاقامة في المفازة لان حاله يبطل عزيمته قوله ولو دخل مصرا على عزم ان يخرج غدا او بعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقي على ذلك سنين قصر وهذا مذهبنا وعندنا ان فعل ذلك اذا اقام سبعة عشر يوما اتم وان لم ينو الاقامة وعنه اذا اقام اكثر من اربعة ايام اتم لنا ما روي في السنن مسندا الى عمران بن حصين رض قال غزوت مع رسول الله عم وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلي الا ركعتين ثم يقول يا اهل البلد صلوا اربعا فانا سفر ويحمل العلة ههنا على نية السفر وفي السنن ايضا مسندا الى جابر بن عبد الله قال اقام رسول الله عم بتبوك عشرين يوما يقصر الصلوة وفيه ايضا عن ابن عباس رض ان رسول الله عم اقام سبعة عشرة بمكة يقصر الصلوة وفيه ايضا عن يحيى بن ابي اسحق عن انس بن مالك رض قال خرجنا مع رسول الله عم من المدينة الى مكة فكان يصلي ركعتين حتى رجعنا الى المدينة فقلنا هل اقمتم بها شيئا قال اقمنا عشرا وعن ابن عمر رض انه باذربيجان ستة اشهر يصلي ركعتين وعن انس رض انه اقام بنيسابور سنة او سنتين يصلي بالناس ركعتين وعن انس ان اصحاب رسول الله عم اقاموا بالسوس تسعة اشهر يقصرون الصلوة وعن علقمة رض انه اقام بخوارزم سنتين يصلي ركعتين وعن سعد بن ابي وقاص انه اقام بمكان شهرين يقصر الصلوة ولان هذا الشخص منفرد بنفسه في غير وطن فما لم يقطع سفره بنية الاقامة لا يتم قوله الا بدليل قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة وقد شرط الضرب في الارض وهذا ليس بضارب فيها فيتم الا انا نقول المراد منه قصر الصفات لا قصر الركعات بدليل قران شرط الخوف والاية في قصر الصفات لا الاعداد قوله واذا دخل العسكر ارض الحرب الخ امير الجيش والامام اذا نوى اقامة خمسة عشر يوما في ارض الحرب لا يصح ويقصرون الصلوة وعن ابي يوسف رح انهم يتمون وعنه ان غلبوا على بعض البيوت يتمون والا فلا وهو معنى قول صاحب الهداية وعند ابي يوسف يصح اذا كانوا في بيوت المدر وعند زفر يصح اذا كانوا يامنون على انفسهم بان يكون الشوكة للعسكر وجه قول ابي يوسف رح انهم اذا غلبوا على بعض البيوت فالظاهر الغلبة فيصح نية الاقامة بخلاف ما اذا كانوا في الخيام والفساطيط لان الظاهر عدم الغلبة فلا يصح نيتهم ووجه الظاهر ان حالهم مبطل عزيمتهم لانهم انما اقاموا للغرض فاذا حصل ذلك انزعجوا فلم تصادف النية محلها ولان دار الحرب ليست بموضع اقامة للمسلمين لمكان الحراب فلم يصح نيتهم كما في المفازة ولان الاقامة اذا لم يكن اختيارا لا يتعلق بنيتها حكم لانهم بين قرار وفرار لانهم ان غلبوا اقاموا وان انهزموا

انزعجوا

نزلوا

فيردوا كالعبد لا يثبت بنيته اقامة اذا كان مع مولاه وكذا الخلاف فيما اذا حاصروا اهل البغي في غير مصر وهم
الذين خرجوا على السلطان قوله وعند زفر يصح في الوجهين اي فيما اذا دخل العسكر ارض
الحرب فنووا الاقامة وفيما اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر قوله ونية الاقامة
من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية قيل لا يصح واراد بهم الاعراب والترك والكرد الذين يسكنون في
المفازة وعن ابي يوسف رح انها تصح لان موضع مقامهم المفازة وكذا لان اقامتهم اصل وانتقالهم
الى مرعى اخر عارض فلا يبطل الاصل بالعارض والكلاء العشب والاخبية جمع الخباء وهو بيت من
وبر او صوف قوله واذا اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا قال الشيخ ابو الحسن
القدوري رح قال مالك ان ادرك معه ركعة اتمها وان ادرك اقل من ذلك صلى ركعتين ومن الناس
من قال لا يلزمه الاتمام في جميع الاحوال وانما يتمها اربعا اذا لم يفسد الامام صلوته فانه اذا افسدها
فصلى المسافر ان يصلي ركعتين عندنا خلافا للشافعي رح لان اصل فرضه ركعتان وانما وجبت الزيادة
بالمتابعة فلما افسد الامام صلوته زالت المتابعة وانما قلنا انه يتم اربعا لان المقتدي تابع لامامه
ولهذا ينفذ تصرف الامام عليه في السهو وغيره ولهذا يترك رايه لراي الامام في تكبيرات العيد فلما
كان تبعا للامام وجبت عليه الاربع كالعبد لما ثبتت اقامته تبعا لاقامة مولاه بخلاف ما اذا خرج
الوقت ثم اقتدى بالمقيم حيث لا يجوز لانه لا يتغير فرضه من قصر الى اكمال لعدم اتصال المغير
وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت كما في نية الاقامة بعد خروج الوقت فاذا لم يتغير فرضه
لم يجز اقتداؤه لانه لو جاز لا يخلو اما ان يقتدي في الشفع الاول او في الشفع الاخير ففي الاول
يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة لان القعدة الاولى فرض في حق المسافر نفل في
حق المقيم وفي الثاني يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القراءة لان القراءة فرض في حق
المقتدي دون الامام واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رح بخلاف ما اذا
اقتدى المقيم بالمسافر حيث يجوز في الوقت وبعده لان فرضه لا يتغير في الحالين الا ترى ان النبي عم
صلى بمكة صلوة المسافرين ثم قال يا اهل البلد صلوا اربعا فانا قوم سفر فلما بقي فرضه اربعا بدليل
شرعي كانت القعدة الاولى في حقه نفلا وفي حق الامام فرضا فكان اقتداء المتنفل بالمفترض
وذلك جائز عندنا خلافا لمالك رح وهي معروفة والمعنى لفرق مالك بين الركعة وما دونها لان
مشاركة الامام لما اوجبت الاكمال صار ادراك اول الصلوة واخرها سواء كنية الاقامة فان قلت
ما الفرق بين ما اذا اقتدى متطوعا بالامام الذي يصلي الظهر ثم افسد الامام صلوته حيث
يجب على المقتدي قضاء اربع ركعات وبين ما اذا اقتدى المسافر بالمقيم في الظهر ثم افسد المقيم
صلوته حيث لا يلزم على المسافر الا ركعتان قلت هو ما ذكره شيخ الاسلام خواهرزاده
في مبسوطه من ان الاقتداء كالنذر من حيث الالتزام حيث التزم ما التزم امامه ولو نذر المسافر
ان يصلي الظهر اربع ركعات فذهب الوقت لا يقضي الا ركعتين ولو نذر ان يصلي التطوع
اربع ركعات لزمه الاربع لان النذر بالتطوع ملزم وبالفرض ليس بملزم قوله
وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم ثم اتم المقيمون صلوتهم وهذا فيما سوى المغرب والوتر لان
المسافر لا يسلم فيهما على راس ركعتين لما روي ان النبي عم في السفر كان يصلي المغرب ثلثا

حيث يكون بالخيار بين الركعتين والاربع عنده

ثلثا فيسلم وانما يتم المقيمون صلوتهم اذا سلم المسافر لما روي في حديث عمران بن حصين رض ان النبي عم
كان يصلي بمكة ركعتين ثم يقول يا اهل البلد صلوا اربعا فانا سفر ولان المقيم لا يتغير فرضه الى قصر بدخوله
في صلوة المسافر لانه لو نوى السفر وعزم عليه كانت اقامته مانعة له ان يدخل في حكم المسافر فكذا بدخوله
في صلوة المسافر وليس كالمسافر يدخل في صلوة المقيم لانه لو نوى الاقامة في هذه الحالة يكون مقيما
فكذلك اذا دخل في صلوة المقيم وحكي ان ابا يوسف رح حج مع الرشيد فصلى الرشيد بمكة ركعتين فلما سلم قام
ابو يوسف فقال اتموا يا اهل مكة فانا قوم سفر فقال له رجل من اهل مكة نحن اعلم بهذا منك وانتم فقال
ابو يوسف رح لو كنت فقيها ما تكلمت في الصلوة قوله الا انه لا يقرأ في الاصح لانه مقتد تحريمة
لا فعلا بيانه ان المقيم المقتدي بالمسافر كالمسبوق لانه مقتد تحريمة لا فعلا لان الشفع الثاني
ليس على الامام وكذلك المسبوق مقتد تحريمة لا فعلا لان اول الصلوة فاتت عنه الا ان المقيم المقتدي لا ياتي
بالقراءة في باقي الصلوة لان فرض الصلوة صار مؤدى بخلاف المسبوق الذي ادرك الشفع الثاني
حيث ياتي بالقراءة لانه ادرك قراءة نافلة وانما قال فيتركها احتياطا لانه بالنظر الى كونه مقتديا
لا ياتي بالقراءة لانها حرام وبالنظر الى كونه منفردا ياتي بها فيتركها احتياطا لان المحرم والمبيح
اذا اجتمعا فالغلبة للمحرم اما المسبوق فانه لما تأدى فرضه صار جعله منفردا اولى من جعله
مقتديا فياتي بالقراءة قوله لانه عم قال حين صلى باهل مكة وهو مسافر روى صاحب السنن
باسناده الى عمران بن حصين قال غزوت مع رسول الله عم وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلي
الا ركعتين يقول يا اهل البلد صلوا اربعا فانا سفر قوله واذا دخل المسافر مصره اتم
الصلوة وان لم ينو المقام فيه لانه متعين للاقامة وهذا لان النبي عم كان يسافر فيقصر فاذا عاد الى
المدينة كان يتم من غير عزم جديد ولان المرخص للقصر هو السفر وقد زال بدخول الوطن فزال حكمه
ثم لا يختلف الجواب بين ما اذا دخل مصره مختارا او لقضاء حاجة حدثت مع نية الخروج او بدا له
ان يترك السفر لان مصره متعين للاقامة فلا يحتاج فيه الى النية وبه صرح صاحب التحفة قوله
ومن كان له وطن فانتقل عنه واستوطن غيره ثم سافر ودخل وطنه الاول قصر اعلم ان الاوطان ثلثة
وطن اصلي ويسمى وطن القرار وهو ما يكون بالتوطن بالاهل او بالمولد والثاني وطن الاقامة ويسمى
الوطن الحادث والوطن المستعار ايضا وهو ان ينوي المسافر الاقامة في بلدة خمسة عشر يوما
فصاعدا والثالث وطن السكنى وهو ان ينوي المسافر الاقامة ببلدة اقل من خمسة عشر يوما والوطن
الاصلي يبطل بمثله ولا يبطل بالسفر ولا بوطن الاقامة ولا بوطن السكنى لان الشيء انما ينتقض بما هو مثله
او بما هو اقوى منه لا بما هو دونه ووطن الاقامة يبطل بالاصلي لانه اقوى منه وبالسفر لانه ضده وبالاقامة
وبوطن الاقامة لانه مثله بل الثاني اقوى من الاول لان الاول بفعل الثاني انتقض حقيقة وانما بقي حكمه وهو
انه يصير مقيما متى عاد اليه قبل ان يصير مسافرا والثاني ثابت حقيقة وحكما فكان فوق الاول فرفع الاول
ولا يبطل وطن الاقامة بوطن السكنى لانه دونه واما وطن السكنى فيبطل بهذه الاشياء كلها لضعفه
نظير الوطن الاصلي رجل وطنه بالكوفة ترك وطنه وخرج الى مكة واستوطنها ثم بدا له ان ينتقل منها الى
ان يتوطن خراسان فخرج منها ومر بالكوفة يصلي بها ركعتين لان وطنه بالكوفة انتقض باستيطانه

بمكة واتخاذها دارا فلو انه لم يتوطن بمكة ثم بدا له ان يرجع ويتخذ خراسان دارا فمر بالكوفة يصلي بها اربعا
لان الوطن الاصلي لا يبطل بالوطن الحادث وفي الاول كان وطنا مثل الوطن الاصلي لذلك ابطل وطنه بالكوفة
ولو ان هذا الكوفي باع داره ونقل عياله وخرج يريد ان يتوطن مكة فلما انتهى الى الثعلبية بدا له ان
لا يتوطن مكة ويتوطن خراسان فمر بالكوفة صلى بها اربعا ونظير الوطن الحادث وهو وطن الاقامة
خراساني عزم الكوفة فاقام بها واتم الصلوة ثم خرج الى الحيرة فوطن نفسه على اقامة خمسة عشر يوما
فاقام بالحيرة اياما على تلك النية ثم خرج منها يريد خراسان ومر بالكوفة فانه يقصر الصلوة لانه انتقض وطنه
الحادث بالكوفة بوطنه الحادث بالحيرة فان لم ينو المقام بالحيرة خمسة عشر يوما الا انه كان بها يتم الصلوة
ثم خرج الى خراسان فمر بالكوفة فانه يتم الصلوة لان وطن الاقامة لا يبطل بوطن السكنى فان نوى
ان يقيم بالكوفة خمسة عشر يوما ثم خرج يريد مكة فلما بلغ القادسية ذكر حاجة له بالكوفة فرجع الى الكوفة
فانه يقصر الصلوة بالكوفة لانه انتقض وطنه الحادث بالكوفة بوروده الى مكة سفرا تاما ولا بذكر خروجه
الى الحيرة لان بين الحيرة والكوفة لا يوجد مدة سفر تام فان اتخذ بلدة اخرى دارا فانه يقصر الصلوة
بالكوفة لان الوطن الحادث يبطل بالوطن الاصلي ونظير ابو وطن السكنى رجل خرج من النيل وهي سواد
الكوفة وبينها اقل من مسيرة ثلاثة ايام وترك بالكوفة ثقله ثم خرج من الكوفة الى القادسية يطلب غريمه
ثم خرج من القادسية يريد الشام ويريد ان يمر بالكوفة فانه يصلي بالكوفة ركعتين لان وطن سكناه بالقادسية
ابطل وطن سكناه بالكوفة بترك متاعه فيها فان نوى بالقادسية ان يقيم بها خمسة عشر يوما بطل سكناه
بالكوفة لان وطن السكنى يبطل بوطن الاقامة وكذلك اذا انتقل الى القادسية باهله ومتاعه يصلي
بالكوفة ركعتين لان وطن السكنى يبطل بالوطن الاصلي قوله لانه لم يبق وطنا له قال الشيخ ابو
نصر البغدادي رح هذا انما يكون اذا انتقل باهله عن الاول فاما اذا استحدث وطنا واهلا في بلد اخر واهله
في البلد الاول فكل واحد منهما وطن اصلي لا يبطل احدهما بالاخر قوله عد نفسه بمكة من المتوطنين
ولهذا كان يقول يا اهل البلد صلوا اربعا فانا سفر قوله وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلي
يبطل بمثله هذا اشارة الى ما ذكر من قصر الاخر وطنه الاول وبعد ما توطن غيره اي قصره لاجل
ان الوطن الاصلي يبطل بمثله ويجوز ان يكون اشارة الى معلول قوله لم يبق وطنا له اي عدم بقاء
الوطن الاول وطنا له لاجل ان الوطن الاصلي يبطل بمثله قوله وان نوى المسافر ان يقيم بمكة
ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة وهذا لانه لم ينو الاقامة في كل واحد منهما خمسة عشر وان نوى اقامتين
ذكر وبه لا يصير مقيما ولا يعتبر نية الاقامة خمسة عشر يوما في موضعين لا يجمعهما مصر واحد او قرية واحدة
لانه يلزم اعتبارها في ثلثة امصار او اربعة امصار الى خمسة عشر فيؤدي الى ان يكون الشخص مقيما
بنفس النزول وذلك فاسد لان السفر لا يخلو عن ذلك القدر الا اذا نوى البيتوتة باحدهما فحينئذ يكون مقيما
بدخوله فيه وانما لم يجعل منى بمنزلة محلة من مكة لما روي عن عبد الله بن عمر رض انه كان يتم الصلوة
بمكة واذا خرج الى منى قصر فعلم ان منى بمنزلة قرية من قرى مكة قوله ومن فاتته صلوة في
السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا لان القضاء بحسب
الاداء اعلم ان المسافر اذا خرج وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنه اداء ركعتين فانه يقصر

بلا خلاف بين اصحابنا واذا خرج وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنه اداء ركعة او مقدار التحريمة فانه
يقصر عندنا خلافا لزفر قال بعض اصحابنا الشافعي رح اذا مضى من الوقت مقدار ما يتمكن من اداء الاربع
فانه يجب عليه الاتمام واذا مضى من الوقت ما لا يسع الاربع ركعات فانه يقصر وهذا بناء على ان الصلوة
تجب في اول الوقت عندهم وعندنا السبب هو الجزء القائم من الوقت وقد مر تحقيق الكلام فيه في فصل
الاوقات التي يكره فيها الصلوة لنا انها صلوة يجوز تاخيرها عن هذا الوقت اعني اول الوقت
من غير عذر فلم يكن فيه واجبة كالعصر في وقت الظهر يوم عرفة فاذا ثبت ان الوجوب متقرر باخر
الوقت وقد حصل وهو مسافر فيه كان عليه ان يأتي بفرض السفر اداء وقضاء لان القضاء يحكي الفائت
وكذلك اذا اقام وقد بقي من الوقت مقدار التحريمة يجب عليه الاربع لانه كان مقيما وقت الوجوب فكان
عليه فرض الاقامة اداء وقضاء وهذا معنى قوله والمعتبر في ذلك اخر الوقت وهو الذي يسع فيه التحريمة
ثم صلوة الحضر تقضى في السفر اربعا بلا خلاف وصلوة السفر تقضى في الحضر ركعتين عندنا وقال الشافعي رح
يقضيها اربعا وهذا بناء على ان فرض المسافر ركعتان عندنا فاذا صلى اربعا كانت الاخريان نافلة وعند
الشافعي رح فرض المسافر اربع ما لم ينو القصر وقت الشروع فاذا كان من مذهبنا ان فرض ركعتان وقد
استقر دينا في ذمته بمضي الوقت فلا يجب عليه الا ركعتان كما لو فاتته صلوة الفجر وقد تبين ان فرض المسافر
ركعتان مشبعا في اول الباب فان قلت ما فرق بين هذه المسئلة حيث يعتبر حال الاداء
دون القضاء فان كان المكلف مسافرا حال تقرر الوجوب يقضيها ركعتين وان كان مقيما يقضيها
اربعا وبين ما اذا فاتته صلوة في المرض حيث يقضيها في الصحة قائما بركوع وسجود وكذلك اذا فاتته
صلوة في الصحة يقضيها في المرض بالايماء فيعتبر حال القضاء دون الاداء قلت الفرق بينهما
ان المرض لا تاثير له في اصل الصلوة بل له اثر في الوصف حتى يتبع الاداء بحسب القدرة ثم المريض اذا
كلف بقضاء صلوة الصحة كما يصليها الاصحاء يلزم تكليف ما ليس في الوسع وذلك لا يجوز بالنص والصحيح
اذا صلى صلوة المرض مثل ما يصليها المرضى يلزم ترك الفرائض بلا عذر وهو قوله تعالى وقوموا لله وقوله
واركعوا واسجدوا وهو لا يجوز ايضا بخلاف السفر فان له اثر في اصل الصلوة حيث يتغير الحكم من الاكمال
الى القصر فلما تحقق القصر في اخر الجزء وصار ذلك دينا لم يتغير بعد ذلك ولهذا لا يجوز اقتداء المسافر
بالمقيم في القضاء وكذلك اذا فاتت صلوة الاقامة يقضيها في السفر اربعا لان الوجوب لما تقرر باخر
الوقت وصار دينا لم يتغير بعد ذلك قوله والمعتبر في ذلك اخر الوقت لانه المعتبر في السببية
عند عدم الاداء فان قلت قد قالوا في اصول الفقه ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا
خلا الوقت لا الى اخره فكيف قال صاحب الهداية المعتبر في السببية اخر الوقت عند عدم
الاداء قلت الذي قاله صاحب الهداية هو الصواب لان الوجوب يضاف الى الجزء
الذي يتصل به الاداء اذا وجد الاداء فاذا لم يوجد الاداء ينتقل السببية من الجزء الى اخر الاجزاء
فيكون الاخر معتبرا في السببية حيث يتقرر عليه الوجوب لانه لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية
اليه بدليل وجوب الصلوة على من اسلم في اخر الجزء او بلغ فيه او طهرت عن الحيض فيه وانما لم
يجز قضاء العصر الامسي اذا اسلم في ذلك الجزء اذا قضاها في الجزء الاخير من هذا اليوم لان

فساد الصلوة باعتبار اتصال الصلوة بذلك الوقت فاذا لم يؤد فيه وجبت كاملة خالية عن الفساد
فلم يجز قضاؤها في الوقت الناقص وسيجي تمام الكلام في شرح اصول فخر الاسلام قوله والعاصي
والمطيع في سفره في الرخصة سواء وفي بعض النسخ في سفرهما والعاصي هو الذي يخرج لقطع الطريق او للاباق
والمطيع هو الذي يخرج للحج او الجهاد اعلم ان مطلق السفر يفيد الرخصة من القصر والافطار
والتمكن مدة المسح وتناول الميتة عند المخمصة سواء كان السفر سفر طاعة كالحج والجهاد او سفر
اباحة كالخروج الى التجارة او سفر معصية كقطع الطريق والاباق وقال الشافعي رح اذا انشا السفر
للمعصية لم يترخص وان طراء العصيان في حال السفر ففيه وجهان لنا ان النصوص المقتضية
للقصر والافطار وغير ذلك من الرخص مطلقة لا تفصل بين سفر وسفر فيثبت الحكم في العاصي والمطيع
سواء لا يقال الرخصة للتخفيف والمعصية سبب التغليظ فلا يتعلق بالمعصية لانا نقول لما
كان حالة جاز الترخص فيها للمطيع جاز للعاصي ايضا الا ترى ان المريض المطيع يجوز له الافطار
فكذلك المريض العاصي ولان المقيم العاصي يجوز له الترخص بمسح يوم وليلة فكذلك المسافر العاصي
ولان العصيان ليس في ذات السفر لانه في نفسه مباح وانما العصيان فيما جاوره بان خرج عاقا للوالدين
او خرج على الامام او ما يحصل بعد السفر بان خرج للحج او الجهاد ثم قطع الطريق والقبيح المجاور
لا يعدم المشروعية كالصلوة في ارض مغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا للرخصة

باب صلوة الجمعة

قيل وجه المناسبة بين البابين
ان صلوة السفر تنتصف بواسطة السفر وصلوة الجمعة تنتصف بواسطة الخطبة قوله
لا يصح الجمعة الا في مصر جامع او في مصلى المصر اعلم ان الجمعة لها شروط زايدة على شروط ساير
الصلوات منها ستة في ذات المصلي الذكورة والحرية والاقامة والصحة وسلامة العينين حتى
لا تجب الجمعة على النسوان والعبيد والمسافرين والمرضى والزمنى والعميان ومنها ستة خارج ذات
المصلي المصر الجامع والسلطان والخطبة والوقت والجماعة والسادس الشهرة ذكرها محمد رح
في نوادر الصلوة حتى ان امير الموضع جمع جنوده في الحصن واغلق الباب وصلى بهم الجمعة فانه لا
يجزيهم واثبتت هذه الشرايط من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع لانه قال نودي وانه تشهير وقال من يوم الجمعة
وفهم منه الوقت مطلقا وقيد بوقت الظهر بفعل النبي عم فيه او قيد باشارة قوله وذروا البيع
لانه انما يحرم البيوع وتلتهب سوق التجارة وقت الظهر لانصباب القرى وهبوط الناس من
كل اوب في مجمعهم وقال الى ذكر الله وفهم منه الخطبة لانه لا ذكر هناك يجب السعي اليه بعد الاذان
الا الخطبة ونفهم منه السلطان ايضا لانه لا بد ان يكون الذاكر ممن له ولاية الاقامة وشرط الجماعة
فهم من قوله الى ذكر الله وقوله فاسعوا لان الذكر يدل على الذاكر وهو الامام وقوله فاسعوا
جمع يدل على سعي ثلثة سوى الامام وقال وذروا البيع وفيه اشارة الى شرط المصر اذ البيع الذي
يحتاج الى المنع يكون في الامصار التي هي مصب النواحي ومهبط القرى وقوله فاسعوا الى ذكر الله
يدل على ساير الشروط لانه لا يقدر المرضى والزمنى والعميان على السعي والطاعة بحسب الطاقة والنسوان

للجمعة شروط اثنا عشر ستة في ذات المصلي وستة خارج ذات المصلي

عندهم

والنسوان امرن بالقرار بقوله وقرن في بيوتكن فلا يكن مامورات بالسعي وكذا شرط الحرية والاقامة لان
العبد مشغول بخدمة المولى والمسافر بنقله والله اعلم قيل المراد بالسعي القصد دون العدو
والسعي التصرف في كل عمل ومنه قوله تعالى فلما بلغ معه السعي وان ليس للانسان الا ما سعى كذا قال صاحب
الكشاف والبيع وان كان مخصوصا بالذكر ليس هو المراد وحده دون غيره من الامور الشاغلة وانما
ذكر البيع لان الكثرة كان يتخلفون عنها لاجل البيع وكان البيع من اعظم منافعهم ومقاصدهم فنص
على البيع وعقل ان ما دونه من الامور الشاغلة عنها اولى بكونه منهيا عنه كقوله ولا تقل لهما اف
وفي المصر الجامع اختلاف ذكر خواهرزاده في مبسوطه روي عن ابي حنيفة رض انه قال المصر الجامع
ما يجتمع فيه مرافق اهله دينا ودنيا وفيه ايضا وقد روي عن ابي يوسف في الاملاء كل موضع فيه
منبر وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر تجب على اهله الجمعة وهكذا روى الحسن
عن ابي حنيفة رح في كتاب صلوته وفيه ايضا وقال سفيان الثوري المصر الجامع ما يعده الناس
مصرا عند ذكر الامصار المطلقة كبخارا وسمرقند وقال الكرخي المصر الجامع ما اقيمت فيه الحدود
ونفذت فيه الاحكام وهو اختيار صاحب الكشاف وعن ابي عبد الله الثلجي انه قال احسن ما سمعت
اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم لم يسعهم فهو مصر جامع وروي عن ابي حنيفة رح هو بلدة
كبيرة فيها سكك واسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمته
وعلمه او علم غيره ويرجع الناس اليه فيما وقعت لهم من الحوادث وهو اختيار صاحب التحفة وقال
ابو يوسف في نوادر ابن شجاع اذا كان في القرية عشرة آلاف فهو مصر ومن اصحابنا من قال المصر ما
يتعيش فيه كل صانع بصناعته قوله ولا يجوز في القرى لقوله عم لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى
الا في مصر جامع وهذا مذهبنا وعند الشافعي رح اذا كان في القرية اربعون رجلا احرارا مقيمين فعليهم
اقامة الجمعة له قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله لانه عام وقوله عم الجمعة على من سمع النداء وروي
عن ابن عباس رض انه قال ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد رسول الله عم بالمدينة
لجمعة جمعت بجواثا قرية من قرى البحرين قال الاثري فهي وقد دخلتها فوجدتها قرية ولنا قوله تعالى
وذروا البيع وهذا انما يكون في الامصار التي لها اسواق واشتغال بالتجارات دون القرى وروى سعيد
بن المسيب عن علي عن النبي عم انه قال لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع لا يقال انه
قول علي رض الا ترى ان ابا عبيد ذكر في كتابه وقال حدثنا جرير عن منصور عن سعيد بن عبيدة عن ابي عبد
الرحمن السلمي عن علي رض لانا نقول شيخ الاسلام خواهرزاده ذكر في مبسوطه وقال ذكره ابو يوسف في الاملاء مسندا
مرفوعا الى النبي عم اما قوله تعالى فاسعوا فليس على عمومه لانه خص منه العبد والمسافر بالاتفاق وما دون
اربعين عنده فيخص المتنازع بما تلونا وما روينا وكذا الحديث مخصوص لانه لا يجب على كل سامع على ان فيه
طعنا من ائمة الحديث قال ابو داود في السنن انه مقصور على ابن عمر ولئن سلمنا انه مرفوع فنقول
معناه من سمع نداء الجمعة وبه نقول ولكن لا جمعة الا في المصر لما بينا واما تسمية جواثا قرية لا يدل
على انها ليست بمصر لان العرب قد تسمي المصر قرية الا ترى الى قوله تعالى من قريتك التي اخرجتك والى
قوله تعالى لتنذر ام القرى وجواثا فعبي رح دخلها فوجدها قرية لا يدل على انها لم تكن بلدة

كثيرة للجواز انها نقضت مما كانت فى قوله اذا اجتمعوا فى اكبر مساجدهم يعنى به اجتماع من تجب عليهم الجمعة لا اجتماع كل من سكن فى المصر قوله والحكم غير مقصور على المصلى بل تجوز فى جميع افنية المصر وانما تجوز الجمعة فى المصلى لانه من توابعه فكان فى حكمه وكذا ساير افنيته لانها بمنزلة المصر فى حوايج اهله قال فى الفتاوى الصغرى تجوز صلوة الجمعة والعيدين فى فناء المصر وهو ان يكون على قدر غلوة متصل بربض المصر كما هو المعتاد فى صلوة العيد لكن اذا اخرج رجل من المصر بنية السفر يصلى فى هذا الموضع صلوة المسافرين وكذا لو انتهى المسافر الى هذا الموضع نقله من اخر باب الجمعة من نوادر شمس الايمة الحلوانى وتفسير فناء المصر ما اعد لحوايج اهل المصر وفناء الدار وفناء كل شئ كذلك قال شمس الايمة الحلوانى رح فى نوادره اختلفوا فى فناء المصر وتقدير الحد فيه فقدره محمد رح ههنا بغلوة وبعضهم بفرسخ وبعضهم بفرسخين وبعضهم بمنتهى حد صوت مؤذنهم اذا اذن كذا فى تتمة الفتاوى وفى شرح الطحاوى عن ابى يوسف رح ان الامام اذا اخرج يوم الجمعة مقدار ميل او ميلين وحضرته الصلوة فصلى جاز وقال بعضهم لا تجوز الجمعة خارج المصر منقطعا عن العمران وقال بعضهم على قول ابى حنيفة وابى يوسف تجوز وقال محمد رح لا تجوز كما اختلفوا فى منى كذا ذكره الاسبيجانى فى شرح الطحاوى رح قوله وتجوز بمنى ان كان الامام امير اهل الحجاز او كان الخليفة مسافرا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد لا جمعة بمنى وفى شرح الطحاوى ان كان الامير امير الحجاز او امير العراق او امير مكة او الخليفة معهم مقيمين كانوا او مسافرين جاز اقامة الجمعة عندهما وان كان امير الموسم ان كان مقيما جاز وان كان مسافرا لم يجز لان المسافر لا جمعة عليه الا تبعا وذكر فخر الاسلام ان امير الموسم ليس له حق اقامة الجمعة انما له سياسة الحاج وقال انه يختلف امير الحاج ليست له ولاية اقامة الجمعة الا اذا ولاه الخليفة او من له ذلك وهو مقيم وجه قول محمد رح ان منى قرية ولا جمعة فى القرية او هو منزل من منازل الحاج فصار كعرفات ولهذا لا يصلون بمنى صلوة العيد ووجه قولهما ان فى منى جامعا وسككا واسواقا وسلطانا وقاضيا فى ايام الموسم يقيم الحدود فيجتمع فيه مصالح الدين والدنيا فيكون كساير الامصار بخلاف عرفات لانها مفازة وانما لا يصلون صلوة العيد يوم النحر بمنى طلبا للتخفيف لان الناس مشغولون بامور المناسك ولان منى من افنية مكة وتوابعها لانها فى الحرم وتوابع الشئ تقوم مقام ذلك الشئ الا ترى ان امير مصر لو خرج من المصر لحاجة مع اهل المصر لحرب او لغيره ذلك مقدار ميل او ميلين جاز له ان يصلى الجمعة هناك فكذا قال ابو يوسف رح فى الامالى كذا قال الفقيه ابو الليث قوله وعدم التعييد للتخفيف جواب عن قول محمد رح حين لا تعيد بها وانما انث الضمير فى قوله لانها وفى قوله بها لتاويل القرية او البلدة او البقعة قوله ولا تجوز اقامتها الا للسلطان او لمن امره السلطان وهذا عندنا حتى اذا اقيمت الجمعة بغير امر امير البلدة او بغير قاض فانه لا تجوز عندنا كذا ذكره خواهر زاده وقال الشافعى رح اذا اجتمع جماعة من الناس صلوا بانفسهم له ما روى ان عليا رض صلى بالناس الجمعة وعثمان رض كان محصورا وكانت الولاية فى يد عثمان ولان هذه صلوة مكتوبة فلا يشترط لاقامتها السلطان كساير الصلوات ولنا ما روى جابر رض ان النبى عم قال فى خطبته واعلموا ان الله كتب عليكم الجمعة فى يومى هذا فى مقامى هذا الى يوم القيمة فمن تركها جحودا بها او استخفافا بحقها فى حيوتى او بعد موتى وله امام عادل

هذا فريضة واجبة الى يوم القيمة فمن تركها جحودا بها او استخفافا بحقها فى حيوتى او بعد موتى وله امام عادل او جاير فلا جمع الله شمله ولا بارك له فى امره الا لا صلوة له الا لا زكوة له الا لا حج له الا لا صوم له الا ان يتوب ومن تاب تاب الله عليه وهذا يدل على انها لا تقام الا بالسلطان لانه الحق الوعيد اذا كان له سلطان ولان الجمعة تقام بجمع عظيم فلو لم يكن السلطان شرطا يقع المنازعة فى التقديم بان يقول طايفة يصلى بالناس فلان تعصبا له ويقول الاخرون يصلى بهم فلان الاخر فيقع المنازعة فى التقدم بان يقول واحد انا اصلى بالناس ويقول اخر انا اصلى بهم وقد تقع المنازعة فى غير ذلك بان يقول طايفة نصلى فى مسجدنا ويقول الاخرون نصلى فى مسجدنا فشرطنا سلطانا يقيم رجلا بعينه لقطع التنازع وحسم الخلاف واما تعلقه بحديث عثمان رض فساقط لانه يحتمل ان عليا رض فعل ذلك بامره او لم يتوصل الى اذن عثمان وعندنا اذا لم يتوصل الى اذن الامام فللناس ان يجتمعوا ويقدموا من يصلى بهم كذا ذكر الشيخ ابو نصر البغدادى فمن اين يعلم ان عليا رض فعل ذلك بلا اذن عثمان وهو بحيث يتوصل الى اذنه وقياسه على ساير الصلوات فاسد لان الجمعة شرط لها ما لم يشترط لغيرها من الصلوات الا ترى ان الخطبة ليست بشرط لساير الصلوات وهى شرط للجمعة وكذا الجماعة شرط للجمعة دون غيرها من الصلوات ولهذا يجوز فعل كل واحد منفردا فى ساير الصلوات ولا يجوز ان ينفرد الواحد بالجمعة ولانا نقول هذه عبادة على البدن فلا يكون السلطان فيها شرطا كما فى الحج والصوم لانا نقول هذا يبطل باقامة الحد ولان الحج اذا انفرد به الواحد لم يفوته على غيره وفى الجمعة اذا انفرد باقامتها طايفة فاتت الباقين فافترقا ونقل صاحب الاجناس عن نوادر ابن سماعة عن محمد رح لو غلب على مصر متغلب فصلى بهم الجمعة جاز فكذلك اذا اجمع جميع الناس على رجل يصلى بهم الجمعة جازت قوله ثم لا امره الضمير يرجع الى الجمعة على تاويل يعنى انما فوض اقامة الجمعة الى الامام كيلا تقع المنازعة المبطلة للجمعة فيتم امرها قوله ومن شرايطها الوقت فتصح فى وقت الظهر ولا تصح بعده وهذا مذهبنا وقال مالك تصح فى وقت العصر كذا فى شرح الاقطع لنا ان فرض الجمعة مجمل فى كتاب الله تعالى مفتقر الى البيان ولم يرد عن النبى عم فعلها الا فى وقت الظهر فدل على الوجوب وروى البخارى فى صحيحه عن انس رض ان رسول الله عم كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس وقال عم صلوا كما رايتمونى اصلى ولانها لو جازت فى وقت العصر لجازت فى وقت المغرب لان فعلها فى الوقتين قضاء ولانها صلوة وضعت لها خطبة فكان من شرطها الوقت كالعيد قال الشيخ ابو الحسين القدورى رح والذى روى عن ابن مسعود رض انه صلى الجمعة ضحى فمعناه ها قرب من ذلك قوله لاختلافهما اى لاختلاف الظهر والجمعة وهذا لان الظهر اربعة والجمعة ركعتان وتختص الجمعة بشروط لا تشترط للظهر والظهر تخفى فيه والجمعة يجهر فيها واسم احدهما ظهر واسم الاخر جمعة فثبت اختلافهما قدرا وحالا واسما فلا يبنى الظهر عليها وعند الشافعى رح اذا اخرج الوقت وهو فيها اتمها اربعا قوله ومنها الخطبة اعلم ان الخطبة شرط الجواز بدليل ان الجمعة تتوقف صحتها على وجود الخطبة بالاجماع فكان شرطا ولهذا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والمراد منه الخطبة بالنقل عن ايمة التفسير وقد فرض السعى الى الخطبة فدل انها لا بد منها لان السعى المفترض الى ما ليس بفرض ولان سقوط الظهر بالجمعة ولا تمه ثلة بينهما عرف بخلاف

القياس فيما هي جميع ما ورد به النص والشرع ما اقام الجمعة بلا خطبة فدل على كونها شرطا فان قلت
لا يجوز الخطبة ان يكون ركنا لا شرطا وقد قامت مقام الركعتين من الظهر والركعتان من الظهر
ركن فينبغي ان يكون الخطبة كذلك قلت انما لا يجوز ان يكون الخطبة ركنا لان وجود الجمعة
باركانها لا بالخطبة ولو كانت ركنا لاشترط لها شرائط سائر الاركان من نحو استقبال القبلة فدل
انها شرط فان قلت لو كانت شرطا لكانت شرطا حالة الاداء قلت لا نم الملازمة لان
الشرط وجود الخطبة لا فعلها حال اداء الجمعة كالطهارة وستر العورة فان الشرط حصولها لا
فعلها حالة الاداء قوله به جرى التوارث يعني هكذا فعل النبي عم والائمة من بعده الى يومنا
هذا وروى في السنن عن نافع عن ابن عمر رض قال كان النبي عم يخطب خطبتين كان يجلس اذا صعد المنبر
حتى يفرغ المؤذن ثم يقوم فيخطب ثم يجلس فلا يتكلم ثم يقوم فيخطب قوله ويخطب قائما على
الطهارة اما اعتبار القيام فلما روينا من حديث ابن عمر رض وذلك سنة لا شرط لما روي ان عثمان رض
كان يخطب قاعدا لما اسن كذا ذكره الشيخ ابو نصر البغدادي ولانه ذكر يتقدم التحريمة فلم يكن من شرطه
القيام كالاذان ولانه ذكر لا يعتبر فيه استقبال القبلة بحال فلا يجب فيه القيام كالتسبيح وعند الشافعي
لا تصح الخطبة قاعدا واما الطهارة فهي سنة عندنا لا شرط خلافا لابي يوسف وان فرغ حتى اذا خطب
على غير طهارة يجوز عندنا ويكره وعنده لا يجوز لنا انه ذكر يتقدم الصلوة فلا يشترط فيه الطهارة
كالاذان ولان ما لا يبطله كلام العامد لا يكون الوضوء من شرطه كالصوم وغيره ولابي يوسف رح ما روي
عن عمر وعائشة رض انما قصرت الصلوة لاجل الخطبة والطهارة تشترط في الصلوة فكذا في الخطبة
التي قامت مقام بعض الصلوة فنقول لا نم انها قامت مقام الركعتين الا يرى ان استقبال
القبلة لا تشترط فيها ولا يقطعها الكلام وان كرهت الخطبة على غير طهارة لان المحدث اذا خطب
يلزم الفصل بين الخطبة والصلوة والسنة ان لا يفصل بينهما ولا مع الجنابة اظهر لان الجنب لا يجوز
له دخول المسجد لغير الخطبة فكذا للخطبة قوله ثم هي شرط الصلوة فيستحب فيه الطهارة
كالاذان فيه نظر لانه يفهم من هذا التركيب ان الاذان شرط الصلوة وليس كذلك لانه سنة وبه ٤
صرح صاحب الهداية نفسه في باب الاذان وايضا فيه تكرار لان كونها شرط فهم من قوله ومنها
الخطبة فلو قال ثم هي ذكر يتقدم الصلوة فيستحب فيه الطهارة كالاذان لوقع الكلام محررا
قوله بمخالفة التوارث يتعلق بقوله خطب قاعدا وقوله وللفصل بينها وبين الصلوة يتعلق
بقوله او على غير طهارة وقد مر بيانه قوله وان اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند ابي حنيفة رح اعلم
ان الخطبة تجوز عند ابي حنيفة رح بالاقتصار على الحمد لله او على سبحان الله او على لا اله الا الله وقالا لا
يجوز حتى يأتي بذكر طويل يسمى خطبة لكن هذا فيما اذا قال الحمد لله بنية الخطبة اما اذا عطس
فقال الحمد لله لاجل العطاس لا يجزيه عن الخطبة بالاجماع كذا في الفتاوى وقالا فعن
لا بد من خطبتين فيهما اجناس حمد الله والصلوة على رسوله والعظة والقرآن لكن
ان ذكر الله تعالى لا يدرى اي ذكر هو وقد فسره رسول الله عم بخطبتين بفعله فصار بيانا للكتاب
ولهما ان الجواز متعلق بالخطبة والقدر القليل لا يسمى خطبة فلا يجزيه ولنا قوله تعالى

قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله بيانه ان المأمور به ذكر الله والمراد منه الخطبة بالنقل وهذا القدر القليل ذكر الله
فيجزيه بمعنى الخطبة وروي ان عثمان رض خطب في اول جمعة ولي فقال الحمد لله ثم ارتج عليه فقال انكم الى
امام فعال احوج منكم الى امام قوال وان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وستأتيكم الخطب
من بعد واستغفر الله لي ولكم فنزل وصلى وكان ذلك بحضرة من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل
الاجماع ولان الخطبة عبارة عما يخاطب به ماخوذة من الخطاب وقد وجد ذلك في القدر القليل
فيجزيه ولا نسلم ان ذكر الله مجمل لان المجمل ما لا يمكن العمل به الا ببيان من المجمل والعمل بالآية ممكن
قبل البيان لان ما يسمى ذكر الله معلوم عند الناس وفعل النبي عم السنة ولا نسلم ان الجواز معلق
بالخطبة بل الجواز معلق بذكر الله وقد حصل ولئن سلمنا لكن لا نم ان القدر القليل لا يسمى خطبة وكيف
لا يسمى وحقيقة الخطبة موجودة في ذلك القدر فان قلت ذكر الله مقدم على الصلوة
فوجب ان لا يقتصر على كلمة واحدة كالاذان قلت لا نم ان القياس صحيح لان المقصود من الاذان
الاعلام وهو لا يحصل بكلمة واحدة بخلاف الخطبة فان المقصود منها ذكر الله وهو يحصل بكلما
يسمى ذكر الله قال الكرخي في شرحه للجامع الصغير ان الخطبة في الجمعة اقيمت مقام الركعتين في الحكم
وكان من اصل ابي حنيفة رح انه يجوز القراءة بمقدار قوله مدهامتان وآية فكذلك في الخطبة اذا ذكر
ذكرا او ثناء على الله بمقدار آية وقوله مدهامتان جائز لكن ابو يوسف ومحمد رح ذهبا في الخطبة كمذهبهما
في القراءة لانهما يقولان لا يجوز القراءة في الصلوة الا ان يكون مقدار ثلاث آيات فكذلك الخطبة يحتاج
الى ان يأتي بمقدار ثلاث آيات او ما يسمى ذلك خطبة الى هنا لفظ الكرخي وقال الامام حميد الدين
الضرير رح واقل ما يسمى خطبة عندهما مقدار قوله التحيات الى قوله عبده ورسوله وفيه نظر قوله
من غير فصل اي بين قليل الذكر وكثيره ارتج عليه اي استغلق عليه الكلام وفي السنن عن عمار بن ياسر
قال امرنا رسول الله عم باقتصار الخطبة وفيه ايضا عن جابر بن سمرة قال كان رسول الله عم لا يطيل الموعظة
يوم الجمعة انما هي كلمات يسيرات قوله واقلهم عند ابي حنيفة رح ثلاث سوى الامام وقالا اثنان
سوى الامام قال رض والاصح ان هذا قول ابي يوسف وحده اعلم ان الجمعة لا تنعقد بدون الجماعة
بل لا جماعة بالاجماع لكن اختلفوا في عدد الجماعة قال في ظاهر الرواية لا تقوم الجمعة الا بثلاثة سوى
الامام كلهم يصلح للامامة حتى اذا كان واحد منهم صبيا او مجنونا لا يجوز وعن ابي يوسف رح انه قال اذا
كان سوى الامام اثنان اجزاهم الجمعة قال الطحاوي هذا قول ابي يوسف اخيرا قال ابو بكر الرازي
في شرح مختصر الطحاوي الذي حكاه عن ابي يوسف رح فانه غير مشهور ولم يشهد احد يحكيه غيره وقال في مختصر الاسرار
هي رواية عن محمد رح وقال الحسن رح لا تنعقد الجمعة الا باربعين رجلا سوى الامام لنا قوله تعالى
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله بيانه ان هذا خطاب بصيغة الجمع فيقتضي جواز الجمع
بكل ما يسمى جمعا وادنى الجمع الصحيح ثلاثة فيجوز اقامتها بالثلاثة فبطل شرط الاربعين وروي ان النبي عم
كتب الى مصعب بن عمير رض الى المدينة فصلى في بيت سعد بن معاذ الجمعة مع اثني عشر رجلا وهو اول الجمع
على رسول الله عم وروى البخاري في الصحيح باسناده الى جابر بن عبد الله قال بينا نحن نصلي يعني الجمعة مع النبي عم
اذا اقبلت عير تحمل طعاما فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي عم الا اثنا عشر رجلا فنزلت هذه الآية

واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قايما وهذا ايضا يدل على بطلان شرط الاربعين ولانها صلوة
اختلفت في اعتبار ادنى الامام فيها فلا يشترط فيها الاربعون كما في العيد وجه ما روى عن ابى يوسف ره
ان الاثنين في حكم الجماعة بدلالة جواز تقدم الامام وجوابه لا نم ان الاثنين جمع لانه مختص بلفظ
التثنية والمذكور في الاية جمع لا تثنية وتقدم الامام على الاثنين مختلف فيه قال ابو بكر الرازى كان عبد
الله بن مسعود رض اذا كان معه رجلان اقام احدهما عن يمينه والاخر عن يساره قوله وهي مُنْبِئة
عنه اى الجمعة منبئة عن الاجتماع قوله والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلا يعتبر منهم هذا جواب
سوال مقدر وهو ان يقال من طرف ابى يوسف ره ان اقل الجمع الصحيح ثلاثة لكن لا نم ان الثلثة ليست بحاصلة
فيما قال ابو يوسف لان الاثنين مع الامام ثلاثة فقال في جوابه كل واحد من الامام والجماعة شرط على حدة فلا
يعتبر ان يكون الامام معدودا من الجماعة فيشترط ان يكون الثلاثة سوى الامام قوله وان
نفر الناس الخ اعلم ان الناس اذا انفروا بعد الخطبة فلا يخلو اما ان يكون ذلك قبل شروع الامام معهم في
الصلوة او بعد الشروع فان كان قبل الشروع فلا يصلى الجمعة بالاجماع ويصلى الظهر وان كان بعد الشروع
فلا يخلو اما ان يكون ذلك قبل تقييد الركعة بالسجدة او بعده فان كان قبل السجدة ففيه اختلاف قال ابو حنيفة ره
يستقبل الظهر وقالا يصلى الجمعة وان كان بعد قيد السجدة يصلى الجمعة بالاتفاق خلافا لزفر ره فان عنده
ان نفروا قبل القعود قدر التشهد يستقبل جمعته نفلا كذا ذكر هو اهذا ذه في مبسوطه ثم ان رجع الناس
صلى بهم الجمعة ثانيا والاصلي الظهر وان نفروا بعد القعود تجزيه جمعته لزفر ره ان الجماعة شرط
الانعقاد كالخطبة لا شرط الاداء فلا يشترط دوامها والدليل على انها شرط الانعقاد ان المقتدى
اذا ادرك ركعة من الجمعة يقضى بالاتفاق وكذا اذا ادرك التشهد عندهما خلافا لمحمد ره ثم حاجة المقتدى
الى الامام فوق حاجة الامام الى المقتدى لان الامام اصل والمقتدى تبع ودوام الامام لم يجعل شرطا
لصحة صلوة المقتدى حتى صحت صلوة المسبوق في الجمعة مع ان حاجة المقتدى اكثر فلان لا يجعل
دوام المقتدى شرطا لصحة صلوة الامام اولى ولابى حنيفة ره ان الجماعة شرط الانعقاد لا شرط الاداء
كما قالا الا ان مشاركة المقتدى للامام تثبت بنفس التكبيرة لانها يثبت بقصد الشروع ومشاركة الامام
القوم لا يثبت بنفس التكبيرة لانه يحتج بشروعه وحده في الجمعة اذا كان عنده قوم متهيئون ضرورة
العجز عن المقارنة لا محالة وانما يثبت مشاركته حكما لاداء فعل تام وهو فعل الصلوة وذلك يتم
بالقيام والركوع والسجود والاصل ان ما تعلق بالشروع يثبت بنفس التكبيرة وما تعلق بالاداء لا
تثبت ما لم يكن المؤدى ركعة ولهذا لو قام الى الخامسة من الظهر فكبر ونوى الشروع في التطوع
صار شارعا فيه بنفس التكبير حتى ينقطع فرضه اذا لم يقعد في الرابعة ولو قام الى الخامسة ولم ينو
الشروع في التطوع لا يصير شارعا فيه ما لم يقيد بالسجدة قوله ولا تتم ذلك اى الشروع في الصلوة
قوله فلا بد من دوامها اليها اى من دوام الجماعة الى الركعة يعنى الى تمام الركعة قوله
بخلاف الخطبة متعلق بقوله فلا بد من دوامها اليها وهو جواب سوال مقدر وهو السوال ان يقال سلمنا ان الجماعة
شرط الانعقاد كالخطبة لكن كيف شرط ابو حنيفة ره دوام الجماعة الى تمام الركعة ولم يشترط دوام
الخطبة الى تلك الغاية فقال في جوابه بخلاف الخطبة يعنى ان الخطبة تنافي الصلوة فلاجل هذا لم يشترط

يشترط دوامها الى الركعة والمنافاة بين الشيئين عبارة عن عدم الاجتماع بينهما في محل واحد في زمان واحد والخطبة
مع الصلوة بهذه المثابة لانه حين يوجد الخطبة لا توجد الصلوة وحين توجد الصلوة لا توجد الخطبة.
قوله ولا يعتبر ببقاء النسوان متعلق بقوله الا انه يعنى انا لم نعتبر بقاء النسوان وكذا لا
نعتبر بقاء الصبيان لانه لا ينعقد بهولاء الجمعة فلا يتم بهم الجماعة بخلاف ما اذا بقى خلفه من العبيد والى قريب
ثلاثة حيث يصلى بهم الجمعة عندنا خلافا للشافعى ره فان عنده يصلى الظهر لانه يشترط رجلا احرارا مقيمين
قوله ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امراة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى وهذا لما روى ابو داود في
السنن باسناده الى طارق بن شهاب عن النبى عم قال الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة الا اربعة عبد مملوك
او امراة او صبى او مريض قال ابو داود طارق قد راى النبى عم وهو يعد من اصحاب النبى عم وقال
ابو بكر الرازى ره في شرح مختصر الطحاوى روى ابو حنيفة عن ايوب بن عائذ عن محمد بن كعب عن النبى عم
قال اربعة لا جمعة عليهم المراة والعبد والمريض والمسافر وعن ام عطية رض قالت نهانا رسول الله عم
ان ناتى الجمعة وفي السنن عن ابن عمر قال قال رسول الله عم لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير
لهن ولانه عم كان يسافر ولم ينقل انه فعل الجمعة في سفره ولان المسافر يلحقه مشقة في الحضور
وفيها حرج وهو مدفوع شرعا وكذا المريض يلحقه الحرج والعبد يلحق في حضوره الى الجمعة
اضرار بالمولى بترك خدمته فصار كالحج والجهاد بخلاف الصلوة المفروضة لانه يؤديها بنفسه
في زمان يسير فلا يلزم الضرر بالمولى وكذا الصوم لانه قادر على الجمع بينه وبين خدمة المولى اما
الاعمى اذا لم يجد قائدا فلا تجب عليه الجمعة بالاتفاق وان وجد قائدا ففيه اختلاف قال ابو حنيفة ره لا
تجب وقالا تجب لهما انه قادر على السعى فيلزمه وله انه غير قادر بنفسه فلا يلزمه
لان الانسان انما يكلف بفعل نفسه لا بفعل غيره فصار كالزمن والخلاف في الحج على هذا وقال
الفقيه ابو الليث في العيون روى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة ره ان على الاعمى الجمعة والحج اذا كان له
من يقوده ولم ما ذكر يبلغ به الحج ومن يحج معه قوله فان حضروا وصلوا مع الناس اجزاهم
عن فرض الوقت يعنى ان حضر هولاء المذكورون المسافر والمراة والمريض والعبد والاعمى فصلوا
الجمعة اجزاتهم وكانت فرض الوقت وعن الحسن قال كان نساء المهاجرين يصلين الجمعة مع رسول الله عم
يحتسبن بها من الظهر ولانهم من اهل الفرض والرخصة لهم في ترك السعى للعذر فلما حضروا زال
العذر وسقط الفرض كالمسافر اذا صام في رمضان يسقط عنه الفرض قوله ويجوز للمسافر
والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة الخ اعلم ان امامة المسافر والعبد والمريض في ساير الصلوات جائزة بالاتفاق
وكذا في الجمعة عندنا خلافا لزفر ره وقال ان فيهم لا يجوز امامتهم ولكن لا يعتد بهم في العدد الذى
ينعقد به الجمعة لزفر ان هولاء لا يفترض عليهم الجمعة فلم يجز امامتهم فيها كالصبى والمراة ولنا
ان من جازت امامته في ساير الصلوات المفروضات جازت في الجمعة كالحر المقيم وانما لم تجب عليهم
الجمعة قبل الحضور للترفيه فاذا حضروا وصلوا كانت هى فرضهم بخلاف الصبى والمراة حيث لم تجز
امامتهما لان الصبى لا اهلية له لعدم البلوغ والمراة ليست بصالحة لامامة الرجال وقول الشافعى ره
ضعيف لان من جازت امامته في الجمعة يعتد به في العدد كالحر المقيم ولان الامامة يعتبر فيها

من الاحتياط ما لا يعتبر في الائتمام فلما اعتبرت امامتهم وجب ان يعتدوا في العدد قوله وهذه رخصة
اي سقوط فرض الجمعة رخصة والتانيث باعتبار الخبر قوله على ما بينا اشارة الى قوله لانهم تحملوه
قوله وتنعقد بهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة جواب عن قول الشافعي فيه مقدرا الا ان قوله ليس بمذكور
في الهداية وبيانه ما مر آنفا قوله ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام
ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر رح لا تجزيه انما قيد بقوله قبل صلوة الامام لانه اذا
صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز بالاتفاق بلا كراهة وانما قيد بقوله ولا عذر له
لان المعذور اذا صلى الظهر قبل صلوة الامام يجوز بالاتفاق ولا يكره والمعذور كالمسافر والعبد
والمريض والمرأة وهذا بناء على ان فرض الوقت ما هو فعند ابي حنيفة وابي يوسف رح فرض الوقت الظهر
والجمعة بدل لكن الحر الصحيح المقيم مامور باسقاط الفرض عن ذمته باداء الجمعة وهكذا عن محمد رح
في قوله الاول وعن هذا قال صاحب الهداية هذا هو الظاهر اي ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلثة
وفي قوله الاخر فرض الوقت الجمعة وله ان يسقطه بالظهر ذكره ابو بكر الرازي والامام القدوري
وغيرهما وروي عن محمد رح انه قال لا اعلم فرض الوقت ما هو وانما الفرض ما يستقر عليه فعله وعند
زفر فرض الوقت الجمعة والظهر بدل عنها وقال ان فوته الجمعة ظهر قاصر وعندنا هما فرضان
مختلفان حتى لا يصح بناء احدهما على الاخر اذا خرج الوقت والظهر ثمرة الاختلاف فيمن تذكر ان عليه فجر
يومه يخاف فوت الجمعة ان اشتغل بالفجر قال ابو حنيفة وابو يوسف رح لا تجزيه الجمعة لان فرض الوقت
هو الظهر فاذا ترك الجمعة امكنه فعل الظهر من غير فوت وقال محمد رح يصلي الجمعة لان فرض الوقت
هي الجمعة فصار كما لو تذكر فجر يومه في اخر وقت الظهر حيث يصلي الظهر لان لا يفوت فرض الوقت
ثم عند محمد رح لما كان فرض الوقت الجمعة في قول لكن له ان يسقطه بالظهر جاز اداء الظهر من غير
المعذور و وقوع الفرض احدهما وانما يتعين بالتعيين وقد عين الظهر فيجوز وعند زفر رح لما كان فرض
الوقت هو الجمعة والظهر بدلا عنها لم يجز له اداء الظهر لان اداء البدل مع القدرة على الاصل لا يجوز
ولا مع عدم الظهر لانه لا يتأدى بفرض الوقت فكان لمحمد رح ان الجمعة مامور بها والظهر منهي عنه
فدل على ان الجمعة فرض الوقت الا انه اذا فات الوقت كان له ان يسقط الفرض بالظهر فكذا في
الوقت وجه قوله الاخر ان الفرض يسقط بفعل كل واحد منهما فدل ان الفرض احدهما ولزفر رح انه
امر بالجمعة ونهي عن الظهر وانما يؤمر بالظهر بعد فوت الجمعة وما نهي عنه مع القدرة على غيره وامر
به بعد العجز عنه فهو بدل ولابي حنيفة وابي يوسف رح قوله عم اول وقت الظهر حين تزول الشمس ولم يفصل
بين يوم الجمعة وساير الايام ولان الجمعة اذا فاتت حتى خرج الوقت يقضي الظهر لا الجمعة فلو لم يكن
فرض الوقت الظهر لم يقض الظهر بل الجمعة ولان فعل الجمعة متعلق بشرايط نحو الامام والخطبة و
الجماعة والمصر وليس بمقدور المخاطب على تحصيل تلك الشرايط بنفسه ويمكنه فعل الظهر وحده ومدار
التكليف على الوسع بالنص فدل ان الظهر هو فرض الوقت لكن عليه اسقاطه بالجمعة اذا وجدت
شرايطها قوله فان بدا له ان يحضرها الخ اي ان بدا لمن صلى في منزله يوم الجمعة قبل صلوة
الامام ولا عذر له ان يحضر الجمعة فتوجه والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة رح بالسعي وانقلب

وانقلب نفلا كذا ذكر خواهر زاده حتى يجب عليه اعادة الظهر اذا لم يصل الجمعة وقالا لا يبطل حتى يدخل مع
الامام كذا ذكروا قولهما في شروح الجامع الصغير وكذا ذكر ابو بكر الرازي والاسبيجابي في شرحيهما لمختصر الطحاوي
وكذا ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي حيث قال وقالا لا يبطل الظهر حتى يكبر للجمعة وهذا كله يدل على
ان الظهر ينتقض عندهما بمجرد الشروع مع الامام وذكر خواهر زاده في مبسوطه ان على قولهما لا ينتقض
الظهر ما لم يؤد الجمعة كلها حتى اذا شرع في الجمعة مع الامام ثم انه تكلم قبل ان يتم الجمعة فانه ينتقض عند ابي حنيفة رح
وعندهما لا ينتقض ثم قال هكذا ذكر الحسن في كتاب صلوته وانما قيد بقوله فان بدا له ان يحضرها لانه اذا
خرج لا يريد الجمعة لا ينتقض ظهره بالاتفاق وانما قيد بقوله فتوجه والامام فيها لانه اذا توجه بعد فراغ
الامام لا ينتقض ظهره بالاتفاق ايضا لانه ليس بسعي الى الجمعة وانما ينتقض الظهر بالجمعة لانه مامور
باسقاطه بها اذا قدر عليها وقد قدر وهذا لانه لا يتصور الجمعة مع قيام الظهر فيبطل الظهر ضرورة
اما السعي فانه لما كان سببا من اسباب الصلوة كالطهارة وستر العورة لم يبطل الظهر به عندهما لانه ليس
بمقصود بنفسه والظهر مقصود بنفسه فلا ينتقض الاعلى بالادنى بخلاف الجمعة حيث يبطل الظهر بها لانها
فوقه حيث امر باسقاطه بها ولابي حنيفة رح ان السعي من الفروض المختصة بالجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى
ذكر الله وقد نهي عن السعي في ساير الصلوات الاخرى الى ما روى صاحب السنن باسناده الى ابي هريرة رضه
قال سمعت رسول الله صلعم يقول اذا اقيمت الصلوة فلا تاتوها تسعون واتوها تمشون وعليكم السكينة فما ادركتم
فصلوا وما فاتكم فاتموا والشيء اذا اشتغل بالفرض المختص بالجمعة بطل الظهر كتحريمة الجمعة فان
قيل كيف لا يبطل الظهر اذا توضأ يريد الجمعة والطهارة من فروضها قلنا سلمنا انها من
فروضها لكن لا نسلم انها من الفروض المختصة فان قلت ما الفرق بين هذا وبين القارن اذا
احرم بالعمرة والحج فانه لا يكون رافضا لعمرته بمجرد التوجه الى عرفات بل يكون رافضا لها اذا وقف بها
قلت في القارن روايتان ذكرهما ابو بكر الرازي احديهما انه يكون رافضا لعمرته بمجرد التوجه
كما في السعي الى الجمعة فلا يرد السؤال والاخرى انه لا يكون رافضا لعمرته حتى تقف بها وهي الرواية
المشهورة ووجه الفرق ان الامر وارد برفض الظهر بخلاف رفض العمرة فانه حرام فلم يجز اقامة
التوجه مقام الوقوف هذا الذي قلنا في غير المعذور وكذا الخلاف في المعذور كذا ذكره القدوري
خلافا لزفر واثر فعنده فان عندهما لا ينتقض ظهره وكان ما ادى من الجمعة نفلا لانه اقام الظهر ولا
جمعة عليه فوقع الظهر موقعه فاذا ادى الجمعة كان نفلا كما في ساير الايام لو صلى الظهر في بيته ثم
صلى بجماعة فانه لا ينتقض ظهره ولنا ان ما ادى من الجمعة وقع فرضا لان سبب الوجوب وجد في
حقه وهو زوال الشمس يوم الجمعة وسقوط السعي رخصة نفيا للمشقة فاذا ادى الجمعة وقع فرضا كيلا ينقلب
الموضوع فانتقض الظهر ضرورة بخلاف ما اذا ادى الظهر مرة اخرى بجماعة لان اقامة الظهر بجماعة
سنة ولا ينتقض الفرض بالسنة والله اعلم قوله فلا ينتقض بعد تمامه اي لا ينتقض السعي الظهر
بعد تمام الظهر قوله والجمعة فوقها اي فوق الظهر وانما انث الضمير لانه اول الظهر بالصلوة
قوله ويكره ان يصلي المعذورون الظهر بجماعة يوم الجمعة في المصر وكذا اهل السجن وهذا مذهبنا
وعند الشافعي رح لا يكره لهم الصلوة لنا ان المصر لا يخلو عن معذور في كل عصر ومع هذا لم ينقل

عن احد من السلف فعل الظهر بجماعة فدل على الكراهة ولانه ربما يقتدي غير المعذور بالمعذور فيؤدي الى
ترك الجمعة فيكره قوله بخلاف السواد متعلق بقوله ويكره ان يصلي المعذور الظهر بجماعة
يعني ان صلوة الظهر بجماعة في السواد لا يكره لانه لا جمعة على اهل السواد فلا يلزم الاخلال بالجمعة
فلا يكره قوله ولو صلى قوم اجزاهم يعني لو صلى قوم الظهر بجماعة في المصر اجزاهم وان كان
يكره لوجود شرائطه قوله ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليها الجمعة الخ
اعلم ان المدرك للامام يوم الجمعة في ركوع الركعة الثانية يتمها ركعتين بالاتفاق وان ادركه بعد ما رفع
راسه من الركوع في التشهد او في سجود السهو فكذلك عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح وعند محمد وزفر والشافعي
يصلي اربعا الا انه الاربع ظهر محض على قولهما وعلى قول محمد رح حتى لا يضره ترك القعدة على راس الثانية كالظهر
وعلى قول محمد جمعة من وجه باعتبار وجود شرائط الجمعة فيما ادرك كالتحريمة والجماعة والامام
وظهر باعتبار ما عدم من الشرائط فيما يقضي كالجماعة والامام فافترضت القعدة على راس الثانية
وكذا القراءة في الكل احتياطا لانه باعتبار الجمعة يفترض القعدة وباعتبار الظهر لا والشفع الثاني
باعتبار الجمعة تطوع يفترض القراءة فيه وباعتبار الظهر لا فيفترض احتياطا لهما قوله عليه السلام من ادرك
ركعة من الجمعة اضاف اليها اخرى وان ادركهم جلوسا صلى اربعا وروي في بعض الالفاظ ومن ادرك
ما دونها صلى اربعا ولان اقامة الجمعة مقام الظهر بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به النص من
الشرائط وقد عدم بعض الشرائط فيما يقضي المسبوق كالامام والجماعة فلا يكون مدركا للجمعة وكان القياس
ان لا يكون مدركا لها اذا ادرك في الركوع ايضا الا انه ترك بالنص ولابي حنيفة وابي يوسف رح
قوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وروي فاقضوا ومعلوم ان المراد ما فاتكم من صلوة الامام
بدليل قوله ما ادركتم فصلوا معناه من صلوة الامام والذي فات من صلوة الامام هو الجمعة لا الظهر ولو
اتى بالاربع لكان قاضيا لما لم يفته من صلوة الامام وروى خواهر زاده في مبسوطه عن ابي الدرداء عن
النبي عليه السلام انه قال من ادرك الامام في التشهد يوم الجمعة فقد ادرك الجمعة وقال الشيخ ابو نصر البغدادي ذكر
الدار قطني ان النبي عم قال من ادرك الامام جالسا قبل ان يسلم فقد ادرك الصلوة ولانه شارك الامام
في تحريمة الجمعة فيصير مدركا للجمعة قياسا على ما لو ادركه في الركوع وقياسا على سائر الصلوات وقياسا
على صلوة العيد الا ترى ان المسافر اذا ادرك في هذه الحالة تتغير فرضه الى اربع فصار ادراكه في اخر
الصلوة كادراكه في اولها والجواب عما تعلقوا من الحديث قلنا ذاك ضعيف نقله عن الزهري
ضعفاء اصحابه واما الثقات من اصحابه كمعمر والاوزاعي ومالك رح رووا عن الزهري عن ابي سلمة عن ابي
هريرة رض قال قال رسول الله عم من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة والحديث مذكور في
السنن هكذا وقال معمر عن الزهري ما ارى الجمعة الا من الصلوة ان ادرك منها ركعة فقد ادركها
وان ادرك ما دونها صلى اربعا ولو كان عنده نص في الجمعة لم يجنح الى الراي ولئن صح عن النبي عم قوله
وان ادركهم جلوسا فمعناه ادركهم جلوسا بعد الصلوة قبل الانصراف لانه لم يدرك الصلوة واما قولهم
تركنا القياس فيما ادرك في الركوع بالنص فنقول نحن تركناه ايضا في التشهد بما روينا من النصوص وقول
محمد ضعيف لان بناء الظهر على الجمعة وهما فرضان مختلفان بعيد لا يجوز على مذهب اصحابنا ولهذا لا

لا يبنى الظهر على الجمعة اذا خرج الوقت وهو فيها قوله ان ادركه معه اكثر الركعة الثانية اراد به
ان ادركه في الركوع لان لا اصل في الصلوة الا افعال فلما ادرك الركوع صار مدركا للركنين وقد بقي القيام
قوله ويقعد لا محالة على راس الركعتين في القعود روايتان عن محمد رح قال القدوري حكى الطحاوي
عنه وجوب القعدة الاولى لوجوبها على الامام وحكى المعلى عنه انها لا تجب لانه صار في حال البناء مصليا للظهر
قوله واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرغ من خطبته اعلم
انه يكره ان يصلي الرجل او يتكلم من حين يخرج الامام الى ان يفرغ من الصلوة وقالا لا باس ان يتكلم قبل الخطبة
وبعدها ما لم يدخل الامام في الصلوة وعند الشافعي رح يصلي تحية المسجد اذا جاء والامام يخطب ولم يذكر الكلام
بين الخطبتين انه هل يكره او لا في ظاهر الرواية وذكر في صلوة الاثار اذا قعد الامام بين الخطبتين لا ادرك
باسا بالكلام ما دام الامام جالسا في قول ابي يوسف رح وقال محمد رح اكره ذلك لنا في الصلوة ما روي في السنن عن
ابي هريرة رض قال جاء سليك الغطفاني ورسول الله يخطب فقال له اصليت شيئا قال لا قال صل ركعتين
ولابي يوسف ومحمد رح ما روي عن عمر وعثمان رض انهما كانا اذا اصعدا المنبر سالا الناس عن اسعار السوق
ولان الكلام انما يكره حال الخطبة لانه يلزم الاخلال بفرض الاستماع اما في هذه الحالة فلا يلزم ذلك الا في
الحال والا في الثاني لان الكلام لا يمتد فينقطع اذا شرع الامام في الخطبة بخلاف الصلوة في هذه الحالة
حيث يكره لانها يمتد ولابي حنيفة رح ما روى خواهر زاده في مبسوطه عن عبد الله بن عمر رض عن النبي عم
انه قال اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام ولان من كان قاعدا في المسجد لا يصلي تحية المسجد اذا ابتدأ الامام
الخطبة فكذلك الداخل والعلة كونه مأمورا بالاستماع وروي ان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
نزل في الخطبة وانما كره الكلام بين الخطبة والصلوة لما ان الخطبة قائمة مقام الشفع من الظهر حكما فكان
ما بين الخطبة والصلوة بمنزلة ما بين الشفعين حكما فلو كان حقيقة كذلك حرم الكلام فاذا كان حكما كره ولا نسلم
ان الكلام لا يمتد وقد يمتد طبعا فاشبه الصلوة وحديث سليك محمول على ما قبل النهي عن الكلام في الخطبة وكذا
ما روينا عن عمر وعثمان رض بدليل ما روي في السنن مسندا الى ابي هريرة رض ان رسول الله عم قال اذا قلت انصت
والامام يخطب فقد لغوت وبيانه ان قول الرجل انصت اذا كان لغوا كان قول الامام لرجل قم فصل لغوا
ايضا فثبت انه كان قبل النهي وعن ابن عمر رض انه سمع رجلا يقول لصاحبه والامام يخطب حتى يخرج القافلة
فقال له صاحبه انصت فلما فرغ قال ابن عمر للذي قال انصت اما انت فلا صلوة لك واما صاحبك فحمار واختلف
مشايخنا المتاخرون فيمن كان بعيدا عن المنبر لا يسمع الخطبة فاختار محمد بن سلمة السكوت واختار نصير بن
يحيى قراءة القران وبعضهم اختار النظر في الفقه كذا ذكر القدوري في شرحه ونقل الناطفي من كتاب الصلوة للحسن
الرازي قال ابو حنيفة رح ومن حضر الخطبة ينبغي له ان ينصت عندها سمع الخطبة او لم يسمعها ولا يشتغل
بذكر الله ولا غيره ثم صاحب الهداية لو قال حتى يفرغ من صلوته مكان قوله حتى يفرغ من خطبته لكان
احسن لان الرواية عن ابي حنيفة رح محفوظة في المبسوط وغيره ان الكلام يكره عنده بين الخطبة والصلوة
قوله ولم يكن على عهد رسول الله عم الا هذا الاذان اي الاذان الذي بين يدي المنبر حين صعد الامام
المنبر وكانت الاقامة حين فرغ الامام من الخطبة وهذا ما روى البخاري في صحيحه باسناده الى السائب
بن يزيد رض قال كان النداء يوم الجمعة اوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد النبي عم وابي بكر وعمر رض

كان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء قال البخاري الزوراء موضع في السوق بالمدينة
واختلف مشايخنا في أن المعتبر هو الاذان الاول او الثاني في وجوب السعي وكراهة البيع والشراء فقال
بعضهم المعتبر هو الثاني لان الاول محدث لم يكن في عهد رسول الله صلعم ولا في عهد الشيخين رض وقال بعضهم المعتبر
هو الاذان الاول اذا كان بعد الزوال لان المقصود هو الاعلام وقد حصل قوله في وجوب
السعي وحرمة البيع فيه نظر لان البيع وقت الاذان جائز لكنه يكره وبه صرح في شرح الطحاوي وفي
وهذا لان النهي لمعنى في غيره لا لعدم المشروعية وقد عرف في الاصول قوله هو الاول اي الاذان الاول

باب صلوة العيدين

وفي بعض النسخ باب العيدين وهو على حذف المضاف لعدم اللبس والاصل في العيدين ما روى صاحب السنن باسناده
الى انس رض قال قدم رسول الله صلعم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب
فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلعم ان الله قد ابدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر ثم وجه المناسبة
بين البابين ظاهر وهو ان كلا منهما تفعل بجمع عظيم ويجهر فيهما ويشترط لاحدهما ما يشترط للاخر
الا الخطبة فانها شرط في الجمعة لا تجوز الصلوة بدونها مستحبة في العيد تجوز صلوة العيد بدونها
لكن ينسب الى الاساءة بتركها لانها سنة وايضا خطبة الجمعة تتقدم على الصلوة وتؤخر خطبة العيد
عن الصلوة فلو قدمت جاز ولا تعاد بعد الصلوة وايضا ليس في العيدين اذان ولا اقامة كذا
السنة قوله وتجب صلوة العيد على كل من تجب عليه الجمعة اعلم ان صلوة العيد اختلفت
الروايات فيها عن اصحابنا رض روى الحسن عن ابي حنيفة رح انها تجب على اهل الامصار كما
ذكر محمد رح في الاصل ولا يصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلوة الكسوف وهذا يدل على
الوجوب وذكر محمد رح في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في العيدين يجتمعان في يوم
واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما سنة والاخرى فريضة وهذا اظهر وعن ابي موسى
الضرير انها فرض كفاية وجه الوجوب مواظبة النبي عم على صلوة العيد ولانها صلوة تختص بجمع
ووضع لها خطبة فكانت واجبة كالجمعة ووجه السنة ما روي في صحيح البخاري مسندا الى طلحة
بن عبيد الله قال جاء رجل من اهل نجد الى رسول الله ثائر الراس نسمع دوي صوته ولا نفقه ما
يقول حتى دنا فاذا هو يسأل عن الاسلام فقال رسول الله صلعم خمس صلوات في اليوم والليلة قال هل
علي غيره قال لا الا ان تطوع قال وذكر له رسول الله صلعم الزكوة قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع
قال فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص قال رسول الله صلعم افلح ان صدق فدل الحديث
ان صلوة العيد سنة لانه عم نفى الوجوب عما سوى خمس صلوات ووجه ما ذكر ابو موسى انها تسقط في
حق من لم يفعلها كصلوة الجنازة قوله وفي الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد وانما
سميت الجمعة عيدا لما روي عن النبي عم انه قال للمؤمن في كل شهر اربعة اعياد او خمسة اعياد
وقد روى مالك رح في الموطأ عن ابن شهاب عن ابن السباق ان رسول الله عم قال في جمعة من الجمع
يا معشر المسلمين ان هذا يوم جعله الله عيدا فاغتسلوا ومن كان عنده طيب فلا يضره ان يمس
منه وعليكم بالسواك قال فخر الاسلام ومن الناس من قال بانه اذا شهد الاولى منهما لم يلزمه شهود

هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع قال رسول الله صلعم وصيام رمضان قال هـ

وهكذا ذكر هذا الحديث في الموطأ في رواية سعيد بن عفير ولم يذكر في رواية يحيى بن يحيى هـ

٤

شهود الاخرى لما روي ان النبي عم قال في يوم عيد وجمعة انكم يا اهل العوالي من شهد منكم معنا عيدا وانا مجمعون
فمن شاء فليرجع والجواب ان قوله وانا مجمعون دليل على ان تركها لا يجوز وانما اطلق لهم رسول الله صلعم
لانهم اهل الثغور في المدينة واذا رجع اهل القرى قبل صلوة الجمعة لا باس فيه ولانه لا منافاة بينهما
فلا يلزم من شهود احدهما سقوط الاخرى قوله وهذا تنصيص على السنة اي قوله عيدان اجتمعا
في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة وهو قول البعض قوله والاول على الوجوب اي قوله وتجب
صلوة العيد قوله ويستحب يوم الفطر ان يطعم الانسان قبل الخروج الى المصلى وهذا لما روى
البخاري في صحيحه عن انس رض كان رسول الله صلعم لا يغدو يوم الفطر حتى ياكل تمرات وكذا يستحب الاغتسال
والاكتحال والتطيب وهذا لما روي انه عم كان يغتسل في العيدين ولان العلة التي لاجلها ندب الى
الاغتسال والسواك والتطيب في الجمعة موجودة في صلوة العيد وهي ما روي ان الناس كانوا عمال
انفسهم يعرقون ثم يحضرون الجمعة فندب الى الغسل والسواك ومس الطيب كيلا يتاذى البعض بالبعض
وقد روي في السنن عن ابي سعيد الخدري رض ان رسول الله صلعم قال الغسل يوم الجمعة على كل محتلم والسواك
ويمس من الطيب ما قدر له وكذا يستحب له لبس احسن ثيابه جديدا كان او غسيلا لما روي انه عم كان
يفعل كذلك وكذا يستحب له اخراج صدقة فطره قبل الخروج الى المصلى وهذا لما روى صاحب السنن عن
ابن عمر رض قال امرنا رسول الله صلعم بزكوة الفطر ان تؤدى قبل خروج الناس الى الصلوة وكان ابن عمر رض يؤديها
قبل ذلك باليوم واليومين وكذا يستحب له ان يخرج في طريق ويرجع في طريق اخر لما روى صاحب السنن
باسناده الى ابن عمر ايضا ان رسول الله صلعم اخذ يوم العيد في طريق ثم رجع في طريق اخر والفقه فيه ما يجوز ان
يشتمل التغليب وهو معروف قوله وتؤدى صدقة الفطر بالنصب عطف على قوله ان يطعم قوله
ويتوجه الى المصلى بالرفع لا بالنصب قوله ولا يكبر عند ابي حنيفة رح في طريق المصلى وعندهما
يكبر والمراد منه التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضعه لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء اعلم
ان الطحاوي رح ذكر انه يغدو الى مصلاه جاهرا بالتكبير في العيدين حتى ياتي مصلاه ولم يذكر الخلاف
وقال ابو بكر الرازي ذكر في مختصر الطحاوي وحكى عن ابي حنيفة رح انه يكبر في الاضحى دون الفطر وعلى مشايخنا
على انه الاظهر ووجه ما ذكره الطحاوي قوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم والتكبير بعد
اكمال العدة تكبير الا هذا التكبير ولان يوم الفطر يوم عيد كيوم النحر فيكبر ههنا كما يكبر ثم ووجه
ما قال ابو بكر الرازي حكاية عن ابي حنيفة رح ان الاصل في الثناء الاخفاء لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
وخفية ولقوله عم خير الذكر الخفي والشرع ورد بالجهر في الاضحى فلا يقاس عليه الفطر لان الجهر على خلاف
الاصل قال في الصحيح البخاري وكان ابن عمر وابو هريرة رض يخرجان الى السوق في الايام العشر يكبران
ويكبر الناس بتكبيرهما وقد فسر في قوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات انها ايام العشر ويوم النحر
منها كذا قاله ابو بكر الرازي وقال في الكشاف الايام المعلومات ايام العشر عند ابي حنيفة رح وهو قول
الحسن وقتادة وعند صاحبيه هي ايام النحر وعنه ان يكبر ليلة الفطر طول الليلة وفي طريق
المصلى والتكبير مسنون بعد المغرب والعشاء والصبح ويقطع التكبير في احد قوليه اذا افتتح صلوة العيد
وفي قوله الاخر اذا فرغ من الصلوة والخطبتين قال فخر الاسلام لا اعلم ما قاله في ذلك من التكبير عقيب الصلوات
يقول لم يقل به احد فلا يعتد به ولانه لو كان سنة لم يختص بثلاث صلوات كالاضحى قوله

ولا يتنفل في المصلى قبل العيد اى قبل صلوة العيد قال ابو جعفر الطحاوى وغيره لا يصلى قبل صلوة العيد وان شاء صلى بعدها اربعا قال القدورى معناه بعد الفراغ من الخطبة لان خطبة العيد لا يجوز ان يتشاغل عنها بالصلوة كخطبة الجمعة فاذا فرغ من الخطبة فهذا وقت من اوقات النهار لا يكره فيها الصلوة فله ان يتنفل فيه ولا تعلق بهذه النافلة بالعيد وقال الشافعي يكره للامام ولا يكره للمؤتم لنا ما روى البخارى فى صحيحه عن اى المصلى قال كره نسعيد عن ابن عباس رض كره الصلوة قبل العيد وفيه ايضا عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي عم خرج يوم فطر فصلى ركعتين لم يصلي قبلها ولا بعدها ومعه بلال وروى ان عليا رض خرج الى المصلى فراى قوما يصلون فقال ما هذه الصلوة التى لم نكن نعرفها على عهد رسول الله عم فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذى ينهى عبدا اذا صلى روى جرير بن عبد الله قال كنت اخوا الناس لسلاها يحفظ من رسول الله عم نعو الاصلوة فى العيدين قبل الامام وقال ابو بكر الجصاص الرازى روى ان ابن مسعود و حذيفة رض قاما فنهيا الناس عن الصلوة قبل صلوة الامام يوم الفطر وروى ان عليا استخلف ابا مسعود على الكوفة فخرج يوم العيد فراى اناسا يصلون فقال يا ايها الناس ليس من السنة ان يصلى قبل العيد ولان كل صلوة لا يتنفل قبلها للامام لا يتنفل قبلها المأموم ايضا كالمغرب واختلف مشايخنا فى التطوع قبل الخروج الى المصلى والاصح انه يكره ايضا كما يكره فى المصلى لانه عم لم يفعله قوله واذا حلت الصلوة بارتفاع الشمس دخل وقتها الى الزوال فاذا زالت الشمس خرج وقتها وانما قيد بارتفاع الشمس لان الصلوة منهى عنها وقت الطلوع وانما تحل اذا ارتفعت الشمس فاذا ارتفعت دخل وقت صلوة العيد الى الزوال لان التوارث هكذا كان رسول الله عم يصليها والشمس على قيد رمح او رمحين وانما يخرج وقتها بعد الزوال لما روى فى السنن ان ركبا جاؤا الى النبي عم يشهدون انهم راوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا يغدوا الى مصلاهم بيانه ان صلوة العيد لو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن تاخير الى الغد معنى قوله فيد رمح بكسر القاف وقد روى قوله امرنا بالخروج الى المصلى اى امر النبي عم وهو ما رويناه من حديث السنن قوله ويصلى الامام بالناس ركعتين الخ اعلم ان الصلوة اذا حلت بارتفاع الشمس يصلى الامام صلوة العيد ركعتين يكبر تكبيرة الافتتاح فيستفتح فيتعوذ فيكبر ثلث تكبيرات يرفع يديه فى كل تكبيرة ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة ويجهر بالقراءة لان النبي عم جهر بها ثم يكبر للركوع ولا يرفع يديه ثم يركع ويسجد فاذا قام الى الثانية قرأ فاتحة الكتاب وسورة ثم يكبر ثلث تكبيرات يرفع يديه فى كل تكبيرة ثم يكبر اخرى للركوع ولا يرفع يديه وهذا مذهب علمائنا رح الا ان محمدا رح قال يتعوذ بعد التكبيرات لانه استفتاح للقراءة فيفعل عند الابتداء بالقراءة وجه قول ابى يوسف رح ان التعوذ [illegible] احد الاستفتاحين فيفعل عقيب الاخر قال الشيخ ابو الحسين القدورى قال الحسن يفصل بين كل تكبيرتين بقدر ثلث تسبيحات لانه متى لم يفصل اختلط الامر على المؤتمين وانه لا ياتى بذكر فيما بين ذلك لان قيام الصلوة لا ياتى فيه بالدعاء قبل القراءة ثم لا بد من معرفة اقاويل الصحابة فى تكبيرات العيد وقد اختلفوا فيها فمذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابى موسى الاشعرى وحذيفة وابن الزبير وابى هريرة وابى مسعود الانصارى انها تسع خمس فى الاولى واربع فى الثانية منها تكبيرات الركوع والافتتاح ويوالى بين القراءتين وعن على رض فى رواية يكبر احدى عشرة تكبيرة فى العيد والاضحى تلث اصليات وثمان زوايد اربع فى الاولى واربع فى الثانية وروى عنه انه

انه يكبر عشرا منها ثلث اصليات وسبع زوايد ثلث فى الاولى واثنتان فى الاخرى وعنه فى رواية مشهورة عنه انه فرق بين العيدين فقال يكبر فى الفطر احدى عشرة تكبيرة ثلث اصليات وثمان زوايد فى كل ركعة اربع منها وفى الاضحى يكبر خمس تكبيرات ثلث اصليات واثنتان زوايدتان فى كل ركعة تكبيرة وعنده يقدم القراءة على التكبيرات فى الركعتين وهو قول ابن ابى ليلى وحكى ابو بكر عن يحيى وعن ابن عباس رض سبع وخمس وعنه سبع وست وهو قول ان فعده وحراث فيها المروى عن ابن عباس رض ثم الزوايد فصارت التكبيرات خمس عشرة او ست عشرة وقال الجصاص منهم من قال يعتد بتكبيرتا الركوع منها فصارت التكبيرات اثنتي عشرة او ثلث عشرة وروى عن ابن عباس رض انه يكبر تسعا ثلث اصليات واربع زوايد فى كل ركعة تكبيرتان وعنده يقدم التكبيرات فى الركعتين جميعا على القراءة ولا فرق بين العيدين وعن ابى بكر الصديق رض فى رواية عنه يكبر خمس عشرة تكبيرة ثلث اصليات وثلث عشرة زوايد سبع فى الاولى وست فى الثانية وعن جابر ومسروق و الحسن وسعيد بن المسيب وقتادة عشر تكبيرات مع تكبيرتى الركوع كذا ذكر ابو بكر الجصاص الرازى والشيخ ابو المعين النسفى وغيرهما ثم الاختلاف محمول على ان كل ذلك فعله رسول الله عم فى الاحوال المختلفة لان القياس مما لم يدل عليه حمل على ان كل واحد من الصحابة رض روى قوله عن رسول الله عم الا ان اصحابنا رح رجحوا قول ابن مسعود لما روى ابو داود فى السنن مسندا الى مكحول قال اخبرنى ابو عائشة جليس لابى هريرة ان سعيد بن العاص سال ابا موسى الاشعرى وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله عم يكبر فى الاضحى والفطر فقال ابو موسى كان يكبر اربعا تكبيره على الجنائز فقال حذيفة صدق فقال ابو موسى كذلك كنت اكبر فى البصرة حيث كنت عليهم وقال ابو عائشة وانا حاضر سعيد بن العاص وقال ابو بكر الرازى فى حديث الطحاوى مسندا الى النبي عم انه صلى يوم عيد وكبر اربعا ثم اقبل بوجهه حين انصرف فقال لا تنسوا كتكبير الجنائز واشار باصابعه وقبض ابهامه وفيه قول وفعل واشارة الى اصل وتاكيد فصار الاخذ به اولى واراد بالاربع اربع تكبيرات متوالية ولان ابن مسعود رض لم يضطرب قوله وقد ساعده جماعة من الصحابة رض بخلاف قول على وقول ابن عباس فانه فيهما اضطرابا كما بينا فصار الاخذ بقول ابن مسعود اولى وانما يوالى بين القراءتين لان التكبير ذكر مسنون يتقدم على القراءة فى الركعة الاولى كدعاء الاستفتاح وفى الثانية يؤخر عن القراءة كالقنوت ثم موضع دعاء الاستفتاح عندنا عقيب التكبيرة الاولى وعند الاوزاعى بعد التكبيرات وذاك ضعيف لانه موضوع لافتتاح الصلوة فيتعقب ابتدائها قوله وظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء يعنى الناس يعملون بقول ابن عباس فى زماننا لان الخلافة انتقلت الى اولاد ابن عباس فامروا ولاته الخلفاء بذلك الولاة وطاعة الامام فى المجتهدات واجبة والاما المذهب عندنا ما روى عن ابن مسعود رض قوله تجهزنها انث الضمير بتاويل التكبيرة قوله وفى الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها يعنى انما يؤخر التكبيرات العيد فى الركعة الاولى عن القراءة الحاقا لها بتكبير الركوع كما هو قول على رض بل قدمت على القراءة الحاقا بتكبيرة الافتتاح لان تكبيرة الافتتاح اقوى من حيث الفرضية والسبق وانما لم يقدم تكبيرات العيد فى الركعة الثانية على القراءة كما هو قول ابن عباس رض بل اخرت عنها لانه لم يوجد التكبير فيها سوى تكبير الركوع فالحقت به قوله الا انه حمل المروى على الزوايد اى حمل ابو يوسف فى التكبير المروى عن ابن عباس رض على الزوايد فصارت التكبيرات خمس عشرة او ست عشرة لانه روى عنه سبع وخمس فهى مع تكبيرة

واثنتان وثمان زوايد
وثمان عشرة تكبيرة
زايدة فى كل ركعة ست
وعنه فى رواية
عشرة تكبيرة ثلث اصليات
صح

للافتتاح وتكبيرتي الركوع خمس عشرة تكبيرة وروى عنه ست فهي مع تكبيرة الافتتاح وتكبيرتي الركوع ست عشرة تكبيرة
قوله ويرفع يديه في تكبيرات العيدين يريد به ما سوى تكبيرتي الركوع اي يريد الشيخ ابو الحسن القدوري
بالتكبير الذي يرفع فيه اليدين ما سوى تكبيرتي الركوع لان تكبير الركوع لا يرفع فيه اليدين عندنا قال الامام حميد
الدين الضرير رح روي عن ابي يوسف رح رواية شاذة انه لا يرفع يديه في تكبيرات العيد وفيه نظر
لانها ليست برواية شاذة الا يرى ان الشيخ ابا الحسن الكرخي قال في مختصره قال ابو حنيفة ومحمد يرفع
يديه في التكبيرات الزوائد في العيدين وقال ابن ابي ليلى لا يرفع يديه وهو قول ابي يوسف رح كذا ذكره الامام
القدوري في شرح مختصر الكرخي ايضا وكذا ذكر الشيخ ابو بكر الرازي والشيخ ابو نصر البغدادي وصاحب التحفة
وقد ذكر الحاكم الجليل الشهيد رح في مختصر الكافي حكاية ابي عصمة عن ابي يوسف رح انه لا يرفع يديه في شيء
منها قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وابو يوسف لا يرى رفع اليدين في شيء من تكبيرات العيد بعد
افتتاح الصلوة وهو قول ابن ابي ليلى الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وكيف يسمى الرواية شاذة وقد روي
عن السلف الثقات ان قوله كذلك وجه قولهما ما روي عن ابن عمر رض موقوفا عليه ومرفوعا الى النبي عم
لا يرفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر منها العيدين ولانها مفعولة في حال الاستقرار في القيام وليس لها حكم
الركعة فاشبهت تكبيرة الافتتاح فيسن فيها رفع اليد بخلاف تكبيرات الجنازة لان لكل واحدة من التكبيرات
الثلث بعد التكبيرة الاولى حكم الركعة وقاسها ابو يوسف على سائر التكبيرات المفعولة بعد الافتتاح كتكبير
الركوع والسجود وتكبير الجنازة قلنا قال النبي عم سبع مواطن بتاويل العقاع وقد مر ذكر الحديث في باب صفة الصلوة
قوله ثم يخطب الامام بعد الصلوة خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض روى البخاري في صحيحه
باسناده الى ابن عباس رض قال شهدت العيد مع رسول الله عم وابي بكر وعمر وعثمان رض فكلهم كانوا يصلون قبل
الخطبة وفي الصحيح ايضا عن ابن عمر رض قال كان النبي عم وابو بكر وعمر يصلون العيدين قبل الخطبة وذكر
صاحب السنن باسناده الى طارق بن شهاب قال اخرج مروان المنبر يوم عيد فبدأ بالخطبة قبل الصلوة
فقام رجل فقال يا مروان خالفت السنة اخرجت المنبر في يوم عيد ولم يكن يخرج فيه وبدات بالخطبة
قبل الصلوة فقال ابو سعيد الخدري من هذا قالوا فلان فقال اما هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله عم
يقول من راى منكرا فان استطاع ان يغيره بيده فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع
بلسانه فبقلبه وذلك اضعف الايمان والمستفيض الشائع قوله لانها شرعت لاجله اي لان
الخطبة شرعت لتعليم صدقة الفطر قوله ومن فاتته صلوة العيد مع الامام لم يقضها صورته ان الامام
صلى العيد مع الناس وفاتت شخصا فلا يقضي هذا الشخص وهذا لانه اذا فاتت الامام ايضا لعذر صلى من
الغد بعد الحالة التي بعدها وقال في شرح الكرخي قال اصحابنا رح في صلوة العيد وحده يكبر فيها تكبير العيد
وهو احد قولين كذا ذكره الشيخ ابو نصر رح لنا ان صلوة العيد لم تنقل فعلها عن رسول الله عم ولا
عن اصحابه الا بجماعة كالجمعة فلا يجوز للمنفرد فعلها اذا فاتت قوله لان الصلوة بهذه الصفة
اي بالتكبيرات المخصوصة بها قوله فان غم الهلال الخ اعلم ان هلال الفطر اذا غم وشهدوا بعد الزوال
يوم وبتهم تصلي من الغد لما روي ان ركبا شهدوا عند رسول الله عم انهم راوه بالامس فامرهم رسول الله عم
بالخروج الى المصلى من الغد وهو المراد من قوله وقد ورد فيه الحديث وقد رويناه عن السنن عند قوله واذا

حلت الصلوة بارتفاع الشمس اما اذا تركوا الصلوة في اليوم الاول بغير عذر فلا يجوز لهم ان يصلوا من الغد
وبه صرح الشيخ ابو الحسين القدوري وصاحب التحفة وهذا لان القياس في صلوة العيد ان لا يقضى لانها صلوة
تختص بجماعة كالجمعة الا ان القياس ترك فيما اذا تركت بعذر بالحديث بخلاف القياس فبقي ما تركت بلا عذر
على اصل القياس ولهذا لم يجز قضاؤها في اليوم الثالث اذا تركت في اليوم الثاني ايضا بعذر لان الحديث ورد
بالتاخير الى اليوم الثاني بخلاف القياس فاقتصر على مورد النص قوله ويستحب في يوم الاضحى ان يغتسل
ويتطيب لما ذكرنا اراد به قوله وكان يغتسل في العيدين اي كان رسول الله عم وقوله ولانه يوم اجتماع فيسن فيه
الغسل والتطيب كما في الجمعة قوله ويؤخر الاكل بنصب الراء عطفا على قوله ان يغتسل اي يستحب تاخير الاكل
يوم الاضحى الى ان يفرغ الامام من الصلوة لما روي انه عم كان لا ياكل شيئا حتى يرجع من المصلى فياكل من اضحيته
ولان الناس اضياف الله في هذا اليوم فيستحب ان يكون اول تناولهم من لحوم الاضاحي التي هي ضيافة الله
فاستحب تاخير الاكل الى ما بعد الصلوة وهذا في حق المصر اما القروي فانه يذوق من حين اصبح ولا يمسك
كما في عيد الفطر لان الاضاحي تذبح في القرى من الصباح بخلاف المصر حيث لا تذبح فيه الى الفراغ من الصلوة قوله
ويتوجه الى المصلى وهو يكبر برفع النهار اراد به التكبير جهرا وقت ذهابه الى المصلى فاذا انتهى اليه يترك وبه
صرح صاحب التحفة وهذا ما روى البخاري في الصحيح وقال كان ابن عمر وابو هريرة رض يخرجان الى السوق
في ايام العشر يكبران ويكبر الناس بتكبيرهما وروي عن ابن عباس رض في قوله تع ويذكروا اسم الله في ايام
معلومات انها ايام العشر قوله ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل وهو ماثور من قبل عن عمر
وابن مسعود وابي موسى وحذيفة وغيرهم رضوان الله عليهم قوله ويخطب بعدها خطبتين لانه عم كذلك
فعل وقد مر بيانه في الاحاديث من الصحيح والسنن قبل هذا عند ذكر خطبة عيد الفطر فلا نعيد قوله
فان كان عذر يمنع من الصلوة في يوم الاضحى الخ اعلم ان يوم الاضحى اذا حدث فيه عذر يصلي من الغد فاذا
حدث عذر من الغد يصلي بعده وكذا يجوز فعلها في اليوم الثاني والثالث اذا تركت في اليوم الاول بلا عذر وهذا
لانها موقتة متعلقة بايام النحر فجازت في ايامه وهي ثلثة كالاضحية الا انه ينسب الى الاساءة بتاخير الصلوة
عن اليوم الاول بلا عذر لان المسلمين في سائر بلاد الاسلام لم يفعلوها في غير اليوم الاول بلا عذر ولولا الاساءة
لفعلت كالاضحية قوله والتعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء والتعريف في اللغة الوقوف
بعرفات قال الفرزدق

اذا ما التقينا بالمحصب من منى ... صبيحة يوم النحر من حيث عرفوا

واراد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بعرفات ومعنى قوله ليس بشيء اي
ليس بشيء في حكم الوقوف كقول محمد رح في الاصل دم السمك ليس بشيء في حكم الدماء وهذا لانه شيء حقيقة لكونه موجودا
الا انه لما لم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشيء وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز
فعله الا في ذلك المكان كالطواف في غيره الا يرى انه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطائفين حول
الكعبة قوله تشبها بالواقفين بعرفة وحقه ان يقال بعرفات لان عرفة اسم اليوم وعرفات اسم المكان
قوله فلا يكون عبادة دونه اي لا يكون الوقوف عبادة دون عرفات

فصل في تكبيرات التشريق

لما فرغ عن بيان صلوة عيد الاضحى شرع في تكبير شرع في ايام الاضحى واضافة التكبير الى التشريق وقعت
على قولهما لانه لا تكبير في ايام التشريق عند ابي حنيفة رح قوله ويبدأ بتكبير التشريق بعد صلوة

النحر من يوم عرفة الخ اعلم ان السلف رح اختلفوا في مبداء تكبير التشريق وفي مختمه فلنا المبداء فقال عمر وعلي
وعبد الله بن مسعود رض من صلوة الفجر يوم عرفة وهو المشهور من مذهب اصحابنا رح وقال ابن عباس وابن
عمر وزيد بن ثابت رض انه من صلوة الظهر يوم النحر وبه اخذ ابو يوسف وهو احد اقوال الشافعي رح
واما المختم فقال عمر رض في احد قوليه وعلي وزيد بن ثابت رض انه بعد العصر من اخر ايام التشريق وهو مذهب
ابي يوسف ومحمد رح وهو احد اقوال الشافعي رح وعن عمر رض انه بعد الظهر من اخر ايام التشريق وقال ابن مسعود
انه بعد العصر من يوم النحر وهو مذهب ابي حنيفة رح وقال ابن عباس رض بعد صلوة الظهر من اخر ايام التشريق
وقال ابن عمر انه بعد صلوة الفجر من اخر ايام التشريق وهو احد اقوال الشافعي رح ثم الشافعي رح اخذ بقول الاحداث
من الصحابة كما هو اصله لوقوفهم على ما استقر من الشرايع ولابي يوسف ومحمد رح قوله تعالى واذكروا الله في ايام
معدودات والمراد منها ايام التشريق بالنقل عن ائمة التفسير ولانها الاكثر من تكبير ابن مسعود رض والعبادات
يحتاط فيها بالاخذ بالاكثر ولا يلزم تكبيرات العيد لان ثم دلت شواهد الاصول على ترجيح قول ابن مسعود بخلاف
تكبير التشريق فان الترجيح لما لم يمكن لاستواء مذاهب الصحابة في الثبوت وفي الرواية عن النبي عم اخذ بالاكثر
احتياطا ولابي حنيفة رض قوله تعالى واذكروا اسم الله في ايام معلومات والمراد منها ايام العشر بالنقل عن اهل
التفسير فكان ينبغي ان يكون التكبير واجبا في جميع ايام العشر الا ان ما قبل يوم عرفة خص بالاجماع من الصحابة
وفيما بعد يوم الاضحى لا نص ولا اجماع فكان الاقتصار على تكبير ابن مسعود رض اولى ولان الجهر بالتكبير بدعة
لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية والاقتصار على الاقل اولى ولان رفع الصوت وذكر الشيء عند العظماء
ولا كان من سوء الادب وفيه اجتناب من التذلل والتضرع فكيف في دعاء الله تعالى فكان الامتناع عن مثله
في محل عدم فيه النص والاجماع واجبا فان قلت لم لا يعم النص في ايام التشريق الا ترى الى قوله تعالى
واذكروا الله في ايام معدودات قلت لانا لا نسلم ان المراد منه الذكر المفعول عقيب الصلوات بل المراد منه الذكر
عند رمي الجمار بدليل السياق لانه قال فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لان ذكر الحكم مختص برمي الجمار
قوله والتكبير ان يقول مرة واحدة وفي تكبير التشريق اختلاف قيل انه سنة والاصح انه واجب لقوله تعالى واذكروا
اسم الله في ايام معلومات واصله ان جبرئيل عم لما جاء بالقربان خاف العجلة على ابراهيم عم فقال الله اكبر الله اكبر
فلما راه ابراهيم عم قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل الفداء قال الله اكبر ولله الحمد فبقي سنة واجبة في
الاخرين وذلك مرة واحدة في قوله هو المأثور عن الخليل اي هو المروي عن ابراهيم الخليل عم وهذا
الذي ذكرناه من التكبير هو فعل الائمة في ساير بلاد المسلمين وهو مروي عن علي وابن مسعود رض وروي عن ابن
عباس رض الله اكبر الله اكبر كبيرا الله اكبر كبيرا الله اكبر واجل الله اكبر ولله الحمد وعن ابن عمر رض الله اكبر الله اكبر
الله اكبر لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وعند الشافعي رح يذكر التكبير ثلاث مرات
وفي ذكر التهليل بعده قولان كذا قال الشيخ ابو نصر البغدادي رح قوله وهو عقيب الصلوات المفروضات
على المقيمين في الامصار في الجماعات المستحبة الضمير يرجع الى التكبير وانما قيد بقوله عقيب الصلوات لانه
مشروع بعد الصلوة بشرط ان لا يتخلل ما يقطع حرمة الصلوة حتى لو قام وخرج من المسجد او تكلم فانه لا
يكبر ولو قام ولم يخرج من المسجد فانه يكبر وبه صرح صاحب التحفة وانما قيد بالصلوة المفروضة احترازا عن
الوتر والنافلة وصلوة العيد لانه لا يكبر عقيبها وانما قيد بالاقامة لان المسافر لا يكبر الا اذا اقتدى بالمقيم وانما

قيد بالمصر احترازا عن القرى لانه لا تكبير على اهلها وانما قيد بالجماعة لانه لا يكبر على المنفرد وانما قيد بالجماعة المستحبة
لانه لا تكبير على النساء اذا صلين وحدهن جماعة لان جماعتهن مكروهة الا اذا صلين مع الرجال وهذا مذهب
ابي حنيفة رح حتى اذا رفع الصوت بالتكبير المنفرد او المسافر او القروي او المسبوق او النساء اللاتي صلين بجماعة
يكون بدعة وعندهما يجب التكبير على كل من صلى فرضا في اي مكان كان وعلى اي وجه صلى منفردا كان او بجماعة
وقال … والشعبي يكبر عقيب النافلة وهو احد قولي الشافعي رح لهما اطلاق الامر ولانه ولان
التكبير جعل تبعا للمكتوبة فيكبر كل من صلاها ولابي حنيفة رح ما روي عن النبي عم لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا
اضحى الا في مصر جامع والتشريق جاء بمعنى التكبير وبمعنى صلوة العيد وبمعنى تقديد اللحم ومنه سمي ايام التشريق
لان لحوم الاضاحي تقدد فيها وتشرق اي تقدد وقال ابو عبيد قال الاصمعي التشريق صلوة العيد …
شروق الشمس لان وقتها قال في الفايق كانه على معنى شرق اذا صلى وقت الشروق ومنه المشرق المصلى وعن
الخليل ان التشريق هو التكبير ثم لا يجوز ان يكون المراد من التشريق في الحديث تقديد الاضاحي لان ذلك لا يختص
بمكان دون مكان بالاجماع ولا يجوز ان يكون المراد منه صلوة العيد لان ذلك مستفاد من قوله ولا فطر ولا
اضحى فتعين التكبير ولو كان الحديث كما روي عن علي رض في غريب الحديث لا جمعة ولا تشريق الا في مصر جامع
فنقول ان العموم المستفاد من قوله ولا تشريق بيانا لنفي الجميع في غير مصر فيشترط المصر للتكبير و
صلوة العيد جميعا سوى ان التقديد خص بالاجماع فاذا ثبت شرط المصر وجب ان يكون مخصوصا بالجماعة و
بمن تلزمه الجمعة كالجمعة ولان التكبير لما تعلق بالوقت بحيث يسقط بفوات الجمعة فاشترط المصر
ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة لان الاصل في الدعاء الاخفاء فلا يكون سنة الا في موضع النص او الاجماع فانعدما
فيما قالوا وفي وجوبه على العبيد اذا صلوا جماعة روايتان قال فخر الاسلام الصحيح انه يجب قوله ما دونا
من قبل اراد به ما ذكر في اول باب الجمعة وهو قوله عم لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع قوله
قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر ابو حنيفة رح وقوله يوم عرفة مجاز لقرب المغرب
من النهار ولان ليلة النحر ملحقة باليوم الذي قبلها في حكم الوقوف لان مدركها مدرك للحج وهذه المسألة تدل
على اشياء منها ان الامام اذا ترك التكبير لا يتركه المقتدي كالذي يتلو اية السجدة اذا تركها وهو حال السامعين لا يترك
السامعون وهذا لان التكبير لا يؤدى في حرمة الصلوة بل في اثرها الا ترى انه لا يصح الاقتداء باعتبار التكبير
ويصح اداؤه مع الحدث السماوي ويسقط بالحدث العمد والكلام فكان الامام فيه مستحبا لا واجبا ومنها ان
تعظيم الاستاذ في طاعته لا في نظيره طاعة لان ابا يوسف تقدم بامر ابي حنيفة رح ومنها ان الاستاذ اذا
تفرس في بعض اصحابه الخير قدمه ونعظمه عند الناس حتى يعظموه كما فعل ابو حنيفة رح ومنها ان التلميذ
لا ينبغي ان ينسى حرمة الاستاذ وان قدمه استاذه وعظمه الا ترى ان ابا يوسف شغله ذلك حتى سها ويعقوب
اسم ابي يوسف القاضي وهو يعقوب بن ابراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة البجلي وكان سعد بن حبتة استصغر
يوم احد ونزل الكوفة ومات بها وصلى عليه زيد بن ارقم وكبر عليه خمسا وتوفي ابو يوسف سنة اثنتين وثمانين
ومائة في خلافة هرون ومما يليق ذكره اخر هذا الباب ما ذكره في الجامع الكبير اذا فاتته صلوة في غير ايام
التشريق فقضاها في ايام التشريق او على العكس او قضاها في ايام التشريق من العام القابل لا يكبر لان
الجهر بالتكبير بدعة فيقتصر على ما وردت به السنة ولو قضاها في ايام التشريق من هذه السنة يكبر

لان هذه الايام في حق التكبير كوقت واحد

باب صلوة الكسوف

وجه المناسبة بين البابين ان كلا منهما صلوة النهار تؤدى بجماعة الا ان صلوة العيد لما كانت اقوى من صلوة الكسوف قدمها عليها ولهذا قيل في صلوة العيد انها فرض كفاية وقيل واجبة وقيل سنة ولم يقل احد ان صلوة الكسوف واجبة او فرض كفاية بل قالوا هي سنة ومما يدل على سنية صلوة الكسوف ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى قيس قال سمعت ابا مسعود رض يقول قال النبي عم ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتموها فقوموا فصلوا وفي الصحيح ايضا عن ابن عمر عن النبي عم ان الشمس والقمر لا يخسفان لموت احد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله عز وجل فاذا رأيتموها فصلوا وفيه ايضا عن المغيرة بن شعبة رض كسفت الشمس على عهد رسول الله عم يوم مات ابرهيم فقال الناس كسفت الشمس لموت ابرهيم فقال رسول الله عم ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم فصلوا وادعوا الله ومعنى الكلام في الحديث ان اهل الجاهلية كانوا يزعمون ان كسوف الشمس والقمر يوجب حدوث تغيرات في العالم من موت وضرر ونقص ونحو ذلك كما يعتقده اهل النجوم على ان هذه الاجسام السفلية مربوطة بالنجوم وان لها تأثيرا في ذلك فاعلمهم النبي عم ان وهمهم باطل وان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يريها عباده ليعلموا انهما مسخران لله عز وجل ليس لهما سلطان في غيرهما ولا قدرة على الرفع عن انفسهما وانهما لا يستحقان ان يعبدا قال الله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون فامر النبي عم بالفزع الى الصلوة والسجود لله تعالى عند كسوفهما ابطالا لاعتقاد من يعبدهما وايضا ان في الفزع الى الصلوة والسجود لله تعالى والتضرع اليه عند كسوفهما تحقيق اضافة الحوادث كلها الى الله تعالى ونفيها عن الشمس والقمر وابطالا لاحكامهما ويجوز ان يقال انما يخوف الله تعالى بكسوفهما عباده ليفزعوا الى التوبة والاستغفار من الذنوب والخطايا كما قال الله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا ويؤكد ذلك ما روى البخاري عن ابي بكرة رض قال قال رسول الله عم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته ولكن يخوف الله بهما عباده وفيه دليل على ان الصلوة مستحبة عند حدوث كل آية من الآيات كالزلزلة والريح العاصف والظلمة ونحوها

قوله اذا انكسفت الشمس صلى الامام بالناس ركعتين كهيئة النافلة يعني بلا اذان ولا اقامة قال ابو جعفر الطحاوي وصلوة كسوف الشمس ركعتان كسائر التطوع ولا بأس ان يصليهما الامام بالناس جماعة اما الجماعة فلان النبي عم صلاها في جماعة واما الانفراد فلانها نافلة والاصل في النوافل الانفراد وقال الشافعي يصلي ركعتين في كل ركعة ركوعان يقرأ ثم يركع ثم يقرأ ثم يركع ثم يسجد

له ما روى في الصحيح البخاري عن ابن عباس وعائشة رض ان النبي عم ركع ركوعين في ركعة **ولنا** ما روى صاحب السنن باسناده الى عبد الله بن عمرو قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله عم فقام رسول الله عم لم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك وذكر ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى سمرة بن جندب رض قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله عم فذكر عن النبي عم انه صلى بهم مثل ما ذكر عبد الله بن عمرو سواء وفي شرح الآثار ايضا باسناده الى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى في الكسوف نحوا من صلوتكم هذه يركع ويسجد وفيه ايضا مسندا الى ابي اسحق قال انكسفت الشمس فصلى المغيرة بن شعبة بالناس ركعتين واربع سجدات والمعقول في المسئلة ان

ان الرواية لما اختلفت عن رسول الله عم كان ما وافق الاصول اولى وهذا لانا لم نجد شيئا من الصلوات في ركعة الا ركوعا واحدا فيجب ان يكون صلوة الكسوف كذلك وما روى في حديث عائشة رض انه عم ركع ركوعين في كل ركعة فجاز ان يكون بينهما سجود لم تشعر به عائشة رض بدليل ما روي باثبات السجود بعد الركوع على انا نقول قد روي عن عائشة انه عم ركع ثلاثا في كل ركعة فان صح الركوعان صح الثلث

قوله والحال اكشف على الرجال لقربهم يعني انا تمسكنا برواية الرجال من الصحابة رض وان فعل هو تمسك برواية عائشة والحال اكشف على الرجال من النساء لقرب الرجال من النبي عم لانهم يقفون قبل صف النساء

وفيه نظر لان الخصم لا يتمسك بما روت عائشة وحدها حتى يلزم ترجيح رواية الرجال على رواية النساء بل يتمسك بروايتها ورواية ابن عباس رض فلا يأتي الترجيح الا اي فلنا من العباس

قوله لست رواية ابن عمر فيه نظر لان الضلال الحنيفي من الرواية في كتب الحديث هو عبد الله بن عمرو بفتح العين قبل الميم المفتوحة لا بضم العين قبل الميم المفتوحة وحديث ابن عمر ذكرنا في اول الباب من الصحيح وليس فيه ذكر الركوعين وانما هو في حديث عبد الله بن عمرو

قوله ويطول القراءة فيهما اي في الركعتين وهذا لما روي انه عم قام في الاولى بقدر البقرة وفي الثانية بقدر آل عمران ولان المسنون ان يأتي بالصلوة والدعاء حتى يتجلى الشمس فاذا طول الصلوة قصر الدعاء وان قصر الصلوة طول الدعاء وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح في كسوف الشمس انهم ان شاؤا صلوا ركعتين وان شاؤا اربعا وان شاؤا اكثر من ذلك وان شاؤا اسمعوا في كل ركعتين وان شاؤا في كل اربعة لانها نافلة

قوله ويخفي عند ابي حنيفة رح وقال يجهر وعن محمد مثل قول ابي حنيفة رح

لهما ما روي في السنن عن عائشة رض ان رسول الله عم قرأ قراءة طويلة يجهر بها يعني في صلوة الكسوف واخذه احمد بن حنبل رح ولابي حنيفة رح ما روى الطحاوي باسناده الى عكرمة عن ابن عباس رض قال ما سمعت من رسول الله عم في صلوة الكسوف حرفا وروى الطحاوي ايضا باسناده الى سمرة بن جندب رض قال صلى بنا رسول الله عم في صلوة الكسوف لا نسمع له صوتا وعلى هذا ما ذكروا في ولان الاخبار لما اختلفت كان ما وافق الاصول اولى بالاتباع وقولنا موافق بالاصول لان صلوة النهار عجماء بالحديث ليس فيها قراءة مسموعة ولان الحال اكشف للرجال فقدمت رواية ابن عباس وسمرة على رواية عائشة

قوله والترجيح قد مر يعني قبل اراد به قوله والحال اكشف على الرجال لقربهم

قوله ويدعو بعدها حتى تنجلي الشمس هذا لما روينا في اول الباب من حديث المغيرة رض

قوله ويصلي بهم الامام الذي يصلي بهم الجمعة وهذا لان صلوة الكسوف جماعة شبيهة بالجمعة فيصليها بهم من يصلي الجمعة فان لم يحضر صلوا فرادى تحرزا عن وقوع الفتنة في التقديم والتقدم

قوله وليس في كسوف القمر جماعة طعن بعضهم في استعمال لفظ الكسوف في القمر على المصنف وذكر منهم طعن فاسد لان الكسوف والخسوف يستعمل كل واحد منهما في الشمس والقمر الا ترى الى ما روينا من الصحيح في اول الباب حديث ابن مسعود ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد وفي حديث ابن عمر رض ان الشمس والقمر لا يخسفان لموت احد الا ان من الناس من يغلب لفظ الخسوف في الشمس وانما يصلون فرادى في كسوف القمر لانه كان في زمن النبي عم كسوف القمر كما كان كسوف الشمس ولو كان فيه جماعة كما في كسوف الشمس لنقل اما نفس الصلوة فلما روي في الصحيح في حديث عائشة رض عن النبي عم قال ان الشمس والقمر انهما آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتموهما فافزعوا الى الصلوة اي فالجأوا اليها وروى ابو مسلم في كتاب الصلوة عن محمد عن ابي يوسف عن ابان بن ابي عياش عن الحسن البصري عن رسول الله عم انه قال اذا رأيتم من هذه الافزاع شيئا فافزعوا الى الصلوة

قوله

وليس في الكسوف خطبة قال الشيخ ابو الحسين القدوري وليس في ذلك خطبة ولا صعود منبر ولا خروج وكان ابو حنيفة رح يرى الصلوة في المسجد لان هذه الحالة يخشى فيها الضرر كما في الزلازل والظلمة فيستر فيها الصلوة دون الخطبة وعن الشافعي رح انه يخطب بعد الصلوة خطبتين كذا ذكره ابو نصر البغدادي لانه عم خطب وتاويلها عندنا انها ما كانت للكسوف بل كانت لرد ما اعتقدوه من ان الشمس انكسفت لموت ابرهيم ولهذا لم ينقل شيء من الاخبار خطبتان اصلا والله اعلم

عندنا انها صح

باب الاستسقاء

مناسبة هذا الباب بما تقدم من حيث ان كلا منهما يؤدى بها جمع عظيم الا ان صلوة الكسوف لما كانت اقوى لانها تؤدى بجماعة بلا خلاف قدمها على صلوة الاستسقاء لان في اداءها بجماعة خلافا قوله قال ابو حنيفة رح ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة قال ابو بكر الرازي ذكر محمد عن ابي حنيفة رح في الاصل والمعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انه ليس فيه صلوة جماعة ولكن الدعاء والاستغفار ومراده ان الصلوة ليست بواجبة ولا مسنونة كصلوة العيدين والكسوف وان الامام مخير بين فعلها وتركها ذكره في شرحه لمختصر الطحاوي وقالا يصلي الامام بالناس ركعتين يجهر فيهما بالقراءة ثم يخطب وبه اخذ الشافعي رح لهما ما روي في السنن عن الزهري عن عباد بن تميم عن عمه ان رسول الله عم خرج بالناس يستسقي فصلى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيهما وحول رداءه ورفع يديه فدعا واستسقى واستقبل القبلة وفي حديث ابن عباس رضه انه عم صلى في الاستسقاء ركعتين كما يصلي في العيد ولابي حنيفة رح قوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا علق نزول الغيث بالاستغفار لا بالصلوة فكان الاصل فيه الدعاء والتضرع دون الصلوة وروي في الصحيحين عن انس بن مالك رضه ان رجلا شكا الى النبي عم هلاك الاموال وجهد العيال فدعا الله فاستسقى ولم يذكر انه حول رداءه ولا استقبل القبلة وفي هذا الحديث دليل على ان الصلوة ليست بمسنونة لانها لم تذكر فيه وروي عن عمر رضه انه خرج يستسقي فما زاد على الاستغفار فقيل له في ذلك فقال لقد استسقيت بمجاديح السماء التي يستنزل بها الغيث قال تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ولو كانت الصلوة مسنونة لما خفي امرها على عمر ومجاديح السماء انواؤها جمع مجدح وهو ثلثة كواكب كانها اثفية والمجدح عند العرب من الانواء قال في كتاب الصلوة فان بلغنا عن النبي عم انه خرج فدعا وبلغنا عن عمر رضه انه صعد المنبر فدعا واستسقى ولم يبلغنا في ذلك صلوة الا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به والجواب عما روي انه عم صلى قلنا نعم لكن روي عنه تركها ايضا فلم يكن سنة اذ لم يوجد المواظبة في اغلب الاحوال انما قولهما يصلي في العيد معناه انه يصليها بلا اذان ولا اقامة جهرا ويخرج الى المصلى بالرجال والنساء والصبيان كما في العيد وعند الشافعي رح يصلي ركعتين يكبر في الاولى سبعا وفي الثانية خمسا كما في العيد وذلك ضعيف لانه لم ينقل عن رسول الله عم فيها التكبيرات كما نقلت في العيد قوله ولا خطبة عند ابي حنيفة رضه وهذا لما روي في السنن عن ابن عباس رضه قال خرج رسول الله عم متبذلا متواضعا متضرعا حتى اتى المصلى فرقا على المنبر فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير قوله ويقلب رداءه لما روينا ان رداءه قوله روي انه عم استقبل القبلة وحول رداءه قال في التحفة كيفية تقليب الرداء عندهما ان كان مربعا جعل اسفله اعلاه واعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايمن على الايسر والايسر على الايمن قوله اما عند ابي حنيفة رح لا يقلب وهذا لما ذكرنا من حديث انس رضه انه لم يذكر انه حول رداءه ولان الاستسقاء دعاء فلا يعتبر فيه تحويل الرداء كسائر الادعية اما تحويل النبي عم رداءه فكان ذلك للتفائل ليتقلب حالهم من الجدب الى الخصب فلم يكن لبيان

ابتذل رضه تبذل اي لبس ثوب عادته يعني خرج في ثياب البذلة

السنة وهذا قال في الفائق في الحاء مع الباء قيل لابن لهيعة لم قلب رداءه قال ليتقلب القحط الى الخصب فقيل له كيف قلبه قال جعل ظهره البطن قيل كيف قال جعل الايسر على الايمن والايمن على الايسر قوله ولا يقلب القوم اردبتهم وهذا بالتشديد لانه للتكثير بخلاف قوله ويقلب رداءه فانه بالتخفيف لانه لا يكثر ثمة وهذا مذهب عامة العلماء وهو قول سعيد بن المسيب والثوري وعروة بن الزبير وقال مالك رح يقلب القوم اردبتهم وهو ضعيف لانه لم ينقل عن النبي عم انه امرهم بذلك ولانه من هيئة الخطبة والقوم لا يشاركون الامام في الخطبة فكذا في هيئتها ويستحب رفع اليدين نحو السماء وقت الدعاء وان ترك ذلك واشار بالمسبحة فكذلك وهذا لان السنة في الدعاء بسط اليدين وقد روي عن النبي عم انه كان يدعو بعرفات كالمستطعم المسكين ويستحب ان يخرج الامام بالناس الى الاستسقاء ثلاثة ايام متتابعات ويدعو الامام قائما والناس قعود مستقبلي القبلة قوله ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء وذلك لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وكان عمر رضه ينهاهم ان يحضروا ولانهم اهل السخط واللعنة والمطلوب ضد ذلك فلا يحضرون وروي عن مالك رح انهم لا يمنعون لان الكفار اذا دعوا في الشدة تنزل عليهم قال الله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين وجوابه انه لما ان ذكر الدعاء كان حالة الكفر بدليل قوله مخلصين

باب صلوة الخوف

وجه المناسبة بين البابين ان شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض ثمة وهو انقطاع المطر سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر قوله اذا اشتد الخوف الخ اعلم ان صلوة الخوف اختلف فيها فقهاء الامصار وقد ورد فيها اخبار مختلفة في السنن وغيرها وفي ذكرها كلها اطالة فقال ابو حنيفة ومحمد رح اذا كانت الصلوة ركعتين كصلوة الفجر وصلوة السفر وصلوة العيد جعل الامام الناس طائفتين احديهما الى وجه العدو ويصلي بالاخرى ركعة وسجدتين ثم اذا رفع رأسه من السجدة الثانية مضت التي خلف الامام الى وجه العدو وتجيء التي بازاء العدو وتشرع في صلوة الامام فيصلي بهم ركعة وسجدتين ويتشهد ويسلم فينصرفون الى مقامهم بازاء العدو فتجيء الطائفة الاولى ويصلون ركعة وسجدتين بغير قراءة لانه لا قراءة على اللاحق ويتشهدون ويسلمون فينصرفون الى وجه العدو فتجيء الطائفة الثانية فيقضون ركعة وسجدتين بقراءة لان المسبوق يقرأ ويتشهدون ويسلمون ثم انهم لا ينصرفون ركبانا حتى اذا ركبوا فسدت صلوتهم لان الركوب منه بد فلم يكن عفوا والمشي لا بد منه فصار عفوا وذكر ابو بكر الرازي عن ابي يوسف رح ثلثة اقاويل احدها مثل قول ابي حنيفة ومحمد رح والثاني ما حكى الكرخي عنه انه لا يصلى بعد النبي عم صلوة الخوف بامام واحد ولكن يصلي بامامين ليلا يكون المشي والاختلاف في الصلوة لان ذلك كان مخصوصا بالنبي عم ليدرك الجميع فضيلة الصلوة خلفه والثالث انها يصلي بامام واحد الا ان العدو اذا كان في القبلة يقوم الصفان جميعا خلف الامام فيفتتح بهم الصلوة جميعا ويركع ثم يسجد بالصف الذي يليه سجدتين والصف المؤخر قيام يحرسونهم ثم يرفعون هؤلاء رؤسهم ويسجد المؤخر سجدتين فيتقدم الصف المؤخر ويتاخر الصف المقدم فيركع بهم جميعا ثم يرفعون رؤسهم فيسجد الامام بالذي يليه سجدتين والصف الاخر يحرسونهم ثم يسجد الصف المؤخر سجدتين ويتشهد ويسلم بهم جميعا وهو مذهب ابن ابي ليلى وسفيان كذا ذكر صاحب المغني حديث ابي عياش الزرقي رضه قال صلى بنا رسول الله عم بعسفان يوم بني سليم واذا لم يكن العدو في القبلة يصلي كما قال ابو حنيفة رضه وهو مروي عن ابن عمر رضه عن النبي عم وقال مالك رح يصلي بالطائفة الاولى ركعة وسجدتين ثم ينتظر الامام قائما حتى يتموا صلوتهم ثم ينصرفون الى وجه العدو ويجيء الطائفة الاخرى فيصلي بهم ركعة وسجدتين ويسلم فيقومون ويتمون صلوتهم وبه قال الشافعي رح الا انه قال ينتظر الامام حتى يتم

الطائفة الثانية صلوتهم فيسلم بهم وقال الحسن بن زياد لا تجوز صلوة الخوف بعد رسول الله عم وهو قول ابي يوسف رح اولا قال الشيخ ابو الحسين القدوري قد روى ابو عياش الزرقي ان النبي عم صلى صلوة الخوف كما قال ابن ابي ليلى وروى صالح بن خوات ان النبي عم صلاها كما قال الشافعي رح وروى ابن مسعود مثل قولنا فدل على جواز الجميع واما الكلام في الاولى والاقرب من ظاهر القران فقولنا اولى لقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وهو خلاف قول ابن ابي ليلى لان الامام عنده يفتتح بالطائفتين لا بالطائفة واحدة وكذا قوله تعالى ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا يدل على خلاف قوله لانهم قد صلوا على مذهبه وقوله تعالى فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم يدل على خلاف قول مالك والشافعي رح لانه امر بان يصيروا بعد السجود من وراء القوم ويأتي الطائفة الاخرى في تلك الحالة الان اتمام للتعقيب على مذهبهما لا يكونون من ورائهم ولكن يتمون صلوتهم وعلى مذهب مالك وان عنده يلزم فراغ المقتدي من الصلوة قبل فراغ الامام وذلك لا يجوز في غير صلوة الخوف فكذا فيها وايضا يلزم انتظار الامام الى فراغ المقتدي وذا لا يجوز ايضا فقد ثبت ان التبعية للامام لازم على المقتدي لا من الحي بل ان يلحق الامام سهو ولا يلحق ذلك الطائفة الاولى لانهم قد فرغوا من صلوتهم قبل الامام وهو لا يجوز لا يقال يلزم على قولكم المشي الكثير واستدبار القبلة لانا نقول المشي في غير حال الخوف يجوز لمن سبقه الحدث او اصابته نجاسة فكذا في حالة الخوف واستدبار القبلة يجوز ايضا في حالة الخوف ومخالفتها تجيز المسايفة في صلوة الخوف فعلم ان قولنا موافق للاصول والحجة على الحسن بن زياد رح ما روي ان سعيد بن العاص اراد ان يصلي صلوة الخوف بطبرستان فقال من شهد منكم صلوة الخوف مع رسول الله عم فقام حذيفة فوصف له صلوة الخوف فصلى بهم وكان ذلك بمحضر الصحابة من غير نكير وقد روي في السنن انهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة رض كابل فصلى بهم صلوة الخوف فعلم انها مشروعة بعد النبي عم وحدث الطحاوي عن احمد بن ابي عمران انه سمع ابا عبد الله محمد بن شجاع يعيب قول ابي يوسف هذا ويقول ان الصلوة مع النبي عم وان كان افضل من الصلوة مع الناس جميعا فانه لا يجوز لاحد ان يتكلم او يمشي او يفعل فعلا يفسد الصلوة فلما كانت الصلوة خلف رسول الله عم في الخوف لا يفسدها الذهاب والمجيء واستدبار القبلة كانت خلف غيره كذلك ايضا لا يقال قوله تعالى واذا كنت فيهم يدل على انها لا تجوز بعد النبي عم لانه شرط كون النبي عم فيهم لانا نقول قد حققنا في شرح الاصول ان الشرط يوجب وجود الحكم عند وجوده ولا يوجب عدم الحكم عند عدمه في قول ابي حنيفة والي يوسف رح وان انكر شرعها في زماننا فهو محجوج عليه بما روينا وهذا الذي قاله صاحب الهداية وغاية السعدي الحنفي ان ابا يوسف رح لا ينكر مشروعية صلوة الخوف في زمان النبي عم بل ينكر مشروعيتها بعد الرسول فكيف يكون رواية ابن مسعود رض صلوة رسول الله عم في الخوف حجة على ابي يوسف وانما الحجة على ابي يوسف ما روينا من سعيد بن العاص وعبد الرحمن بن سمرة قبل هذا قوله وان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالطائفة الثانية ركعتين يعني في ذوات الاربع وهذا لان حكم الصلوة ان تنقسم بينهم بسواء فيصلي بالاولى ركعتين وبالثانية ركعتين وقد روي عن رسول الله عم انه صلى الظهر في الخوف ركعتين بالاولى وركعتين بالثانية قوله ويصلي بالطائفة الاولى ركعتين من المغرب وبالثانية ركعة واحدة وقال سفيان الثوري رح يصلي بالاولى ركعة وبالثانية ركعتين وما قلنا قول الامام بالخيار وجه قول سفيان الثوري رح ان القراءة واجبة في الاوليين فاذا صلاها بالطائفة الاولى حصل القراءة الواجبة كلها للاولى فيقتسمها بين الطائفتين ولنا ان الطائفة الاولى تستحق ركعة ونصفا لما قلنا من وجوب قسمة الصلوة بينهم بسواء فاستحقت ركعتين جميعا لان الركعة لا تتجزى وبعضها لا يتجزى اذا ثبت ثبت جميعه كايقاع نصف تطليقة وعفو احد الوليين عن دم العمد

العمد قال في الزيادات فان اخطأ الامام فصلى بالطائفة الاولى ركعة وبالطائفة الثانية ركعتين فسدت صلوتهم جميعا الا الامام اما الطائفة الاولى فان اوان انصرافهم بعد ركعتين وقد اخطأوا واما الطائفة الثانية فهي من الطائفة الاولى لانهم ادركوا الركعة الثانية الا انهم مسبوقون بركعة فلما صلوا الثانية كان ينبغي ان ينصرفوا فلما انصرفوا عند ان التباعد عن القبلة لا يفسد فلما صلوا الثالثة وانصرفوا فسدت صلوتهم لان هذا اوان رجوعهم من العدو الى الصلوة لا اوان الانصراف عن الصلوة فانصرافهم حصل في غير اوانه فتفسد صلوتهم ولو انه صلى بالاولى فانصرفوا وبالثانية الثانية فانصرفوا وبالاولى الثالثة فانصرفوا فصلوة الاولى فاسدة لانصرافهم في غير اوانه وصلوة الثانية جائزة لانصرافهم في اوانه ويقضون ركعة بقراءة وركعة بغير قراءة وقال في السير الكبير ولكنهم يبدؤون اولا بالركعة الثالثة لانهم في حق الركعة الثالثة مدركون لانهم كانوا خلف الامام والمدرك للصلوة اولا فانه مع الامام ثم يشتغل بقضاء ما سبق به فلو انه لم يجعل الناس طائفتين ولكن جعل الناس ثلث طوائف فصلى بالطائفة الاولى ركعة ثم انصرفوا وصلى بالطائفة الثانية ركعة ثم انصرفوا ثم صلى بالطائفة الثالثة الركعة الثالثة ثم انصرفوا وجاءت كل طائفة وقضت ركعتين فان صلوة الطائفة الاولى فاسدة لما ذكرنا وصلوة الطائفة الثانية والثالثة جائزة لان الطائفة الثانية هي الطائفة الاولى وقد انصرفوا في موضع الانصراف لانهم انصرفوا بعد الركعة الثانية فتجوز صلوتهم وكذلك الطائفة الثالثة صلوتهم تامة لانهم انصرفوا في موضع الانصراف لان الطائفة الثالثة هي الطائفة الثانية وقد انصرفوا بعد فراغ الامام من الصلوة وهكذا كل ما ينبغي ان ينصرفوا فتجوز صلوتهم كذا في السير الكبير قوله ولا يقاتلون في حالة الصلوة وقال الشافعي رح يقاتلون وعليهم الاعادة وقال ابن سريج لا اعادة لنا ما روي في الصحيح البخاري عن علي رض عن النبي عم انه قال يوم الخندق ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا كما شغلونا عن صلوة الوسطى حتى غابت الشمس وفيه ايضا عن جابر بن عبد الله ان عمر بن الخطاب رض جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس جعل يسب كفار قريش وقال يا رسول الله ما كدت ان اصلي حتى كادت الشمس تغرب فقال النبي عم والله ما صليتها فنزلنا مع النبي عم بطحان فتوضأ للصلوة وتوضأنا لها فصلى العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب وفيه دليل ان الصلوة لا تجوز مع القتال فلو جازت لما تركها رسول الله عم عن وقتها وقد روي عن ابن اسحق والواقدي ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل غزوة الخندق وقد صلى رسول الله عم صلوة الخوف في غزوة ذات الرقاع فثبت ان صلوة الخوف كانت نزلت قبل الخندق فلما ترك رسول الله عم الصلوة يوم الخندق لاجل القتال دل ان القتال يمنع الصلوة ولان ما ينافي الصلوة في غير الخوف ينافيها في الخوف كالكلام وساير الاعمال فان قلت قتل الحية والعقرب في الصلوة جائز وذا لا يكون الا بالضرب فلما جاز الضرب ثم جاز هنا قلت القدر الذي يحصل به قتل الحية والعقرب قليل فاما في القتال فالمعالجة تفسد ذلك ايضا فلا فرق بينهما قال في السير الكبير ولو ان اماما مسافرا لم يحضره عدو ولكنه خاف ذلك لم ينبغ له ان يصلي بالناس صلوة الخوف لانه لا تجوز عند خوف العدو واني تجوز اذا كان العدو واقفا حاضرا وذلك لان القياس ينفي جواز صلوة الخوف غير انهم استحسنوا واجازوا ذلك بالاثر ولا اثر انما جاء في جوازها عند حضرة العدو ولم يجئ جوازها عند خوف العدو فكان جوازها عند خوف العدو مردودا الى ما يوجبه القياس قوله يوم الاحزاب اراد به يوم حفر الخندق في المدينة وغزوة الخندق كانت في شوال سنة اربع كذا قال صاحب الصحيح والاحزاب هم الذين ذكرهم الله في قوله اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم وذلك ان اهل مكة جمعوا الاعراب واتوا المدينة من فوق الوادي من قبل الخندق

وكان اصحاب الصفة حفاة يلفون الخرق باقدامهم من شدة الطريق وكان يسقط منهم الرقاع والخرق فسميت غزوة ذات الرقاع

بنو غطفان ومن اسفل الوادي من قبل المغرب قريش فتحزبوا وقالوا نكون جملة واحدة حتى نستاصل محمدا فارسل
الله عليهم ريح الصبا في ليلة شاتية فسفت التراب في وجوههم وقلعت الملائكة الاوتاد وقطعت الاطناب
واطفات النيران واكفات القدور وماجت الخيل بعضها في بعض وقذف في قلوبهم الرعب وكثرت الملائكة
في جوانب عسكرهم فانهزموا من غير قتال وحين سمع رسول الله عم باقبالهم ضرب الخندق على المدينة اشار
عليه بذلك سلمان الفارسي رض واشتد الخوف وظن المؤمنون كل ظن وقال بعض المنافقين كان محمد يعدنا كنوز
كسرى وقيصر ولا نقدر ان نذهب الى الغائط وكانوا ثم قريبا من شهر حتى انزل الله النصر وذلك قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ جاءتكم جنود فارسلنا عليهم ريحا اي ريح الصبا وجنودا لم تروها
اي جنود الملائكة المذكورة وقوله تعالى ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيرا وكفى الله المؤمنين القتال اي بالريح
والملائكة قال عم نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور قوله فان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى
يومئون بالركوع والسجود يعني اذا كان الخوف اشد من ان لا والحيث لا يتمكنا لهم النزول عن الدابة صلوا عليها
يومئون الى حيث كانت وجوههم اذا لم يقدروا الى التوجه الى القبلة ويجعلون السجود اخفض من الركوع
وهذا لقوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والمراد منه القصر في الصفات وهو الايماء لا القصر
في اعداد الركعات لان ذلك ليس بمتعلق بالخوف ولقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وقال تعالى فاينما تولوا فثم
وجه الله والمراد منها حال العذر والخوف عذر فيجوز له ترك القبلة في الخوف وهذا هو جواب ظاهر الرواية
وعن محمد رح انهم يصلون جماعة ركبانا وبه قال الشافعي رح وذلك ضعيف لانه يلزم الفصل بين المقتدي وبين
الامام بما ليس بمكان للصلوة فلا يجوز كما لو كان بينهما نهر او طريق او حائط والآية محمولة على الصلوة
وحدانا ثم اذا صلوا بالايماء وزال الخوف في الوقت او بعده لم يكن عليهم الاعادة لان العذر ان بعد اسقاط
الفرض فصار كوجود الماء بعد الصلوة بالتيمم والخوف من العدو ومن السبع سواء لان صلوة الخوف انما جازت
عن خوف العدو لدفع الضرر وذلك موجود في خوف السبع وبه صرح في شرح مختصر الكرخي وتحفة الفقهاء والخائف
من السبع اذا لم يستطع النزول عن دابته يصلي بالايماء كالخائف من العدو ذكره في كتاب الصلوة ولا يصلي وهو يمشي
وكذلك السابح في البحر لان فعلهما ينافي الصلوة فصار كالاكل والراكب لا يصلي في حالة السير اذا كان طالبا لعدم
الضرورة واذا كان مطلوبا يصلي للضرورة واذا رأوا سوادا ظنوه فصلوا صلوة الخوف فاذا هو ابل او بقر
او غنم فعليهم الاعادة لانهم صلوا صلوة العذر بغير عذر والله اعلم وصلوة الفرض على الدابة بعذر اللص والمطر
وفي البادية يجوز ثم ذكر احوال فصل القراءة

باب الجنائز

لما كان الموت اخر العوارض ذكر صلوة الجنازة اخرا للمناسبة قال صاحب المغرب الجنازة بالكسر السرير
وبالفتح الميت وقيل هما لغتان وعن الاصمعي لا يقال بالفتح قوله واذا احتضر الرجل وجه الى القبلة
اعتبارا بحال الوضع في القبر احتضر الرجل مات لان الوفاة حضرته او ملائكة الموت ويقال فلان محتضر
اي قريب من الموت والمراد منه هنا الذي قرب من الموت وحكى شيخنا العلامة برهان الدين الخرنفغي
قدس الله روحه عن شيخه الامام حميد الدين الضرير ان الشيخ ابا بكر بن ابي الحق الكلاباذي رح كان يقرأ على
الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل البخاري باب الجنائز فلما قال اذا احتضر غشي عليه فلما افاق قال له اذهب
الى خراسان فان هناك اصحاب القلوب فذهب حتى بلغه امره الى ما بلغه وانما يوجه على شقه الايمن لانه السنة

السنة ولان التلقين اذا قرب من الشيء باخر حاله وهذه الحالة قريبة من الموت فبعد الموت يوضع في اللحد كذلك فكذا
في هذه الحالة واختار مشايخنا ما وراء النهر الاستلقاء على قفاه لانه ايسر لخروج الروح والسنة الشق الايمن والمراد
منه الجانب قوله ولقن الشهادتين اي قوله اشهد ان لا اله الا الله وقوله اشهد ان محمدا رسول الله ولا يقال له
قل حتى لا يابى ولكن يقال عنده وهو يسمع حتى يلقن وهذا لما روى ابو داود في السنن باسناده الى معاذ بن جبل رض
قال قال رسول الله عم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وفيه ايضا عن ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول الله عم
لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله وهو تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله اني اراني اعصر
قتيلا فله سلبه قوله فاذا مات شد لحياه وغمض عيناه وانما يفعل كذلك لانه لو لا يفعل ترك الشد والتغميض
يبقى مفتوح الفم والعينين ويصير كريه المنظر قبيحا في اعين الناس وفي ذلك مثله فلا يجوز وقد توارثت الامة
على ذلك وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقد روي في السنن عن ام سلمة رض قالت دخل رسول الله عم
على ابي سلمة وقد شق بصره فاغمضه ثم المستحب تعجيل جهازه واعلام جيرانه واصدقائه حتى يؤدوا حقه
بالصلوة والدعاء عليه فان الدال على الخير كفاعله ويكره النداء في الاسواق والمحلات لان ذلك تشبه باهل الجاهلية
كذا ذكر الفقيه ابو الليث رح ثم فيه تحسينه اي في كل واحد من الشد والتغميض تحسين الميت

فصل في الغسل وفي بعض النسخ في غسل الميت قدم الغسل لانه اول ما يفعل بالميت ثم التكفين ثم
الصلوة ثم الدفن فرتب الفصول كذلك قال الشيخ ابو نصر البغدادي رح في الاصل وجوب غسل الميت ان الملائكة عليهم السلام
غسلت آدم عم وقالوا لولده هذه سنة موتاكم وغسل النبي عم حين مات وفعل ذلك المسلمون بعده قوله
واذا ارادوا غسله وضعوه على سرير لا رواية في كيفية الوضع عن اصحابنا المتقدمين واختلف المشايخ فيه
قال بعضهم يوضع طولا وقال بعضهم يوضع عرضا قال الامام حميد الدين الضرير والاصح انه يجوز على اي وجه
وضع تيسيرا للناس وانما يوضع على السرير ليكون اقرب من الطهارة بنزول الماء عنه ثم الجنس كالذكر للذكر
والانثى للانثى ولا يغسل خلاف الجنس الا اذا كانت معتدة عن وفاة ولم يحدث في عدتها ما يوجب الفرقة كالردة
وتقبيل ابن الزوج والوطء عن شبهة فاذا حدث ذلك فلا تغسله في رواية عن ابي يوسف رح لانها صارت الى حال
لو كان حيا لم تغسله وفي رواية عنه تغسله لان هذه المعاني تحرم الوطء وذلك لا يمنع الغسل والمعتدة عن طلاق
بائن لا تغسل زوجها والزوج لا يغسل الزوجة خلافا للشافعي رح وام الولد لا تغسل مولاها خلافا لزفر رح لنا
انها معتدة عن فراش صحيح كالزوجة ولنا انا اذ موته سبب لزوال ملكه عنها فصارت كالمعتقة والصبي
اذا لم يكن من اهل الشهوة تغسله النساء والصبية اذا كانت لا تشتهى يغسلها الرجال والخنثى ييمم ولا يغسل
اذا كان بالغا بالسن او مراهقا والاجنبية ييممها الاجنبي بخرقة اذا لم توجد النساء فان وجد ذو رحم
ييممها بلا خرقة قوله وجعلوا على عورته خرقة وهذا لما روى صاحب السنن باسناده الى علي رض
ان النبي عم قال لا تبرز فخذك ولا تنظر الى فخذ حي ولا ميت قوله ويكتفى بستر العورة الغليظة هو
الصحيح تيسيرا واحترز بقيد الصحيح عما قال القدوري في شرح مختصر الكرخي انها يوضع من السرة
الى الركبة لان عورة الميت لا يجوز النظر اليها كعورة الحي وهو الاصح بدليل ما ذكرنا من حديث علي رض قوله
ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف اي تنظيف الميت وقال الشافعي رح السنة ان يغسل في قميص يكون كمه واسعا
حتى يدخل يده فيغسل بدنه فان كان ضيقا خرقه كذا ذكره الشيخ ابو نصر لنا ما روي في السنن

مسندا الى عباد بن عبد الله بن الزبير قال سمعت عايشة رض تقول لما ارادوا غسل النبي عم فقالوا والله ما ندري انجرد
رسول الله عم من ثيابه كما نجرد موتانا او نغسله وعليه ثيابه فلما اختلفوا القى الله عليهم النوم حتى ما منهم رجل الا وذقنه
في صدره ثم كلمهم مكلم من ناحية البيت لا تدرون من هو ان اغسلوا النبي عم وعليه ثيابه فقاموا الى رسول الله عم
فغسلوه وعليه قميص يصبون الماء فوق القميص ويدلكونه بالقميص دون ايديهم وكانت عايشة تقول لو استقبلت
من امري ما استدبرت ما غسله الا نساؤه فدل الحديث على ان السنة في غسل الموتى تجريدهم سوى الرسول عم فانه لم يجرد
لتعظيمه ولان الغسل في حال الممات كالغسل في حال الحيوة فيجرد الشخص فيه كما يتجرد فيه ولان التجريد هو الامكن
من النظافة قوله ووضوءه من غير مضمضة واستنشاق وانما يبداء بالوضوء قبل الغسل لان الغسل
حالة الحياة يتقدم على الوضوء فكذا حالة الممات وهو معنى قوله اعتبارا بحالة الحياة وعند الشافعي رح يمضمض
ويستنشق وذلك ضعيف لانه لا يتهيا ولكن المبيت لان المضمضة ليست بعبارة عن مجرد حصول الماء في الفم
والاستنشاق ليس بعبارة عن مجرد حصول الماء في الانف الا يرى انه اذا شرب الماء لا يكون موديا لسنة الطهارة
من جهة المضمضة وانما المضمضة ادارة الماء في فيه ومجه والاستنشاق جذب الماء بالنفس الى الانف ولا
يحصلان من الميت فيسقطان ولا يمسح راسه لان المقصود من غسل الميت النظافة ولا يوجد ذلك في المسح ولا
يؤخرون غسل رجليه بخلاف الجنب لانه قايم على رجليه في مستنقع الماء والميت رجلاه وساير جسده سواء لانه
ليس بقايم قوله وتجمر سريره وتراجمر الثياب عطرها واجمر عناه والتجمير اكثر كذا ذكره المطرزي
والمراد منه ادارة المجمر حول السرير وترا لاخفاء الرائحة الكريهة وقت الغسل ولتعظيم الميت وانما يوتر لقوله عم
ان الله وتر يحب الوتر دون على دم ذكره في الشين قوله ويغلى الماء بالسدر او بالحرض مبالغة في
التنظيف وكذا صاحب السنن بالاسناد الى محمد بن سيرين عن ام عطية قالت دخل علينا رسول الله عم حين توفيت ابنته
فقال اغسلنها ثلاثا او خمسا او اكثر من ذلك ان رايتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الاخرة كافورا والسدر شجر
حمل النبق وورقه غسول والحرض هو الاشنان قوله فان لم يكن فالماء القراح اي ان لم يكن السدر والحرض
فيغسل الماء القراح وهو الخالص لحصول المقصود وهو النظافة وازالة الوسخ قوله ويغسل راسه
ولحيته بالخطمي ليكون انظف له اي للميت وهذا الخطاب لتجمير السرير واغلاء الماء بالسدر والحرض قوله
ثم يضجع على يساره والشق الجانب وانما يضجع كذلك ليكون بداية الغسل من الميمنة لانها من السنة الا يرى
الى ما روي في السنن عن ام عطية ان رسول الله عم قال لهن في غسل ابنته ابدان بميامنها ومواضع الوضوء منها
قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي يغسل اولا وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو على جنبه الايمن ثم يغسل على
جنبه الايسر ليحصل الغسل ثلاثا وهذا لما روينا في حديث ام عطية من قوله عم اغسلنها ثلاثا او خمسا وقال ابو بكر
الرازي ايضا ويمسح بطنه في الثانية مسحا خفيفا فان خرج منه شيء غسله في الثالثة ولم يذكر صاحب الهداية الغسل ٤
مرة ثالثة وهي لما ذكره الرازي سنة قوله مسحا رفيقا اي لينا قوله فان خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله اي فان
خرج من الميت شيء غسل ذلك الشيء ولا يعيد غسل الميت قالوا لا يجب اعادة الغسل ولا الوضوء لخروج ما يخرج منه وقال
الشيخ ابو نصر قال الشافعي يعاد الغسل ومن اصحابه من قال يعاد الوضوء وهو ضعيف لان الغسل ما كان يجب بالحدث
حال الحيوة فكذا حال الممات واما الوضوء فلان الموت حدث كالخارج فلما لم يوثر الموت في الوضوء وهو موجود
لم يوثر الخارج ايضا قوله ثم ينشفه بثوب وذلك لانه لو وضعه في الاكفان قبل ان ينشفه بثوب ابتلت الاكفان

من الاكفان وذكر مثله قوله وجعل الحنوط على راسه ولحيته والكافور على مساجده لان التطييب سنة قال ابو بكر
الرازي هو الحبايب في المراد بالمساجد مواضع السجود وهي سبعة مما يلي اللحم لا غيره وهي الجبهة والانف واليدان
والركبتان والقدمان هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط وقال الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي المساجد
هي الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر الانف والقدمين فيوضع عليها الكافور لشرفها وفضيلتها وان بكى لم يضر لان
المغتسل في حال الحيوة قد يتطيب وقد لا يتطيب فكذا حال الممات ولا باس بساير الطيب في الحنوط غير الزعفران
والورس لان ما جاز التطيب به حال الحيوة جاز حال الممات والزعفران والورس يكره حال الحيوة فكذا بعد
الممات وقد روي عن النبي عم انه نهى الرجال عن المزعفر كذا ذكره القدوري والحنوط عطر مركب من اشياء طيبة قوله
ولا يسرح شعر الميت ولا لحيته ولا يقص ظفره ولا شعره وفي كل ذلك اطلاق فوجه لنا ما ذكر ابو عبيد في حديث
عايشة رضي الله عنها سئلت عن الميت يسرح راسه فقالت علام تنصون ميتكم رواه ابرهيم عن عايشة رض يقال
نصوته انصوه اذا اخذت بناصيته فارادت عايشة ان الميت لا يحتاج الى تسريح الراس ولان هذه الاشياء تفعل
للزينة والميت لا يحتاج اليها ولان من حكم الميت ان يدفن بجميع اجزائه فلا معنى لفصل بعض اجزائه ثم دفنه معه
وقوله عم اصنعوا بموتاكم ما تصنعون بعرايسكم ان صح فمعناه التنظيف والتطييب لا كل ما يفعل بالعروس
بدلالة ما روي عن عايشة رض قوله صار كالختان يعني ان الختان سنة في حق الاحياء دون الاموات فكذا
قص الظفر والشارب وشعر الابط

فصل في التكفين

السنة ان يكفن الرجل في ثلاثة اثواب اعلم ان الكفن
على ثلثة اقسام كفن السنة وكفن الكفاية وكفن الضرورة فكفن السنة في حق الرجل ثلثة اثواب لفافة وهي الرداء
طولا وازار وقميص والقميص من اصل العنق الى القدم لكن بلا جيب ولا دخريص ولا باس بالزيادة على الثلث في كفن الرجل
ذكره في كتاب الخنثى وهذا لما روى البخاري في الصحيح مسندا الى عايشة رض ان رسول الله عم كفن في ثلثة اثواب بيض سحولية
وسحول بفتح السين قرية باليمن وكفن الكفاية في حق الرجل ثوبان رداء وازار وهذا لما روي في حديث ابي بكر رض
انه اوصى في مرضه فقال ادفنوني في ثوبي هذين فانما هما للمهل والتراب قال ابو عبيد قال ابو عبيدة والمهل في
هذا الحديث الصديد والقيح والمهل غير هذا كذلك في الادب قال والفلز جواهر الارض من الذهب والفضة
والنحاس واشباه ذلك وكفن الضرورة ما يتيسر وهذا لما روي في السنن مسندا الى خباب رض قال ان مصعب بن عمير قتل
يوم احد ولم يكن له الا نمرة كنا اذا غطينا راسه خرجت رجلاه واذا غطينا رجليه خرج راسه فقال رسول الله عم
غطوا بها راسه واجعلوا على رجليه الاذخر والنمرة كساء ملون والاذخر حشيش مثل الاذخر نبت بمكة واما
كفن السنة في حق المراة فهو خمسة اثواب ازار ولفافة ودرع وخمار وخرقة تربط بها ثدياها فوق الاكفان
عند الصدر تحت اللفافة وهذا لما روي في حديث ام عطية ان النبي عم ناول خمسة اثواب في غسل ابنته ام كلثوم
ثوبا ثوبا اخراهن خرقة يربط بها الثديان وكفن الكفاية في حق المراة ثلاثة اثواب ازار ودرع وخمار لان
الثلاثة ادنى ما تلبس به المراة حالة الحيوة اذا لم يكن الضرورة فكذا بعد الممات وكفن الضرورة هو ما يتيسر
كما في حق الرجل قال فخر الاسلام وذكر الجصاص في كتاب التجهيز انه ينبغي ان يجتزي بالذي هو كفن الكفاية
اذا كثرت الورثة وقل المال توسعة للورثة وهذا حسن عند مشايخنا وان لم يترك شيا فكفنه على السلف قوله
والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هي الرداء طولا كذا قال ابو بكر الرازي
قوله فان ارادوا لف اللفافة الخ اذا ارادوا التكفين يجمر الاكفان اولا وترا ثم يلبس القميص ثم يبسط

اللفافة ثم الازار فوقها فيوضع الميت في الازار ثم يعطف الازار على الميت من قبل شقه الايسر على راسه وساير جسده ثم يعطف من قبل شقه الايمن كذلك ثم يعطف اللفافة وهي الرداء كذلك وهذا لان الافضل ان يكون الطاهر من كفنه الجانب الايمن فيعطف الايسر اولا حتى يبقى الايمن عليه والمراة تلبس الدرع اولا ثم الخمار فوق ذلك ثم تبسط اللفافة ثم الازار فتوضع المراة في الازار ويكون الخمار تحت الازار واللفافة وتربط الخرقة فوق اللفافة عند الصدر ويرسل شعرها ظفيرتين على صدرها فوق الدرع تحت اللفافة والازار والخمار وهذا لان شعر المراة ترسل على ظهرها حالة الحيوة للزينة فبعد الموت لا يقصد الزينة ويكره تكفين الرجال بالحرير والابريسم بخلاف النساء اعتبارا بحالة الحياة ودرع المراة قميصها وهو مذكر بخلاف درع الحديد فانها مؤنثة قوله لحديث ام عطية نعم هي ام عطية الانصارية تعرف بالكنية واسمها نسيبة وقد ذكروها في باب النون في كتبهم في معرفة اسامي الصحابة قوله فبل ان يدرج فيها اي قبل ان يدخل الميت في الاكفان قالوا اذا لم يكن للميت مال يجب كفنه على من يجب عليه نفقته حال حيوته الا المراة عند محمد فان كفنها لا يجب على زوجها خلافا لابي يوسف وجه قول ابي يوسف ان الكفن كسوة فيجب على من يجب عليه الكسوة حالة الحيوة ووجه قول محمد ان بالموت انقطع ما بينهما فصار كالاجنبي واذا لم يكن للميت من ينفق عليه فكفنه في بيت المال اعتبارا بحالة الحياة

فصل في الصلوة على الميت اعلم ان الصلوة على الميت واجبة على سبيل الكفاية فاذا قام بها البعض سقط عن الباقين اما الوجوب فلمواظبة النبي عم والامة من بعده الى يومنا واما وجوبها على سبيل الكفاية فلان الفرض من الصلوة قضاء حق الميت المسلم وقد حصل ذلك بالبعض ولان في الايجاب على جميع الناس حرجا عظيما وهو مرفوع شرعا فاكتفي بالبعض كالجهاد قوله واولى الناس بالصلوة عليه السلطان اذا حضر الخ هذا هو المشهور عن اصحابنا وروي عن ابي يوسف ان الولي اولى وبه اخذ الشافعي لنا ما روي عن النبي عم انه قال لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته الا باذنه وقد قدم الحسين بن علي رض سعيد بن العاص لما مات الحسن رض وقال لولا انها السنة لما قدمتك لاينا ان الصلوة امر متعلق بالميت فكان الولي اولى كالغسل والتكفين والدفن الا انا نقول يلزم في التقدم على السلطان في مباشرة الصلوة اسقاط هيبته وفيه افساد امر العامة فلا يجوز بخلاف هذه الامور لانه لا تعظيم في مباشرتها للسلطان ولا ازدراء بالاستخفاف قوله فان لم يحضر فالقاضي اي ان لم يحضر السلطان فالقاضي اولى لان له ولاية فان لم يحضر القاضي فيستحب تقديم امام الحي وهذا ما روى الشيخ ابو نصر البغدادي رح ان عمر رض لما مات تقدم عثمان من جانب وعلي من جانب فقال عبد الرحمن ما اهذا رغبة في الولاية امر امير المؤمنين ان يصلي بالناس صهيب ثلاثة ايام ومن صلى بالاحياء فهو الذي يصلي على الموتى فكان ذلك بحضرة الصحابة من غير نكير وانما قال والتقديم مستحب لان في التقديم عليه لا يلزم افساد امر العامة بخلاف التقديم على السلطان حيث يلزم ذلك فلهذا اوجب تقديمه قوله قال ثم الولي اي قال القدوري ثم الولي احق بالصلوة فيعتبر الاقرب فالاقرب من ذوي الانساب لان الاقرب اولى به في صيانته فكذلك في صلاته وان تساويا في القرابة فاكبرهما اولى مثل ولدين او اخوين لاب وام او لاب لانهما متساويان في القرابة واحدهما اكبر سنا من الاخر وليس لاحدهما ان يقدم غيره الا باذن الاخر لانه لما اراد الاستخلاف رضي باسقاط حقه فلا يسقط به حق شريكه بخلاف ما اذا كان احدهما اقرب حيث تقدم من شاء لعدم ولاية البعيد فصار كالاجنبي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح في شرح مختصر الكرخي في امراة ماتت وتركت زوجها وابنها منه انه يكره للابن ان يتقدم

ان يتقدم على ابيه وينبغي ان يقدم اباه لان الزوج لم يبق ولايته لانقطاع السبب بالموت وانما تقدم اباه لئلا يلزم الاستخفاف به قال ابو يوسف رح وله ان يقدم غير ابيه لانه هو الولي وانما منع من التقدم لمعنى الاستخفاف وذا لا يسقط ولاية الاذن في التقديم وان كان لها ابن من غير الزوج جاز تقدمه على الزوج بلا كراهة لانه لم يتقدم على ابيه وساير القرابات اولى بالصلوة من الزوج وكذا مولى العتاقة وابن المولى لانقطاع الزوجية بالموت ومولى الموالاة اذا لم يوجد غيره احق من الاجنبي واذا كان له وليان اقربهما غايب فالاخر اولى بالصلوة واذا كان الاقرب مريضا في المصر فله ان يقدم من شاء قوله فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي يعني ان شاء اذا صلى امام الحي على الميت بلا اذن الولي يعيد الولي ان شاء لما روي ان النبي عم صلى على قبر مسكينة ماتت بالمدينة ليلا فكرهوا ان ينبهوه وجه الاستدلال ان النبي عم كان اولى بالصلوة عليها وعلى غيرها الا يرى الى قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وقد اعاد الصلوة لكونه اولى فكذا الولي يعيد لكونه اولى الا انه لا يعيد اذا صلى السلطان لان في الاعادة يلزم الازدراء بالسلطان وذلك لا يجوز قوله وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده هذا على سبيل العموم حتى لا يجوز الاعادة لا للسلطان ولا لغيره وعندنا الشافعي يجوز صلوة الجنازة مرة بعد مرة لنا ان التكرار لو جاز لصلى على قبر النبي عم وعلى اصحابه وحيث لم يفعلوا ذل على انه لا يجوز ولان الفرض سقط بالاولى ولا معنى للثانية لانها نافلة ولم يرد الشرع بالتطوع فيها ولا يرد علينا صلوة النبي عم على قبر المسكينة لان النبي عم كان اولى بالصلوة على من مات بالمدينة فاعاد الصلوة لان الفرض لم يسقط بفعل غيره فان قلت لا فساد على صلوة غير الولي والسلطان جايز وذا دليل على سقوط الفرض ومع هذا لو اعاد الولي جاز فعلم ان التنفل بها مشروع قلت حكم الصلوة التي صلاها امام الحي بلا اذن الولي مراعى فان اعاد الولي لا يعتبر ما صلى امام الحي فيكون الفرض ما صلى الولي وان لم يعد يزول المراعاة ويسقط الفرض بالاولى فان قلت صلى النبي عم على حمزة رض سبعين مرة قلت تاويله عندنا انه عم صلى على سبعين نفسا من قتلى احد مرة بعد مرة وكان حمزة موضوعا يدعو له النبي عم في كل مرة فلم يكن تكرار صلوة على حمزة رض على انا نقول لا يصلى عند الخصم على الشهيد فكيف يتمسك بصلوة النبي عم على حمزة رض قوله وهو اليوم كما وضع اي النبي عم اليوم كما وضع في قبره بدليل ما روى صاحب السنن مسندا الى اوس بن ابي اوس رض في باب الجمعة قال قال رسول الله عم ان الله حرم على الارض اجساد الانبياء قوله وان دفن الميت ولم يصل عليه صلى على قبره ولا يشترط كونه مدفونا بعد الغسل على ما روى ابن سماعة عن محمد رح لان الطهارة انما تشترط عند القدرة وبالدفن ثبت العجز والصحيح انه لا يصلى على قبره اذا لم يدفن بعد الغسل لان الصلوة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه امرا حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلوة ذكره القدوري وصاحب التحفة وانما يصلى على قبره لما روي ان النبي عم صلى على قبر المسكينة وفي الصحيح البخاري عن ابي هريرة ان اسود رجلا او امراة كان يكون في المسجد يقم المسجد فمات ولم يعلم النبي عم بموته فذكره ذات يوم فقال ما فعل ذلك الانسان قالوا مات يا رسول الله قال افلا اذنتموني فقالوا انه كان كذا وكذا فحقروا شانه قال فدلوني على قبره فاتى قبره فصلى عليه قوله ويصلى عليه قبل ان يتفسخ والمعتبر في ذلك اكبر الراي هو الصحيح اي المعتبر في التفسخ غالب الظن فاذا كان غالب الظن انه تفسخ لا يصلى عليه واذا كان غالب الظن انه لم يتفسخ يصلي عليه واذا شك لا يصلي عليه رواه ابن رستم عن محمد رح وهذا لان حال الميت والزمان والمكان مختلفة اما الحال فان الميت اذا كان سمينا يتفسخ عن قريب واذا كان على ضده فلا يتفسخ عن قريب

كان اميرا المدينة

اي يكنس القمامة الكناسة

واما الزمان فانه يتفسخ في الشتاء عن قريب لحرارة ما تحت الارض في الشتاء وفي الصيف لا يتفسخ عن قريب
لبرودة ما تحت الارض واما المكان فان الميت يبقى في الارض الصلبة اكثر مما يبقى في الارض الرخوة فلما
اختلف هذه الاشياء فوض الامر الى راي المبتلى به وانما قال هو الصحيح احترازا عما ذكر الحاكم الجليل
الشهيد في مختصره المسمى بالكافي قال قال ابو يوسف رحمه الله في الاملاء يصلي عليه الى ثلاثة ايام فان مضت الثلاثة
قبل ان يصلى عليه لا يصلى عليه ثم قال الحاكم واظنه قول ابي حنيفة رح وهذا لان الغالب انه يتغير بعد ثلاثة ايام فلا
يصلى عليه كما لا يصلى على من مضت عليه الشهور قوله والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد الله تعالى عقيبها يعني
يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ اعلم ان الصلوة على الميت اربع تكبيرات تكبيرة الاولى ويرفع يديه فيها بنية صلوة
الجنازة ويقول سبحانك اللهم الخ والمقتدي ينوي الاقتداء ايضا ويكبر الثانية ويصلي على النبي عم عقيبها ويكبر
الثالثة فيدعو للميت ولاموات المسلمين ثم يكبر الرابعة ولا يدعو بعدها فيسلم عن يمينه وعن يساره ولا
يرفع يديه بعد التكبيرة الاولى قياسا على سائر الصلوات خلافا للشافعي رح وفي عدد التكبيرات اختلاف بين
السلف وقد روي عن ابن عباس وانس وجابر بن زيد ثلث تكبيرات وعن عمرو وزيد بن ثابت وابن عمر ابن
علي وابن الحنفية وغيرهم اربع تكبيرات وعن زيد بن ارقم خمس وعن علي انه صلى على سهل بن حنيف فكبر
عليه ستا وكبر على ابي قتادة سبعا والاولى ما قلنا لما روى البخاري في صحيحه عن جابر ان النبي عم صلى على
اصحمة النجاشي فكبر اربعا وقد روى الطحاوي باسناده الى عبد الله قال التكبير على الجنائز اربع كالصلوة
على الميت وقد روي في الجمع الاثار ايضا مسندا الى سعيد بن المسيب قال قال عمر رض كل ذلك قد كان خمس واربع
فامر عمر الناس باربع يعني في الصلوة على الجنازة وعن عمر رض انه قال انكم معاشر اصحاب محمد ائمة يقتدى
بكم من بعدكم فاذا اختلفتم في شيء كان من بعدكم اشد اختلافا فاجمعوا على شيء يرجعون اليه في صلوة
الجنازة فاجمعوا على الرجوع الى اخر الصلوة التي صلاها رسول الله عم فكانت اربع تكبيرات وعن عبد الله بن مسعود
قال كل ذلك قد كان لكن رايت الناس قد اجمعوا على اربع تكبيرات وانما يستفتح بعد التكبيرة الاولى لان ذلك موضعه
في سائر الصلوات فكذا في هذه الصلوة وانما يصلي على النبي عم بعد الثانية لقوله تعالى ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر
الا وتذكر معي وانما يدعو بعد الثالثة للميت لان الغرض هو ويدعو لسائر الاموات لما ان المصلين
كالبنيان يشد بعضهم بعضا وذكر صاحب الهداية يدعو فيها لنفسه وللميت وذلك لان دعاء المغفور اقرب
الى الاجابة فيستغفر لنفسه اولا ليكون مغفورا ولا يدعو بعد الرابعة لانه لم يرد بعدها ذكر فلا ينبغي
للتوقف على السلام وانما لا يجهر بشيء من الاستفتاح والدعاء لان السنة في الدعاء الاخفاء قال الشيخ ابو الحسن
الكرخي رح وليس فيما ذكرت من الثناء على الله تعالى ولا في الصلوة على النبي عم ولا في الدعاء للميت شيء موقت بعد ان يمر
ذلك ما حضره ويتيسر عليه وذلك لما روي عن عبد الله بن مسعود رض انه قال ما وقت لنا رسول الله عم في صلوة
الجنازة قولا ولا قراءة كبر ما كبر الامام واختر من اطيب الكلام ما شئت وقد اختلف المنقول عن النبي عم
في الدعاء على الميت روى صاحب السنن مسندا الى ابي هريرة وقال صلى النبي عم على جنازة فقال اللهم اغفر
لحينا وميتنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا وشاهدنا وغائبنا اللهم من احييته منا فاحيه على الايمان
ومن توفيته منا فتوفه على الاسلام اللهم لا تحرمنا اجره ولا تضلنا بعده وفي السنن ايضا سأل
مروان ابا هريرة رض كيف سمعت رسول الله يصلي على الجنازة قال ابو هريرة اللهم انت ربها وانت خلقتها
وانت

وانت هديتها الى الاسلام وانت قبضت روحها وانت اعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء فاغفر له وفي السنن
ايضا عن واثلة بن الاسقع رض قال صلى بنا رسول الله عم على رجل من المسلمين فسمعته يقول اللهم ان فلان بن فلان في
ذمتك فقه فتنة القبر وقال الشيخ ابو نصر البغدادي روي انه عم قال اللهم اغفر لاحيائنا وامواتنا واصلح
ذات بيننا والف بين قلوبنا واجعل قلوبنا على قلوب اخيارنا اللهم ان كان زاكيا فزكه وان كان خاطيا
فاغفر له وارحمه واجعل ما هو خير مما كان فيه واجعل خير يوم جاء عليه اللهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنا
بعده فلما اختلف المنقول علم انه ليس ذكر معين فان دعا ببعض ما جاءت به السنة فحسن وان
دعا بما حضره فحسن وليس في صلوة الجنازة قراءة القران لما روينا من حديث ابن مسعود رض وقال الشافعي رح
لا بد من قراءة الفاتحة فان قلت روي في حديث طلحة بن عبد الله ابن عوف رض قال صليت مع
ابن عباس رض على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب فقال انها من السنة قلت سلمنا انه قال انها من
السنة لكن لا نم انها سنة النبي عم وقد يكون السنة لغير النبي عم الا ترى الى قوله عم من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فان قلت قد ورد عن النبي عم انه قال لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب قلت لا نم ان مطلق الصلوة تتناول صلوة الجنازة لانها صلوة مقيدة والمطلق لا يدل على
المقيد ومن جهة النظر انها لو كانت مشروعة لجازت قراءتها بعد كل تكبيرة كما جازت في كل ركعة لان كل تكبيرة بمنزلة
ركعة قوله ولو كبر الامام خمسا لم يتابعه المؤتم خلافا لزفر رح وجه قول زفر ان التكبير الخامس
مجتهد فيه لانه على مذهب ابن ابي ليلى ان تكبيرات الجنازة خمس فيلزم متابعة الامام في المجتهد فيه كما اذا زاد
في تكبيرات العيد على ما يعتقده المقتدي ولنا انه خطأ بيقين لكونه منسوخا باجماع الصحابة رض
وبعد ما تشاوروا فرجعوا الى اخر صلوة صلاها رسول الله عم فوجدوها اربع تكبيرات وهم فيما فعلوا مامونون
كما انهم مامونون فيما رووا فصار اجماعهم حجة ناسخة لما قبلها فلم يجز الاقتداء في التكبير الزائد على الاربع
كما لم يجز الاقتداء في تكبيرات العيد اذا زاد الامام خارجا عن اقاويل الصحابة رض قوله وينتظر تسليم
الامام في رواية وهو المختار قال في شرح الطحاوي فيه روايتان عن ابي حنيفة رض في رواية يسلمون ولا ينتظرون
تحقيقا للمخالفة وفي رواية ينتظرون ولا يسلمون حتى يسلم الامام قوله والاتيان بالدعوات استغفار
للميت اي بعد التكبير الثالث قوله ولا يستغفر للصبي لانه لا ذنب له وفي الجامع الصغير اذا كان الميت
صبيا او مجنونا يقول اللهم اجعله لنا فرطا اللهم اجعله لنا ذخرا اللهم اجعله لنا شافعا مشفعا قال
الاصمعي الفرط والفارط المتقدم في طلب الماء والمراد هنا المتقدم في امر الاخرة وقال المبرد في كتاب الكامل
في تفسير قوله عم انا والنبيون على الحوض فراط لقادمين الفارط الذي يتقدم القوم فيصلح لهم الدلاء والارشية
ويكابه وذلك من امورهم حتى يرد واصح من ذلك قول المصلين في الصلوة على الطفل اللهم اجعله لنا سلفا وفرطا مشفعا
اي شفيعا يقبل شفاعته قوله ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين الخ اعلم ان الامام اذا كبر التكبير الاول ولم يكن الرجل
واقفا مع القوم في الصف او حيث تجزيه الدخول مع الامام فانه ينتظر حتى يكبر الامام الثانية فيكبر معه
في قول ابي حنيفة ومحمد رح فاذا فرغ الامام كبر الرجل ما فاته قبل ان يرفع الجنازة وكذا اذا جاء بعد ما كبر
الامام اثنتين او ثلاثا وقال ابو يوسف رح يكبر حين جاء بلا انتظار كما اذا كان حاضرا ولم يكبر مع الامام فانه
يكبر بلا انتظار والى تكبير اخر لابي يوسف ان الاولى للافتتاح والمسبوق ياتي بتكبيرة الافتتاح بلا انتظار كما في سائر

المصلوات ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة فلا يجوز قضاؤها المسبوق الغائب قبل ان يشرع مع الامام ثم
يصلي ما ادركه مع الامام لان ابتداء المسبوق بالغائب منسوخ بخلاف ما اذا كان حاضرا حين كبر الامام لانه يكون
كالمدرك لتلك التكبيرة لضرورة العجز عن المقارنة لامحالة فيكبر بلا انتظار وانما يشترط في قضاء التكبير ما لم
يرفع الجنازة لان الصلوة لا تجوز بعد رفع الجنازة فان كبر الامام اربعا والرجل حاضر يكبر الرابعة ما لم
يسلم الامام ويقضي الثلث قبل سلام الامام لانه كالمدرك للتكبير حكما وعن الحسن عن ابي حنيفة رح انه لا يدخل معه
بعد ان كبر اربعا لان المؤتم يدخل بتكبير الامام وقد وقع تحت التكبيرات وعن ابي يوسف رح انه يدخل معه لان
المسبوق على اصله يتقدم بتكبيرة فاذا كبر الامام بعد لم يسلم يشاركه فيقضي ما فاته قوله ويقوم الذي
يصلي على الرجل والمراة بحذاء الصدر اعلم ان الامام يقوم على الجنازة بحذاء الصدر سواء كان الميت رجلا او امراة
في ظاهر الرواية وذكر ابو جعفر الطحاوي وعن ابي يوسف رح انه يقوم من الرجل عند راسه ومن المراة بحذاء وسطها
قال الطحاوي وهذا قول لا اخر وذكر محمد الامام في الجامع الصغير رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما ذكر
الطحاوي عن ابي يوسف رح وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح انه يقوم بحذاء وسطه وان
كانت امراة فبحذاء وسطها الا انه يكون الى راسها اقرب وهذا كله الخطاب لاحتم الابرب الى ما قال الحاكم الجليل
الشهيد في مختصر الكافي واحسن مواقف الامام من الميت في الصلوة عليه بحذاء صدره وان وقف في غيره اجزاه موقف
اما اعتبار الوسط فلما روى البخاري في الصحيح باسناده الى سمرة بن جندب رض قال صليت وراء النبي عم على
امراة ماتت في نفاسها فقام عليها وسطها فاذا كان ذلك سنة المقام في حق المراة فكذلك في حق الرجل
لانهم لا يختلفون في احكام الصلوة ولان النظر الى عورة المراة اشد من النظر الى عورة الرجل فاذا كانت
السنة الوسط من المراة كان بالطريق الاولى ان يكون ذلك من الرجل واما اعتبار ما ذكر الطحاوي رح فلما روى صاحب
السنن حديث ابي غالب ان انسا رض قام عند راس الرجل وعند عجيزة المراة فقيل له هكذا كان رسول الله عم يصلي
على الجنازة كصلوتك يكبر عليها اربعا ويقوم عند راس الرجل وعجيزة المراة قال نعم فقيل تاويله لانه لم يكن النعوش
فكان يقوم الامام حيال عجيزتها يسترها من القوم واما اعتبار الصدر فلانه هو الوسط اذا سقطت الاطراف
ولان الصدر موضع العلم قال الله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام وفي الصدر موضع القلب الذي فيه نور الايمان
قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان فيقف بحذاء الصدر اشارة الى انا نشفع لايمانه قوله
ولكن سنعوه قال في المغرب في حديث فاطمة رض سجي قبرها ونعش على جنازتها اي اتخذ لها نعش وهو
شبه المحفة مشبك يطبق على المراة اذا وضعت على الجنازة قوله فان صلوا على جنازة ركبانا
اجزاهم في القياس اعلم ان صلوة الجنازة راكبا او قاعدا بلا عذر لا يجوز استحسانا وفي القياس يجوز لانها ركن
مفرد في ترك القيام قياسا على سجدة التلاوة ولانها دعاء فلا يشترط فيها القيام وجه الاستحسان انها
صلوة واجبة فلم يجز ترك القيام بلا عذر كسائر الواجبات ولانها ليست باكثر من القيام فاذا ترك القيام
انعدمت اصلا فلم يجز ترك القيام والركبان جمع راكب كذا ذكره في ديوان الادب قوله فلا يجوز
تركه اي ترك القيام اضمر القيام لشهرته لانه بمنزلة المذكور قوله ولا باس بالاذن في صلوة الجنازة
اي باذن الولي لغيره وهذا لان الصلوة على الميت حق الولي فيأذن لغيره بالامامة وفي بعض نسخ الجامع
الصغير لا باس بالاذان اي بالاعلام وهو ان يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حق الميت بالصلوة عليه وينادي

وينادي في بعض المجامع ولكن بشرط الاحتراز عن افعال الجاهلية وهذه من خواص مسايل الجامع الصغير قوله
ولا يصلي على ميت في مسجد جماعة قال في شرح الاقطع انما قال في مسجد جماعة لانه لا يكره في المساجد التي بنيت لصلوة
الجنازة وقال في شرح الطحاوي للاسبيجابي رح ويكره صلوة الجنازة في المسجد الا ان يكون لعذر فلا باس به
وعند الشافعي رح لا يكره صلوة الجنازة في المسجد له ما روي في السنن مسندا الى عايشة رض قالت ما صلى
رسول الله عم على سهيل بن البيضاء الا في المسجد ولنا ما روي في السنن ايضا مسندا الى ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم
من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له ولانه لا يؤمن من خروج ما يلوث المسجد وقيل في تاويل ما روي عن عايشة رض
انما صلى عم في المسجد لعذر المطر وقيل لعذر الاعتكاف قال محمد رح في موطاه لا يصلى على جنازة في المسجد وكذلك
بلغنا عن ابي هريرة وموضع الجنائز بالمدينة خارج من المسجد وهو الموضع الذي كان النبي عم يصلي على
الجنازة فيه الى هنا لفظ محمد رح وما روي ان عمر رض صلى على ابي بكر رض في المسجد وصهيب صلى على عمر رض
في المسجد فلا حجة فيه للخصم لاحتمال ان يكون ذلك المسجد الذي بني لصلوة الجنازة او كان ذلك لعذر قوله
وفيما اذا كان الميت خارج المسجد اختلاف المشايخ ذكره في تتمة الفتاوى نقلا عن فتاوى الامام نجم الدين اذا
كانت الجنازة والقوم والامام في المسجد فالصلوة مكروهة باتفاق اصحابنا رض واذا كانت الجنازة والامام
وبعض القوم خارج المسجد وباقي القوم في المسجد فالصلوة غير مكروهة بالاتفاق وان كانت الجنازة وحدها خارج
المسجد فقد اختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يكره منهم السيد الامام ابو شجاع لما ان المسجد بني لاداء المكتوبات
وقال بعضهم لا يكره لان المعنى الموجب للكراهة وهو احتمال تلويث المسجد مفقود ولا يقال يلزم على ما
ذهب اليه السيد الامام ابو شجاع ان لا يجوز التطوع في المسجد لانا نقول ان التطوع تبع المكتوبة فالحق
بها بخلاف صلوة الجنازة لانها جنس اخر قوله ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه قال
القدوري رح الاستهلال ان يكون من الصبي ما يدل على حيوة من بكاء او تحريك يد او رجل او ان تطرف بعينه اما التسمية
فلا كراهة لانه من بني ادم ويجوز ان يكون له مال يحتاج ابوه الى ان يذكر اسمه عند القاضي في دعوى ذلك المال
واما الغسل والصلوة فلانه سنة الموتى اما اذا لم يستهل فلا يسمى ولا يغسل ولا يصلى ولا يرث ولا يورث اما
التسمية فلانها من علامات الاحياء وهو ميت واما الغسل ففيه اختلاف الرواية فقد ذكر في ظاهر الرواية
انه لا يغسل وذكر الطحاوي رح ان الجنين الميت يغسل وجه الظاهر ان الغسل يفعل للصلوة فاذا سقطت
الصلوة سقط الغسل ايضا وجه رواية الطحاوي انه قد ثبت له حرمة بني ادم بدليل ثبوت الاستيلاد وانقضاء
العدة به ولا يلزم من سقوط الصلوة سقوط الغسل كما في الكافر واما الارث فلانه لما لم يعلم حياته لم يصح انتقال الملك
اليه قوله روينا اشارة الى قوله عم اذا استهل المولود صلي عليه ومن لم يستهل لم يصل عليه قوله
ويغسل في غير الظاهر من الرواية اي في اذا لم يستهل واراد بغير الظاهر ما ذكرنا من رواية الطحاوي قوله
لم يصل عليه لانه تبع لهما اي تبع الابوين وفي بعض النسخ تبع له لاحد ابويه الذي سبي الصبي معه لا يقال ينبغي ان
يصلي عليه تبعا للدار الاسلام لانا نقول تبعية احد الابوين اولى لان الولد جزؤه قوله الا ان يقر
بالاسلام وهو يعقل استثناء من قوله لم يصل عليه يعني لم يصل على الصبي المسبي مع احد ابويه الكافر الا اذا اقر الصبي
بالاسلام فحينئذ يصلي عليه لصحة الاسلام استحسانا وقوله او يسلم احد ابويه عطف على قوله ان يقر يعني يصلي على الصبي اذا
اسلم احد ابويه وان لم يقر الصبي بالاسلام قال قاضي خان في شرحه للجامع الصغير انه الذي يثبت بطريق التبعية

وهي على مراتب فاقواها تبعية الابوين لقوله عم كل مولود يولد على الفطرة الحديث ولانه اي الولد يتبعهما في وجوده والدار موضعه والدار مع احد ابويه بمنزلة الشرط مع العلة ولهذا كانت الحضانة لها ثم تبعية الدار لان الحضانة بعد الابوين لاهل الدار ثم تبعية صاحب اليد حتى ان صبيا لو وقع في الغنيمة في يد رجل من في دار الحرب يصلي عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد قوله وانعمات الكافر وله ولي مسلم يغسله ويكفنه ويدفنه وذلك لما روى ابو بكر الرازي رض ان عليا رض اتى النبي عم فاخبره ان ابا طالب مات فامره رسول الله عم بغسله ودفنه وذكر صاحب السنن باسناده الى علي رض قال قلت للنبي عم ان عمك الشيخ الضال قد مات قال اذهب فوار اباك ثم لا تحدثن شيئا حتى تاتيني فذهبت فواريته ثم جئته فامرني فاغتسلت ودعا لي ولان حالة الممات معتبرة بحالة الحياة فكان يجوز له ان يغسله حال حيوته فكذا حال مماته وكان يكسوه حال حيوته فيكفنه بعد موته واما بنوتي في الكرابة او قربه لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وهذه الاشياء اعني الغسل والتكفين والدفن من حقوق اخوة الاسلام فيتولاها قريبه ولكن يفعل هذه الاشياء من غير مراعاة السنة فيها فيغسل كما يغسل الثوب النجس ويلف في ثوب بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويلقى في حفرة بلا وضع في لحد ولا يصلي عليه لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولان المقصود من الصلوة الاستغفار ولا يجوز ذلك للكافر قال الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وقال تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه فان لم يكن له ولي مسلم دفع الى اهل دينه كذا في الفتاوى الصغرى اما الكافر فلا يتولى واما المسلم فلا يرحم لانه نزل عليه اللعنة والمسلم يحتاج الى الرحمة خصوصا في هذه الحالة

فصل في حمل الجنازة

قوله واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوايمه الاربع بذلك وردت السنة ويرفعونه اخذا باليد لا وضعا على العنق كما يحمل الاثقال كذا قال الفقيه ابو الليث في الجامع الصغير واراد بالسنة ما ذكر محمد رحمه الله في كتاب الاثار مع الصغير عن ابن مسعود رض انه قال من السنة ان يحمل الجنازة من جوانبها الاربع وفيه ايضا من حمل الجنازة من جوانبها الاربع غفر له مغفرة موجبة وفيما قلنا تخفيف الامر على الحاملين وصون الميت عن السقوط وتعظيمه واكرامه حيث لم يحمل كما تحمل الاحمال وفيه تكثير الجماعة ايضا حتى لو لم يتبعها احد كان هولاء جماعة وعند الشافعي رحمه الله السنة ان يحمل بين العمودين لان جنازة سعد بن معاذ حملت هكذا وجوابه انه كان كذلك بسبب ضيق الطريق بازدحام الملايكة حتى كان النبي عم يمشي على رؤوس اصابعه قوله ويمشون به مسرعين دون الخبب وذلك لما روى البخاري رح في الصحيح باسناده الى ابي هريرة رض عن النبي عم قال اسرعوا بالجنازة فان تك صالحة فخير تقدمونها وان تكن سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم وذكر صاحب السنن مسندا الى ابن مسعود رض قال سالنا نبينا عم عن المشي مع الجنازة فقال ما دون الخبب قال الجوهري الخبب ضرب من العدو يقال خب الفرس يخب بالضم خبا وخببا وخبيبا قوله والقيام احكن منه اي من الجلوس يعني ان التعاون في حال القيام امكن من التعاون في حال الجلوس فلاجل هذا كره الجلوس قبل وضع الجنازة عن اعناق الرجال قوله وكيفية الحمل ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم موخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم موخرها على يسارك قال في الفتاوى الصغرى وسواء في حمل الجنازة بالميامن والمراد بالميامن يمين الميت لا يمين الجنازة لان يمين الميت على يسار الجنازة ويساره على يمين الجنازة ومعنى ما ذكره صاحب الهداية فيما اذا رفعها اربعة فوضع احدهم في ابتدار النوبة مقدم الجنازة على يمينه وهو يمين الميت ايضا ثم دفع ذلك الى غيره فوضع الموخر من الجنازة على يمينه وهو يمين الميت ايضا ثم دفع ذلك الى غيره فوضع المقدم الايسر من الجنازة على يساره ثم دفع ذلك الى غيره فوضع الموخر الايسر على يساره وهو المراد من قوله وهذا في حالة التناوب واما

وانما نوى بالمقدم لان المقدم اول والابتداء بالاول اولى وانما نوى بالميامن لان النبي عم كان يحب التيامن في كل شيء

فصل في الدفن

قوله ويحفر القبر ويلحد وذلك لما روى صاحب السنن باسناده الى ابن عباس رض قال قال رسول الله عم اللحد لنا والشق لغيرنا ولان الشق فعل اليهود وهو مكروه في الفقه واجبة وصفة اللحد ان يحفر حفيرة في القبر من جانب القبلة يوضع الميت فيها والمراد من الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر ويوضع فيها الميت والحسن الشق فيما اذا كانت الارض رخوة لضرورة تعذر اللحد قال في شرح الطحاوي وثم اذا كان في موضع يتهار القبر ولا يمكن ان يجعل اللحد فلا باس بان يجعل الشق وقال محمد رحمه الله في الجامع الصغير وان تعذر اللحد فلا باس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة ان يفرش فيه التراب قوله ويدخل الميت مما يلي القبلة وهو ان يوضع الميت على اللحد من جانب القبلة فيرفع ويدخل في القبر وعند الشافعي رحمه الله يسل من عند راسه وتفسيره ان يوضع عند اخر القبر راسه بازاء موضع قدميه من القبر ثم يبتدى الى القبر والسل اخراج الشيء من الشيء بجذب واريد هنا اخراج الميت من الجنازة الى القبر لكن اذ كان استقبال القبلة يستحب في ساير الاحوال فكذا في هذه الحالة وقد صح في حديث ابن مسعود رض ان النبي عم دخل في قبر عبد الله ذي البجادين ومعه ابو بكر وعمر رض واخذه من ناحية القبلة فان قلت روي ان النبي عم سل الى القبر قلت لا انكره وقد روي عن ابن عباس رض ان النبي عم ادخل الى القبر من ناحية القبلة ولئن سلمنا فنقول انما سل لتعذر السعة لان القبر كان ملاصق الحايط ولحده تحت الحايط فلم يمكن ادخاله من ناحية القبلة قوله فاضطربت الرواية في ادخال النبي عم وهو من اضافة المصدر الى المفعول اي في ادخال الناس النبي عم ووجه الاضطراب ما روي انه سل سلا وما روي انه ادخل من قبل القبلة فلما تعارضت الرواية لم يكن المحتمل حجة للخصم قوله يقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله قال شمس الايمة السرخسي اي باسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك قوله كذا قاله عم حين وضع ابا دجانة هذا الاصح لانه قتل شهيدا يوم اليمامة سنة اثني عشرة وهو قتل مسيلمة كذا قاله ابن سعد واسمه سماك بن خرشة ولكن قال في السنن مسندا الى ابن عمر رض قال ان رسول الله عم كان اذا وضع الميت في قبره قال باسم الله وعلى ملة رسول الله قوله ويحل العقدة اي يحل عقدة الكفن اذا وضع الميت في اللحد لحصول الامن عن انتشار الكفن قوله ويسجى قبر المراة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد ولا يسجى قبر الرجل وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يسجى قبر الرجل ايضا لنا ما روي ان عليا رض حضر جنازة يزيد بن المكفف وقد سجي قبره بثوب فاخذه علي والقاه وقال انه ليس بامراة ولان بدنها عورة دون بدنه فلا يؤمن من ان ينكشف منها شيء فيسجى قبرها دون قبره ولان المراة تنشر وقت الحمل بنعش بخلاف الرجل فكذا وقت الدفن فان قلت ان النبي عم سجى قبر سعد بن معاذ رض قلت تاويله عند اصحابنا ان الكفن ما كان يستر جميع بدنه فسجي قبره لئلا ينكشف ويجوز ان يسجى قبر الرجل عندنا لعذر كالمطر ونحوه ذكره محمد رحمه الله في كتاب الجامع الصغير ويقال سجى الميت بثوب اي غطاه قوله ويكره الاجر والخشب يعني في داخل اللحد بدليل ما ذكره محمد رحمه الله في الجامع الصغير ولا يكره الاجر على الظاهر لما روي ان النبي عم وضع على قبر ابي دجانة حجرا وفي هذا الاغراق به قبرا اخي اما اذا جعل الاجر خلف اللبن على اللحد فقد رخص فيه بعض مشايخنا وبه كان يوصي الشيخ اسمعيل الزاهد وعند الشافعي رحمه الله لا يكره الاجر لنا ان الاجر يستعمل لاحكام البناء ويقصد به البقاء والقبر ليس بموضع البقاء قال محمد رحمه الله فان احتيج الى الكتاب حتى لا يذهب الاثر ولا يمتهن به فلا باس به ايضا وفي حديث ابي دجانة نظر على ما مر قوله وبالاجر اثر النار قال الامام حميد الدين الضرير رح في هذه النكتة نوع

[Marginal note (left margin): ... قوله ان قيل ... عبد الله ذي البجادين ... اسمه عبد الله ... — largely illegible]

وههنا لان الماء يسخن بالنار ومن ذلك يكره التفاؤل فعلم ان اثر النار لا يبقى قلت جعل ابو ان اثر النار في الاجر
محسوس بالمشاهدة مستقر فيه وفي الماء ليس بمشاهد وليس بمستقر لان الماء يعود الى خاصيته اذا وضع عن النار
بعد ساعة وقال شمس الائمة السرخسي رح في شرح الجامع الصغير وحكي عن الامام محمد بن الفضل البخاري انه كان يقول
لا باس به لكنه في ديارنا ببخارى لان الغالب على الاراضي النز والرخاوة فيتهيأ للقبر اذا لم يستعمل ذلك
وكان يجوز اتخاذ التابوت للميت يقول لو اتخذوا تابوتا من حديد لم ار به باسا قوله وفي الجامع
الصغير ويستحب اللبن والقصب يعني بواو العطف وذكر في الاصل او القصب بلفظ او وما ذكر في الجامع
الصغير يدل على انه لا باس بالجمع بينهما وانما لم يكن بالقصب باس لزهاقه كره جامع انه ليس يقصد به البقاء يقال
هو وطن من قصب اي خرقة قوله ثم يهال التراب وذلك لانه فعل المسلمين في سائر الازمان قوله
ويسنم القبر ولا يسطح اي لا يربع وفي ديوان الادب يقال قبر مسنم اي غير مسطح وفيه خلاف الشافعي لنا
ما روى عن ابراهيم رح انه قال اخبرني من شاهد قبر النبي عم وقبر ابي بكر وقبر عمر رض انها مسنمة ولان النبي عم نهى
عن الجلوس على القبر والتسنيم يمنع الجلوس عليه وقد ذكر في السنن مسندا الى ابي مرثد الغنوي رض انه قال قال
رسول الله عم لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا اليها

باب الشهيد

انما ذكر الشهيد في باب على حدة لانه خالف حكم سائر الموتى في حق التكفين والغسل فانه يكفن في ثيابه
التي عليه وينزع عنه الفرو والسلاح وما لا يصلح للكفن ولا يغسل وقد اختلفوا في تسمية الشهيد شهيدا قيل انما سمي
به لان الملائكة يشهدون موته فكان مشهودا فهو اذن فعيل بمعنى مفعول وقيل انما سمي به لانه مشهود له
بالجنة الا ترى الى ما ذكر صاحب السنن عن جابر بن عبد الله ان رسول الله عم كان يجمع بين الرجلين من قتلى احد ويقول
ايهما اكثر اخذا للقران فاذا اشير الى احدهما قدمه في اللحد وقال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وقيل
انما سمي به لانه حي عند الله حاضر فهو على هذا فعيل بمعنى فاعل قوله الشهيد من قتله المشركون او وجد
في المعركة وبه اثر او قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل وهذه الجملة تشتمل على
مسائل منها ان من وجد في المعركة وبه اثر الجراحة فهو شهيد لان الظاهر انه من قتلى الكفار واما اذا وجد
في المعركة وليس به اثر فلا يكون شهيدا عندنا خلافا للشافعي رح لانه لما لم يكن به اثر كان الظاهر انه مات حتف
انفه فلا يسقط عنه الغسل بالشك ومنها ان من قتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فهو شهيد وذلك
اذا كان القاتل معلوما فوجب عليه القصاص مثل من قتله قطاع الطريق او البغاة او قتل دون نفسه او
اهله او ماله او قتل مدافعا عن مسلم او ذمي لقوله عم من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون
اهله فهو شهيد واما اذا لم يكن القاتل معلوما فوجد القتيل في محلة تجب فيه الدية والقسامة فلا يكون شهيدا
والمراد من قوله ولم يجب بقتله دية عند وجود القتل لان الولد اذا قتله ابوه يكون شهيدا مع انه تجب فيه الدية
لكن بعد سقوط القصاص لعارض الابوة وكذا اذا كان القتل يجب القصاص ثم انقلب مالا بالصلح فانه
لا يبطل شهادته ومنها ان الشهيد لا يغسل خلافا للحسن البصري رح لنا ما روي في السنن عن ابن عباس رض
قال امر رسول الله عم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم فقال الحسن
انما لم يغسل شهداء احد لانهم كانوا جرحى قال شمس الائمة هذا ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة
لكان التيمم مشروعا ومنها ان الشهيد يصلى عليه خلافا للشافعي رح لنا ان النبي عم صلى على حمزة وغيره يوم

يوم احد وروى البخاري رح عن عقبة بن عامر رض قال صلى رسول الله عم على قتلى احد بعد ثماني سنين ولا يقال انهم احياء
بالنص فلا يصلى على الحي لانا نقول ذاك في حق الاخرة لا في حق الدنيا الا ترى انه قسمت مواريثهم وبانت
منهم ازواجهم ووجبت عليهن العدة ولا يقال انهم مغفورون فلا حاجة الى الصلوة لانها للاستغفار لانا
نقول ينتقض ذلك بالنبي والصبي والاصل في الباب شهداء احد ومن كان على صفتهم فهو شهيد
ومن لا فلا وصفة شهداء احد انهم قتلوا ظلما ولم يرتثوا ولم يجب بقتلهم دية اما اذا وجبت الدية دون
القصاص كما اذا كان المقتول خطاء او شبه عمد لا يكون شهيدا وصورة الخطاء ما اذا قصد مباحا فاصاب محظورا
وصورة شبه العمد ما اذا قتله بعصا صغيرة او سوط او وكزه باليد او لكزه بالرجل فمات فاما اذا قتله
بعصا كبيرة او بمدقة القصارين او بحجر كبير او بخشبة عظيمة او خنقه او غرقه في الماء او القاه من شاهق
الجبل فان هذا كله شبه عمد يجب فيه الدية دون القصاص ولا يكون المقتول به شهيدا عند ابي حنيفة رح خلافا
لهما كذا ذكره في شرح الطحاوي قوله وزملوهم بكلومهم اي لفوهم بجراحاتهم قال ع كتاب
الجهاد من الموطا مسندا الى ابي هريرة قال قال رسول الله عم والذي نفسي بيده لا يكلم احد في سبيل الله والله اعلم
بمن يكلم في سبيله الا جاء يوم القيمة وجرحه يثعب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك قوله
فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناهم اي في معنى شهداء احد
وكان ينبغي ان يزاد في هذا الكلام الاسلام وعدم الارتثاث ويترك لفظ الحديدة بان يقال كل من قتل
ظلما وهو مسلم طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي ولم يرتث فهو في معناهم وهذا لانه لا يشترط القتل بالحديد
في قتيل اهل البغي او اهل الحرب او قطاع الطريق حيث يكون شهيدا باي شيء قتل لا يقال احترز بالحديدة
عن القتل بالمثقل على قول ابي حنيفة رح لان الاحتراز عنه بقوله ولم يجب به عوض مالي لان على قول ابي حنيفة رح يجب
العوض المالي في القتل بالمثقل فلا حاجة الى قيد الحديدة اما قيد الاسلام فانما شرط لان الكافر لا يسمى شهيدا وان وجد
في قتله سائر الصفات المذكورة واما عدم الارتثاث فانما شرط لان القتيل اذا ارتث لا يكون شهيدا واراد بقوله وهو
طاهر بالغ ان لا يكون القتيل جنبا ولا حائضا ولا صبيا قوله والمراد بالاثر الجراحة لانه دلالة القتل
قال في الزيادات ودلالة القتل جراحة توجد او دم يخرج من عينه او اذنه او يصعد من جوفه الى فيه فاما ما
يخرج من انفه او دبره او ذكره او ينزل من راسه الى فيه فلا يصلح دليلا على القتل لانه قد توجد ذلك من غير
ضرب عادة قوله ومن قتله اهل الحرب او اهل البغي او قطاع الطريق فباي شيء قتلوه لم يغسل
قال فخر الاسلام البزدوي رح والاصل فيه ان النبي عم لم يغسل شهداء احد ولم يكن كلهم قتيل السيف والسلاح خصوصا
في ذلك الزمان فقد كانوا يقتلون حتى ينتهي الحال الى ما ليس بسلاح ولان الغسل ترك حجة على خصمه وانما يصح ذلك عند
تحقق الظلم وذلك انه لا ياخذ شيئا من عوض الدنيا فكذلك قتيل اهل البغي لانهم في حكم القتال كاهل الحرب حتى لا يضمنون
ما اتلفوا وكذلك قطاع الطريق يحاربون قال الله تع انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية وهنا مسائل
ذكرها في الزيادات فذكرناها تكثيرا للفائدة وهي ان كل من صار قتيلا بوطء دابة عليها صاحبها المشرك
او بنفحة ذنب او رجل فهو شهيد لان الكافر متعد فصار قاتلا وكذلك لو نفروا دواب المسلمين بزجر او ضرب
فرمت دابة راكبها المسلم فمات منه او رموا المسلمين في ماء او نار او من سور او نقبوا حائطا فوقع على مسلم
فقتله وكذلك لو رموا بنار فاحترق بها الخيام واحترق بها بعض المسلمين كانوا شهداء لانهم هلكوا

بفعل الكفار مما هو محاربة وكذا لو جعلوا النار في خشب اطرافها عند المسلمين فاحترقت بعضهم وكذا لو رموا
بنار فهبت بها الريح حتى احترق بها بعضهم لان هذا من الحرب الا ترى انه يعتاد في ذلك مهب الريح وكذا لو
رموا بالنيران في البحر الى سفائن المسلمين فوقعت في الماء ثم ذهب بها الموج الى سفائن المسلمين فاحترق
مسلم بها كان شهيدا وكذا من قتل منهزما لان القتال الى آخر عن ذكره اما اذا انفلتت دابة مشرك فاوطأت
مسلما فقتلته او وطئت دواب المسلمين رايات الكفار فنفرت فوقع مسلم فمات او قام مسلم على سور فينزل
اليهم فزلقت رجله فمات او نقب المسلمون حائطا فوقع عليهم فلم يكونوا شهداء لان فعل الكفار لم
يتصل بهم وكذا لو الجئ مسلم الى ماء او نار فلم يجد بدا من الوقوع فهلك لم يكن شهيدا لان ذلك من فعل نفسه
وكذا لو حفر المشركون خندقا او القوا الحسك فاتاهم المسلمون ليلا فلم يعرفوا فوقعوا في الخندق او عقرهم
الحسك لم يكونوا شهداء الا ان ذلك يراد به الوقوع لا القتل وكذا لو قتل المسلمون مسلما على ظن انه كافر لانه مضمون
بالدية فلا يكون شهيدا قوله واذا استشهد الجنب غسل عند ابي حنيفة رح وقالا لا يغسل وبه قال الشافعي في
وجه قولهما ان بالجنابة وجب عليه الغسل فسقط بالموت للعجز عنه ولم يجب عليه غسل آخر فلا يغسل كالمحدث
ولابي حنيفة رح ان الشهادة في منع حلول نجاسة الموت لا في رفع ما كان قبل الشهادة ولهذا يغسل
عنه النجاسة الحقيقية وقد روي ان حنظلة ابن ابي عامر استشهد يوم احد وهو جنب فغسلته الملائكة وكان
ذلك للتعليم كما في قصة آدم عليه السلام قال شمس الائمة السرخسي في شرح الجامع الصغير ان حنظلة بن ابي عامر استشهد
يوم احد فغسلته الملائكة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهله عن حاله فقالت انه اصاب مني ثم سمع الهيعة فاعجلته
تلك عن الاغتسال فاستشهد وهو جنب فقال عليه السلام هو ذاك وغسل الملائكة اياه من بين سائر الشهداء لتعليم بني آدم
ان الجنب يغسل اذا استشهد الى هنا لفظ شمس الائمة على انا نقول الجنابة لما كانت مانعة من دخول المسجد كانت
مانعة من دخول القبر وفيه التعرض على الله بالطريق الاولى قوله وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء
اذا طهرتا يعني ان الحائض والنفساء اذا قتلتا بعد انقطاع الدم تغتسلان كالجنب عند ابي حنيفة رح لان الغسل
وجب عليهما قبل الموت فالشهادة لا ترفع ما وجب قبلها اي اذا قتلتا قبل انقطاع الدم فروى المعلى عن
ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انهما لا تغسلان لانه لم يكن الغسل واجبا حال الحياة قبل الانقطاع فلم يجب بالموت غسل
آخر وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انهما تغسلان لان الانقطاع حكم الحيض بالموت فصار كانه انقطاع الدم قبل
الموت وعندهما لا تغسلان بكل حال قوله وعلى هذا الخلاف الصبي يعني ان الصبي اذا استشهد يغسل
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما ولهما في [illegible] ذكره المختلف والحصر الخلاف في المجنون كما في الصبي [illegible] ان الغسل
في الموتى سنة لما عرف في قصة آدم الا انه سقط في حق الشهيد كرامة له حتى حكم بطهارة دمه والصبي اولى بالكرامة
لعدم الذنب ولابي حنيفة رح ان الغسل انما ترك في حق شهداء احد ليكون الدم اثارة على طهارتهم عن الذنوب
بالسيف وقد عرفت طهارة الصبي والمجنون عن الذنب فلا احتياج الى الاثارة والصبي والمجنون ليسا في الحاق
الكرامة مثل البالغ والعاقل قوله لما روينا اشارة الى قوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا
تغسلوهم وهذا يدل على عدم غسل الدم عن الشهيد ولا يدل على عدم نزع الثياب واما الدليل على ذلك ما روي
في السنن عن ابن عباس رضي قال امر النبي عليه السلام بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم
وثيابهم قوله ويزيدون وينقصون ما شاؤوا يعني ان اولياء القتيل بالخيار ان شاؤوا ارادوا كفنا

كفنا ان كان ما عليه من الثياب ناقصا من كفن السنة وان شاؤوا نقصوا عنه ان كان ما عليه زائدا على كفن السنة قوله
ومن ارتث غسل وهو من صار خلقا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحياة والارتثاث من الرث وهو الشيء
البالي والمراد منه ما روي عن ابي يوسف رح وهو ان يأكل الجريح او يشرب او ينام او يداوى او ينقل من المعركة قبل ان
يموت او يوصي بدينه او يبيعه او طال الكلام او قرأ او يصلي او يمضي عليه وقت صلاة وهو يعقل ويقدر على اداء الصلاة
بالايماء حتى يجب عليه القضاء [illegible] او بقي حيا يوما وليلة في المعركة وان كان لا يقدر على الصلاة بعد ان كان
عاقلا فهو مرتث وان كان بقي حيا اقل من يوم وليلة وهو عاقل فليس بمرتث كذا في التحفة وكذا اذا باع او ابتاع
فهو مرتث وذكر ان الشهيد الذي لا يغسل هو الذي يموت على الحالة التي جرح فيها لان عمر بن الخطاب وعلي بن ابي
طالب رضي قتلا شهيدين وغسلا لانهما لم يموتا على الحالة التي وقعت فيها الجراحة حتى صارا الى حال التمريض والاكل
والشرب ونحوهما من امور الدنيا لخروج الجريح عن حال الى حال فلا يكون الجريح في معنى شهداء احد لانهم ماتوا على
الحالة التي وقعت فيها الجراحة حتى قالوا انهم ماتوا عطاشا والكأس يدار عليهم خوفا من نقصان الشهادة ثم
المرتث شهيد ناقص في الشهادة بدلالة ان عمر رض كان شهيدا بلسان رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه حمل الى بيته بعد ما طعن فعاش
يومين وغسل وعلي رض بقي حيا بعد الطعن فغسل وكان شهيدا قال الشيخ ابو نصر ان مات قبل ان يصير الى شيء
من امر الدنيا فليس بمرتث لان المقتول قد يضطرب في مكانه وقد يتكلم في الغالب فلم يعتد بذلك قال الزاهدي ان
اذا تكلم لا يبطل شهادته لان ذلك ليس من راحة الاحياء ولا يتلمب منه قوله الا اذا حمل من مصرعه
كيلا تطأه الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة استثناء من قوله ومن ارتث غسل وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحمل
من المصرع ليس بنيل راحة قوله ولو آواه فسطاط او خيمة كان مرتثا لما بينا اراد به قوله لانه نال من
مرافق الحياة والفسطاط الخيمة العظيمة وقال في المغرب هو ضرب من الابنية في السفر دون السرادق
قوله ولو بقي حيا حتى مضى وقت الصلاة وهو يعقل فهو مرتث وانما قيد بقوله وهو يعقل احترازا
عما اذا بقي مغمى عليه لانه لا يكون مرتثا كذا روي عن ابي يوسف رح وان زاد على يوم وليلة وروي عن محمد مثل قول ابي يوسف رح
في جميع ذلك الا انه قال ان عاش في مكانه يوما كان مرتثا سواء كان عاقلا او لم يكن وان كان اقل من ذلك لم
يكن مرتثا وكذلك لم يجعل محمد الوصية ارتثاثا هكذا روي عنه مطلقا سواء كانت الوصية بامور الدنيا او الآخرة
قل ذلك او كثر كذا في التحفة قوله ولو اوصى بشيء من امور الآخرة اما اذا اوصى بشيء من امور الدنيا
كان ارتثاثا بالاجماع وقال في شرح الطحاوي قيل انه لا اختلاف بينهما في الحقيقة لجواب ابي يوسف رح خرج في
الذي اوصى بامور الدنيا وجواب محمد رح خرج في الذي اوصى بامور الآخرة لابي يوسف رح انها من امور
الاحياء ولمحمد رح انها من امر الميت لانه قد اوصى بما يفكر في قبره وليدخر له في الآخرة قال ابو بكر الرازي وان
اكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية شيء من امر الموت فاذا طالت اشبهت امور الدنيا قوله
ومن وجد قتيلا في المصر غسل وهذا لان ترك الغسل في شهداء احد انما كان لاثر الظلم حتى يكون الدم
شاهدا له على خصمه فلما خف الظلم بوجوب القسامة والدية لم يكن في معناهم فغسل قوله الا اذا علم
انه قتل بحديدة ظلما استثناء من قوله غسل يعني لا يغسل القتيل في المصر اذا علم انه قتل بحديدة مظلوما لكن
هذا فيما اذا عرف قاتله لوجوب القصاص اما اذا لم يعلم قاتله فيغسل وان قتل بحديدة لانه ليس في معنى شهداء
احد لانه اذا لم يعلم قاتله يجب القسامة والدية والاصل ان كل مقتول ظلما لم يجب عن نفسه بدل هو مال فانه

٤
كان ارتثاثا عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح [illegible]
[illegible] في الجامع الصغير [illegible]

لا يغسل ومن وجب عليه غسل بدرهم مال فانه يغسل كما يغسل من قتل بحق وعند الشافعي رح يغسل القتيل في المصر
وان قتل بحديدة وان عرف قاتله لوجوب القصاص وهو بدل الدم كالدية ولنا ان القصاص عقوبة اما في
الدنيا ان وجدوا اما في الآخرة ان لم يوجد فلم يكن وجوب تلك العقوبة قادحا في شهادة قتيل اخر فكذا فيما نحن فيه
قوله وعند ابي يوسف ومحمد رح ما لا يلبث بمنزلة السيف يعني لا يشترط في قتيل وجد في المصر ان يقتل بالحديد عندهما
بل المثقل من الحجر والخشب مثل السيف حتى لا يغسل القتيل ظلما في المصر اذا عرف قاتله وعلم انه قتله بالمثقل لوجوب
القصاص عندهما وعند ابي حنيفة رح لا يجب القصاص في القتل بالمثقل لانه لو وجب فلا يخ اما ان يستوفي دقا او جرحا
فلا يجوز الاول لقوله عم لا قود الا بالسيف ولا يجوز الثاني للزوم الزيادة والقصاص مبناه على المماثلة قوله ومن
قتل في حد او قصاص غسل وصلي عليه هذا لما روي ان النبي عم لما رجم شراحة الهمدانية قال لاهلها اصنعوا بها ما
تصنعون بموتاكم والمعنى فيها قتلها بحق فكذا القصاص ولان المرجوم والمقتص عنه ليسا في معنى شهداء احد
لانهم بذلوا انفسهم لمرضاة الله تعالى فلا يقاس بذلا روحهما لايفاء حق واجب عليهما فلم يلحقا بهم في ترك الغسل
قوله ومن قتل من البغاة او قطاع الطريق لم يصل عليه وقال الشافعي رح يصلى عليه والبغاة هم الذين خرجوا
عن الامام لشبهة ما ذكره الشيخ ابو الحسن القدوري رح ان عليا لم يصل على قتلى نهروان وغيرهم ممن خالفوه
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فهو محجوج بالاجماع وقطاع الطريق بمنزلة البغاة لانهم قطعوا السبيل
المسلمين وباينوا جماعتهم وخرجوا عن طاعة الامام فصاروا في العصيان مثلهم ثم لا فرق بينما اذا قتلوا في
حال الحرب اذا اخذوا او قتلوا حدا حيث لا يصلى عليهم كذا روي عن محمد رح في النوادر وفرق الصدر الشهيد
في الواقعات وقال ان اهل البغي ان قتلوا في الحرب لا يصلى عليهم وان قتلوا بعد ما وضعت الحرب اوزارها
يصلى عليهم وكذلك قطاع الطريق وفي المختلفات … يغسلون وقيل الذين يكابرون في المصر بالسلاح
ليلا بمنزلة قطاع الطريق والقاتل نفسه بحديدة ظلما يغسل ويصلى عليه عند ابي حنيفة ومحمد رح ذكره في التتمة
وذكر في شرح السير اختلافا قال شمس الائمة الحلواني رح يصلى عليه وقال القاضي علي السغدي الاصح انه لا
يصلى عليه لانه باغ على نفسه

باب الصلوة في الكعبة

قال الامام حميد الدين الضرير رح لما كان الشهيد معروفا والاغتسال من الموتى حتى سقط الغسل عندنا وسقط
الصلوة عند البعض ناسب ان يذكر الصلوة في الكعبة عقيبه لان الصلوة فيها معدولة عن ساير المساجد
من حيث الظهر فانه يجوز فيها وفي غيرها لا يجوز قوله الصلوة في الكعبة جايزة فرضها ونفلها خلافا
للشافعي رح فيهما ولمالك رح في الفرض يعني ان عنده انه لا يجوز الصلوة في الكعبة اصلا لا الفرض ولا النفل وفيه
نظر وعند مالك يجوز النفل ولا يجوز الفرض لنا فيه ما روي في حديث ابن عباس رض ان النبي عم دخل البيت فكبر
في نواحي البيت وخرج ولم يصل فيه ولنا قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود وحديث ابي جعفر
الطحاوي … عن يونس عن ابن وهب عن مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رض ان رسول الله عم دخل الكعبة هو واسامة
بن زيد وبلال وعثمان بن طلحة الحجبي واغلقها عليهم ومكث فيها قال ابن عمر فسألت بلالا حين خرج منسوب الى الحجبة
ماذا صنع رسول الله عم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه وكان البيت
يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى وجعل بينه وبين الجدار ثلثة اذرع وذكر هذا الحديث ابو داود في
السنن عن القعنبي عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي عم وفي السنن ايضا مسندا الى عبد الرحمن بن صفوان قال

فان قلت لعمر بن الخطاب كيف صنع رسول الله عم حين دخل الكعبة قال صلى ركعتين ولان هذه الصلوة استجمعت شروطها لانه
لو صلى خارج البيت في المسجد وهو لانه استقبل جزءا من الكعبة وذاك هو الشرط لان استيعابها ليس بممكن ولان كل بقعة
جازت النافلة فيها جاز الفرض ايضا فكذا هنا قوله فيها اي في الكعبة قوله لانه متوجه الى القبلة ولا
يعتقد امامه على الخطاء وهذا التعليل ليس بشامل بجواز صلوة من جعل ظهره الى ظهر الامام لان هذه العلة
وهي توجه القبلة وعدم اعتقاد خطاء الامام حاصلة فيما اذا جعل ظهره الى وجه الامام ومع هذا صلوته فاسدة
وكان ينبغي ان يزاد فيه قيد اخر بان يقال لانه متوجه الى القبلة غير متقدم على امامه ولا يعتقد امامه على الخطاء قوله
بخلاف مسئلة التحري يعني اذا صلوا في ليلة مظلمة فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام وقد علم حال امامه لا يجوز صلوته قوله
لانه اعتقد امامه على الخطاء وقد مر في باب شروط الصلوة ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلوته لتقدمه
عليه لانه اذا كان وجهه الى وجه الامام جازت ذكره الحاكم ولكنه يكره قوله فتحلق الناس اي صاروا حلقة
حلقة قوله وصلوا بصلوته اي بصلوة الامام يعني اقتدوا به اعلم ان الناس اذا استداروا حول الكعبة فصلوا
جماعة جاز لفعل المسلمين بمكة من لدن رسول الله عم الى يومنا هذا من غير نكير فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام
لم يضره اذا لم يكن من جهة الامام لانه مستقبل لجزء من الكعبة ليس بمتقدم على امامه فصار كمن صلى خلفه وهذا لان
التقدم والتأخر من الاسماء الاضافية فلا يظهران الا عند اتحاد الجهة بخلاف ما اذا كان من جهة الامام لانه يكون
متقدما على الامام متقدما عليه وذلك يخرجه من حكم الاقتداء قوله ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته اعلم
ان الصلوة فوق الكعبة جايزة بمنزلة الصلوة في جوفها عندنا وقال الشافعي رح لا تجوز الصلوة فوقها الا اذا كان بين
يديه سترة وهذا بناء على ان الكعبة هي البقعة الى عنان السماء عندنا دون البناء والمستقبل هواؤها كمستقبل بنائها
الا يرى ان من صلى على جبل ابي قبيس جازت صلوته مع انه اعلى من بناء الكعبة فكيف نعتبر البناء وهو مما ينقل
ويرفع ولو نقل البناء الى غيرها لم تجز الصلوة اليه وقد بنتها قريش قبل مبعث رسول الله عم بخمس سنين وبناها
ابن الزبير بعدما بويع له بالخلافة فلما قتل ابن الزبير نقض الحجاج بنيان ابن الزبير وبنى على الاساس الاول
وقال صاحب ديوان الادب العنان السحاب قوله الا انه يكره [illegible] من قوله جازت صلوته وتذكير
الضمير على تاويل فعل الصلوة او ادائها قوله ورد النهي عنه اي عن ترك التعظيم للكعبة والله اعلم

باب الزكوة

لما فرغ من الصلوة شرع في الزكوة اقتداء
بما ذكر الله تعالى في كتابه كقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ثم الزكوة في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع يزكو اذا نما
وفي الشرع عبارة عن حق يجب لاجل المال يعتبر في وجوبه الحول والنصاب والاسم شرعي فيه معنى اللغة لانه يحصل بالزكوة
النماء من الثواب والاصل في وجوب الزكوة الكتاب والسنة والاجماع قال تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وذكر في
صحيح البخاري مسندا الى ابن عباس رض عن النبي عم بعث معاذا الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك
فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم وفي الصحيح ايضا مسندا الى
ابي هريرة رض من اتاه الله مالا فلم يؤد زكوته مثل له يوم القيامة شجاعا اقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة
ثم ياخذ بلهزمتيه يعني شدقيه ثم يقول انا مالك انا كنزك ثم تلا ولا يحسبن الذين يبخلون الاية قال ابو
عبيد الشجاع الحية والاقرع الذي لا شعر على راسه لانه يقري السم ويجمعه في راسه حتى يتمعط شعره

والزبيبان البلسان السودا وان فوق عنبيه هو وحش ما يكون من الجبات واخبثة ويقال هو الزيدان
في شرقيه قوله الزكوة واجبة انما وصف الزكوة بالوجوب وان كانت ثابتة بدليل لا شبهة فيه كالكتاب
لمعنيين اما لانه اراد بالوجوب الثبوت والتحقق واما لان مقدار الزكوة ثبت باخبار الاحاد وان كان اصلها
ثابتا بالكتاب ثم وجوب الزكوة يتعلق بشرايط خمس في المالك وثلاث في المملوك اما في المالك فكونه حرا بالغا عاقلا
مسلما وان لا يكون عليه دين واما في المملوك فكمال النصاب وحولان الحول وكونه سايمة او للتجارة واشتراط
كل منها يعلم من بعد ان شاء الله تعالى ثم الحقوق المتعلقة بالمال على ثلاثة انواع نوع يجب على المالك في الملك كالزكوة
وثمرته تظهر فيما اذا لم يكن للمال مالك كسوايم الوقف والخيل المسبلة او كان له مالك ولكن لم يكن من اهل وجوب
الزكوة كالصبي والمجنون لا تجب الزكوة ونوع يجب على المالك بسبب الملك كالحج وصدقة الفطر والاضحية وفايدته
اذا وجبت هذه الاشياء ثم هلك المال بعد الوجوب لا تسقط ويبقى دينا في الذمة ولكن لا يؤمر باراقة الدم
بعد مضي الوقت ونوع يجب في المال لا على اعتبار المالك كالعشر والخمس حتى يجب العشر في ارض الوقف ثم ان الزكوة
تجب في الذمة او في العين قال اصحابنا انها تجب في عين المال خلافا للشافعي رح حيث قال في احد قوليه انها تجب في الذمة
لنا قوله عم في كل خمس ذود شاة وذلك يقتضي تعلق الوجوب بعين المال قوله على الحر الخ انما شرطت
الحرية لما ذكر الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي رح في شرح الطحاوي باسناده الى جابر رض ان النبي عم قال ليس في مال
المكاتب زكوة حتى يعتق وانما يشترط العقل والبلوغ خلافا للشافعي رح لقوله عم رفع القلم عن ثلثة عن النايم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم فدل الحديث على نفي الوجوب لان ايجاب الزكوة
ينافي رفع القلم لان الزكوة احد اركان الشريعة الا ترى الى ما ذكر في الصحيح البخاري مسندا الى ابن عمر رض قال قال
رسول الله عم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة والحج
وصوم رمضان ثم لا تجب ساير الاركان على الصبي والمجنون فلا تجب الزكوة ايضا ولانه حكم يعتبر في وجوبه الحول
فلا تجب عليهما كالعقل والجزية فان قلت سلمنا انه لا تجب عليهما بالحديث ولكن لم لا يجوز اخراج
الولي عنهما قلت يلزم اداء زكوة غير واجبة على مالكه وذلك فاسد على ان نقول قول ابي بكر الصديق رض
بحضرة الصحابة من غير نكير عليه يدل على عدم وجوب الزكوة على الصبي والمجنون فقال والله لاقاتلن من فرق
بين الصلوة والزكوة وهذا لانه اذا اوجب الزكوة دون الصلوة يلزم التفريق بينهما لا محالة فان قلت
يلزم عليكم هذا المكاتب فانه تجب عليه الصلوة دون الزكوة فيلزم التفريق بين الامرين قلت عدم وجوب
الزكوة على المكاتب بالحديث الذي ذكرناه انفا فاذا كانت الزكوة لا تجب على من تجب عليه الصلوة وهو المكاتب
فلان لا تجب على من لا تجب عليه الصلوة وهو الصبي والمجنون اولى واحرى فان قلت الزكوة حق في مال فيلزمهما
كالغصوب والنفقات قلت هذا ينتقض بالحج فانه حق في مال فلا يجب عليهما وبالذمي ايضا فانه يلزمه
الغصوب والنفقات ولا يلزمه الزكوة ولا يقال يرد عليكم صدقة الفطر والعشر حيث يستوي فيها الصغير
والكبير لانا نقول لا نم وهذا لان صدقة الفطر اجريت مجرى حقوق الادميين بدليل انها يلزم الانسان عن
غيره الا ترى انها تلزم المولى عن عبده والصغيرة والكبيرة يستوي بابدي حقوق الادمي والعشر لا يعتبر فيه المالك
بدليل وجوبه في ارض الوقف وانما يشترط الاسلام لما ذكر في الصحيح والسنن مسندا الى ثمامة بن عبد الله بن انس
ان انسا حدثه ان ابا بكر كتب له هذا الكتاب لما وجهه الى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة

الصدقة التي فرض رسول الله عم على المسلمين والتي امر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها
ومن سئل فوقها فلا يعط والحديث فيه طول قوله اذا بلغ نصابا ملكا تاما احتراز عن الملك الناقص حيث
لا تجب فيه الزكوة كالمبيع قبل القبض لا زكوة فيه لان تمام الملك لم يوجد بدليل ان المشتري لا يجوز تصرفه قبل القبض
ومن ذلك المال المغصوب والعبد الآبق والمال المجحود اذا عاد الى صاحبه لا زكوة فيه عندنا لما مضى خلافا لزفر
والشافعي رح لنا ان الملك فيه ناقص بدليل عدم الانتفاع به فصار كمال المكاتب اذا رجع الى مولاه بعد العجز
ومن ذلك الدية على العاقلة لان الملك فيها ناقص ولهذا اذا مات احد من العاقلة سقط ما عليه ومن ذلك المهر
اذا كان دينا وبدل الصلح عن دم العمد وبدل الخلع لان ذلك بدل ما ليس بمال كالدية على العاقلة اما المهر ان كان
عينا وجاز عليه الحول في يد الزوج فلا زكوة فيه عند ابي حنيفة رح على المراة خلافا لصاحبيه وان قبض وجه قول
ابي حنيفة رح ما قلنا ووجه قولهما ان الملك فيه تام بدليل ان تصرفها يجوز فصار كالمقبوض وكذلك بدل الكتابة
لا زكوة فيه على المولى لما مضى لانه لا يجب للمولى على عبده دين صحيح ونقصان الملك مانع لوجوب الزكوة ثم الدين
اذا كان بدلا عن مال فهو على وجهين اما ان يكون بدلا عن مال لو بقي وذلك المال لا تجب فيه الزكوة كبدل
عبيد الخدمة وثياب البذلة ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة رح لا تجب فيه الزكوة لما مضى وفي الرواية الاخرى
تجب الزكوة اذا قبض المائتين واما ان يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال بيده تجب فيه الزكوة كبدل عروض التجارة
فلا خلاف بين اصحابنا في وجوب الزكوة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال ابو حنيفة رض مقدر ذلك باربعين
وعندهما يجب في قليل المقبوض وكثيره الا الدية على العاقلة وبدل الكتابة فانهما اشترطا فيهما حولان الحول بعد
قبض الثاني لان كل الديون عندهما صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكوة اختلفوا
فيها فقال اصحابنا لا يجب اخراج الزكوة عنها قبل القبض وقال الشافعي رح في الجديد اذا كان الدين حالا على ملي معترف
به في الظاهر والباطن وجب اخراج زكوته وان لم يقبض لنا انه لو وجب التعجيل يلزم اخراج الكامل عن الناقص
وذلك لا يجوز كالزام اخراج البيض عن السود وهذا لان الدين انقص من العين بدليل ان اداء الدين عن العين
لا يجوز فان قلت دين مقدور على تسليمه لاعتراف المديون فيجب الاخراج كالوديعة قلت
لا نم ذلك في المقيس عليه ولئن سلمنا فالفرق ظاهر لان ذلك اداء العين عن العين وهذا اداء الدين عن العين فبطل
القياس قوله وعليه اجماع الامة اي على وجوب الزكوة اجماع الامة قوله لما نذكره المراد به ما
ذكره من الدليل لقوله ليس على الصبي والمجنون زكوة عندنا قوله لانه عم قدر السبب به اي قدر النبي عم سبب
وجوب الزكوة بالنصاب وهو ما ذكر في الصحيح البخاري عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله عم قال ليس فيما دون
خمسة اوسق من التمر صدقة وليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الابل صدقة
وفي السنن عن علي رض عن النبي عم قال هاتوا ربع العشور من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتي
درهم فاذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم قوله لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول
ولفظ الحديث في السنن ليس في مال زكوة حتى يحول عليه الحول رواه علي رض قوله لاشتماله على الفصول
المختلفة الضمير راجع الى الحول واراد بالفصول فصول السنة وهي الربيع والصيف والخريف والشتاء والضمير
في فيها راجع الى الفصول وفي عليه الى الغالب قوله ثم قيل هو واجب على الفور اي اداء الزكوة واجب
على الفور والمراد به ان تجب الفعل او اوقات الامكان وهو قول عامة اهل الحديث وبه قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رح

وفي المنتقى عن محمد رح اذا كان له مائتا درهم فحال عليها الحولان ولم يزكّ فقد اساء ولا يحل له ما صنع وعليه زكوة
حول واحد وقال محمد رح من لم يؤدّ زكوته لا تقبل شهادته وروى ان التاخير لا يجوز وذكر محمد بن شجاع الثلجي
عن اصحابنا انه على التراخي وعن ابي بكر الجصاص الرازي كذلك وهذا بناء على ان الامر المطلق عن الوقت موجب
للاداء على الفور او على التراخي فيه اختلاف بين مشايخنا على ما عرف في اصول الفقه وجه قول الكرخي ان اول
اوقات امكان الاداء مراد بالاتفاق فلا يكون ما بعده مرادا الا بدليل ولهذا لو ادى في اول اوقات الامكان
يخرج عن العهدة ووجه قول من قال بالتراخي ان الامر مطلق عن الوقت فلا يجوز تقييده باول اوقات امكان
الاداء ولهذا لا يضمن بالتاخير فلو كانت واجبة على الفور لوجب الضمان كما في قضاء رمضان قال في
المغرب قول الفقهاء الامر على الفور لا على التراخي اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان وخرج من فوره اي من ساعته
قوله ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط اي بعد التقصير يعني اذا فرط في اداء الزكوة
بعد التمكن فهلك المال لا ضمان عليه وسقط عنه الزكوة وهذا عندنا وقال الشافعي رح لا يسقط عنه الزكوة
كما في الاستهلاك لانه صار دينا في ذمته لنا ان الواجب جزء من النصاب فلا يتصور بقاء الجزء بعد
هلاك النصاب بخلاف ما اذا استهلكه لانه دخل في ضمانه فبقي دينا في ذمته قوله وليس على الصبي
والمجنون زكوة عندنا خلافا للشافعي رح اعلم ان الزكوة تجب على الصبي والمجنون عند الشافعي رح لكن يؤمر
الولي بالاداء الى الفقراء ان كان لهما ولي وان لم يكن لهما ولي ياخذها السلطان ويصرفها الى مصارفها
او ينصب وليا يؤدي عنهما ويحكى عن ابن شبرمة انه قال لا يزكى الذهب والفضة من مال اليتيم ويزكى
الابل والبقر والغنم وجه قول الشافعي رح ان الزكوة مؤنة مالية فتجب عليهما كما تجب سائر المؤن كالعشور
والنفقات والعشر وصدقة الفطر ولنا ان اداء الزكوة عبادة لان الاسلام بني عليه كما ورد في
الحديث ولا يتحقق العبادة الا باختيار صحيح او باختيار نائب ثبتت نيابته عن اختيار صحيح ليتحقق
الابتلاء ولا اختيار للمجنون والطفل اصلا ولا صحة لاختيار الصبي العاقل فلا يجب عليهما الزكوة
ولهذا لو ادى الصبي العاقل بنفسه لا يصح عند الخصم فعلم ان اختياره ليس بصحيح فان قلت
سلمنا ان اداء الزكوة عبادة لكن هي عبادة تجري فيها النيابة فلم لا يجوز اداء الولي عنهما بسبيل
النيابة قلت انما لا يجوز اداء الولي لان النيابة انما تثبت باختيار المنوب عنه او باقامة
الشرع النائب مقام المنوب عنه جبرا وقد اقام الشرع الولي قائما مقام الصبي في بعض الاحكام وههنا
ما اقامه مقامه فمن ادعى فعليه البيان ولا اختيار للصبي اصلا او لا صحة له فلا يعتبر اداء نائبه اما صدقة
الفطر فان القياس ان لا تجب وهو قول محمد رح وفي الاستحسان تجب وهو قولهما لانها مؤنة ومعنى العبادة
فيها تابع وكذا العشر والامر في الخراج اظهر لانه مؤنة فيها معنى العقوبة على ما حققنا في كتب اصول الفقه
والصبي من اهل المؤن كالنفقات وغيرها فان قلت لا نسلم ان نيابة الولي عن الصبي لم يثبت بخبر الشرع
الا يرى الى قوله عم من ولي يتيما فليزك ماله وفي رواية فليؤد زكوته قلت لا نسلم ان هذا الحديث صحيح يدل
ان الصحابة رض اختلفوا في وجوب الزكوة في مال اليتيم وروي عن عبد الله بن مسعود وابن عباس رض في اخرين من
الصحابة مثل قولنا وروي عن عمر وعلي وابن عمر وعائشة رض مثل قول الخصم ولم ينقل عن احد منهم الاحتجاج بالحديث

بالحديث فدل انه ليس بثابت ولئن سلمنا انه ثابت فنقول المراد من الرواية الاولى التنمية لان التزكية عبارة عن التنمية
وذلك يكون بالتجارة والاسترباح والمراد من الرواية الثانية زكوة الراس وهي صدقة الفطر بدليل اضافة الزكوة
الى الصبي دون المال وقد مر باقي التقرير فيه في اول كتاب الزكوة قوله ولو افاق في بعض السنة
فهو بمنزلة افاقته في بعض الشهر في الصوم يعني يجب الزكوة كما يجب الصوم ثم اعلم ان الجنون على نوعين اصلي وهو
ان يدرك مجنونا وعارضي وهو ان يدرك مفيقا ثم يجن اما الاصلي فحكمه وحكم الصبي سواء ويعتبر ابتداء الحول من
حين الافاقة لان التكليف لم يسبق هذه الحالة فصارت الافاقة كالبلوغ واما العارضي فحكمه انه اذا افاق
في شيء من السنة وان قلّت تجب الزكوة لتلك السنة كذا ذكر محمد في نوادر الزكوة لان المعتبر اول الحول لكونه
وقت الانعقاد واخره لانه وقت الوجوب وكان محلا فيهما ولا يعتبر زوال العقل فيما بين ذلك وان استمر سنة
لا يجب عليه الزكوة كما في الاصلي وروى هشام عن ابي يوسف رح انه اعتبر الافاقة اكثر السنة فان كان مفيقا
في اكثر السنة تجب والا فلا وروى ابن سماعة عنه انه اذا افاق ساعة من الحول في اوله او وسطه او اخره وجبت الزكوة
وهو قول محمد رح وجه رواية هشام ان الاكثر يقوم مقام الجميع فاذا كان مفيقا في الاكثر فقد غلب حكم الصحة الجنون
فصار كجنون ساعة فوجبت الزكوة واذا كان مجنونا في الاكثر صار كانه جن في جميع السنة قال الشيخ ابو الحسن
الكرخي والذي يجن ويفيق بمنزلة الصحيح لان هذا الجنون لا يستحق به الحجر فهو كالنوم واما المغمى عليه فهو
كالصحيح لان الاغماء لا يؤثر في العبادات التي ليس من شرطها الطهارة بدلالة الصوم والحج قوله
ولا فرق بين الاصلي والعارضي يعني في ظاهر الرواية يعني يجب الزكوة اذا افاق في بعض السنة ولا يعتبر ابتداء الحول
من حين الافاقة لان الحول شرط للعبادة فاذا افاق في جزء منه تعلق به الوجوب كما في رمضان واما على غير ظاهر
الرواية فبين الاصلي والعارضي فرق وقد ذكرناه قوله لانه ليس بمالك من كل وجه ولهذا لان المكاتب مالك
يدا لا رقبة لان رقبته للمولى لانه عبد ما بقي عليه درهم بالحديث وانما خرج عن ملك المولى يدا تحقيقا لمعنى الكتابة
وهو اداء بدل الكتابة ويتبعه ما به قوله ومن كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه اعلم ان الدين اذا
كان يطالب به من جهة العباد منع الزكوة بقدر الدين ويزكي الفاضل عن الدين نصابا وقال الشافعي رح
تجب الزكوة على المديون لعموم النصوص ولملك النصاب النامي وهو سبب الوجوب ولنا ان الصدقة تحل له
مع ثبوت يده على ماله فلم يجب عليه الزكوة كالمكاتب ولان الدين يوجب نقصان الملك ولهذا ياخذ الغريم
حقه من غير قضاء ولا رضى فلا تجب كما في مال المكاتب ولانه مشغول بالحاجة الاصلية ونعني بها حاجة
دفع الحبس والملازمة فلا يجب فيه الزكوة تحقيقه ان الزكوة انما تجب في المال الفاضل عن الحاجة لانها تجب على الاغنياء
والغنى انما يتحقق بالمال الفاضل ومال المديون ليس بفاضل فلا يجب فيه الزكوة كما في ثياب البذلة والمهنة وغيرها
اما عموم النصوص فقد خص منها اشياء كثياب البذلة والمهنة ومال المكاتب فيخص المتنازع بالقياس
وانما شرطنا ان يكون الدين يطالب به من جهة العباد مثل ثمن المبيع والاجرة والمهر لانه يؤثر في نقصان
الملك بخلاف ما اذا لم يكن بحيث يطالب به من جهة العباد كدين النذور والكفارات وصدقة الفطر ووجوب
الحج فانها عبادة لا يطالب بها ادمي كالصلوة ثم لا فرق بين ان يكون الدين حالا او مؤجلا وقال بعض
مشايخنا ان كان المهر مؤجلا لا يمنع وجوب الزكوة لانه غير مطالب به عادة وان كان معجلا يمنع لانه يطالب
به عادة وقال اصحابنا ان النفقة ما لم يقض بها لا تمنع الزكوة لانها ليست في حكم الدين فاذا قضي بها

وقال بعض مشايخنا ان كان الزوج على عزم الاداء
يمنعه والا فلا لانه لا يعد دينا وفي قاضيخان ؟؟

القاضي منعت الزكوة كذا ذكره الشيخ ابو الحسن القدوري رحمه وقالوا ايضا فيمن ضمن دركا في بيع فاستحق المبيع بعد الحول
لا يسقط الزكوة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق قوله كالماء المستحق بالعطش اي بعطش
نفسه او دابته يعني ان الماء المستحق بالعطش يعد معدوما حتى يجوز التيمم مع وجوده فكذلك مال المديون
يعد معدوما حتى لا تجب الزكوة فيه والمهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال وانكر الاصمعي الكسر قوله
ودين الزكوة مانع اي لوجوب الزكوة اعلم ان وجوب دين الزكوة يمنع الزكوة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما في الاموال
الظاهرة والباطنة سواء كان الزكوة في العين او في الذمة وقال زفر الزكوة لا تمنع الزكوة وقال ابو يوسف اذا
كانت الزكوة في العين منعت الزكوة استحسانا وان كانت في الذمة لا تمنع الزكوة كما اذا وجبت عليه الزكوة فاتلف
مال الزكوة ثم ملك مالا آخر فان وجوبها في الذمة وجه قول زفر ان الزكوة عبادة فوجوبها ليس بمانع للزكوة
كالنذور والكفارات ووجه قول ابي يوسف رحمه الله ان الحق بين ما قاله زفر رحمه الا ان الزكوة اذا كانت في العين فجزء
منها مستحق بها فكان كالنصاب ناقصا وهذا المعنى لا يوجد فيما في الذمة فبقي على اصل القياس فلا يمنع وجوب
الزكوة ولنا ان الاموال الظاهرة يطالب بها الامام والحقوق التي يطالب بها الآدمي تمنع الزكوة
كالدين واما الاموال الباطنة فان حق الاخذ فيها ايضا للسلطان ولهذا كان يأخذها الامام الى زمن عثمان
ثم فوض الى اربابها باجماع الصحابة رضي لمصلحة راوها فصاروا كالوكلاء عن الامام ولهذا اذا علم الامام ان
اهل بلدة تركوا الزكوة يطالبهم بها فصارت كالاموال الظاهرة وقيل لابي يوسف رحمه ما حجتك على زفر فقال
ما حجتي على من قال يجب في مائتي درهم اربعين درهما بيانه ان الرجل اذا كان له مائتا درهم ولم يؤد زكوتها
حتى مضى ثمانون سنة فعلى قول زفر رحمه يجب لكل سنة خمسة دراهم فيكون اربعمائة درهم وهذا قبيح لان الزكوة
انما تمنع الزكوة وجب في المال الاكثر منه صورته ما ذكره في شرح الطحاوي ان الرجل اذا كانت له خمس من الابل فلم
يؤد زكاتها سنتين فانه يزكي للسنة الاولى ولا شيء عليه للسنة الثانية وان كانت عشرة فللسنة الاولى شاتان
وللثانية شاة وان كانت خمسا وعشرين فللسنة الاولى بنت مخاض وللثانية اربع شياه ولو كانت له ثلاثون من البقر
السائمة فللسنة الاولى تبيع او تبيعة ولا شيء للثانية ولو كانت اربعين فللسنة الاولى مسنة وللسنة الثانية
تبيع ولو كانت له اربعون من الغنم فللسنة الاولى شاة ولا شيء للسنة الثانية ولو كانت مائة واحدى وعشرين
فللسنة الاولى شاتان وللثانية شاة وكذلك في الدراهم والدنانير واموال التجارة عندنا وعند زفر تجب لكل
سنة زكاتها قوله خلافا لزفر فيهما اي في دين الزكوة والاستهلاك يعني ان دين الزكوة ودين الاستهلاك
لا يمنع وجوب الزكوة عنده وقد مر بيانه قوله في الثاني اي في الاستهلاك يعني ان ابا يوسف رحمه خالفنا في دين
الاستهلاك دون دين الزكوة حيث يقول ان دين الزكوة يمنع الزكوة ودين الاستهلاك لا يمنع وقد مر بيانه ايضا
قوله وليس في دور السكنى وثياب البدن واثاث المنازل ودواب الركوب وعبيد الخدمة وسلاح الاستعمال
زكوة والاصل في ذلك ان الزكوة انما تجب فيما سوى الاثمان اذا وجد في الملك طلب النماء بالتجارة او بالسوم ولم
يوجد واحد منهما في هذه الاشياء فلا يجب فيها الزكوة والاصل على ذلك ما ذكره في السنن عن علي رضي عن النبي عم
في حديث فيه طول وليس على العوامل شيء وقد ذكر البخاري في الصحيح مسندا الى ابي هريرة رضي عن النبي عم انه قال
ليس على المسلم صدقة في عبده ولا في فرسه وفيه ايضا في حديث ابي بكر رضي فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة من
اربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة الآن يشاء ربها فدلت هذه الاخبار على ان لا زكوة فيما لا يوجد فيه النماء حولا

قوله وعلى هذا كتب العلم لاهلها اي لا زكوة فيها وانما قيد بقوله لاهلها لانها اذا كانت لمن يبيع يكون فيها
الزكوة لوجود النماء بالتجارة قوله والات المحترفين لما قلنا اشارة الى قوله لانها مشغولة بالحاجة الاصلية
وليست بنامية والات المحترفين مثل قدور الطباخين والصباغين وقوارير العطارين ونحوها وقال
في النوازل سئل ابو بكر عن رجل اشترى جوالق بعشرة آلاف يؤاجرها من الناس فحال عليها الحول قال لا تجب عليه
الزكوة قيل له فان كان من رأيه ان يبيع الجوالق لا اعتبار بهذا لانه اشتراها للاجارة وفي خلاصة الفتاوى
صباغ اشترى عصفرا او زعفرانا ليصبغ ثياب الناس بالاجر فحال عليها الحول عليه ان يزكي مع ماله وان اشترى
صابونا او حرضا لا زكوة فيه قال رحمه ويلحق به صابون الغسال الذي يغسل ثياب الناس بالاجر اذا كان له صابون
قدر النصاب تجب فيه الزكوة قوله ومن له على آخر دين فجحده سنين ثم قامت له بينة لم يزكه لما مضى معناه
صارت له بينة بان اقر عند الناس يعني لم يكن له بينة ثم صارت بان اقر المديون عند الناس وانما قيد بقوله صارت
له بينة لانه اذا كانت له بينة يجب عليه الزكوة وهذه مسئلة المال الضمار والغايب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار
كذا نقل المطرزي عن ابي عبيدة واصله من الاضمار وهو التغيب والاخفاء ومنه اضمر في قلبه شيئا ونظيره في الصفات
رجل هجان اي الحق وناقة كناز سمينة وروى ابو سعيد السيرافي عن محمد بن ابي الازهر عن بندار قال قال الراعي
وانضاء انخن الى سعيد طروقا ثم عجلن ابتكارا حمدن مزاره ولقين منه عطاء لم يكن عدة ضمارا
ثم المال الضمار الدين المجحود والمغصوب اذا لم يكن عليهما بينة والمفقود والآبق والمال الساقط في البحر
والمدفون في الصحراء المنسي مكانه ففي كل ذلك لا زكوة لما مضى عندنا خلافا لزفر وان في قوله تمسكا
باطلاق النصوص المقتضية للزكوة من غير فصل بين المال الضمار وغيره ولان سبب الوجوب وهو ملك النصاب
النامي قد تحقق غاية ما في الباب ان اليد فائتة وفواتها لا يخل بالوجوب كمال ابن السبيل ولنا ان السبب هو
ملك النصاب النامي ولم يوجد النماء فلا تجب الزكوة في الضمار وهذا لانه لو كان ناميا لكان اما ان يكون ناميا حقيقة
او تقديرا بقيام دليل النماء فلا وجه الى الاول لانه لم يوجد حقيقة النماء وكلامنا فيه ولا وجه الى الثاني ايضا لان
دليل النماء هو التجارة ودليل التجارة هو كون المال معدا للتجارة عند القدرة على التجارة ولم يوجد القدرة
لانها تفوت بفوات اليد فثبت ان النماء معدوم في المال الضمار فلا تجب فيه الزكوة لعدم انعقاد السبب
بفوات النماء اما الجواب عن النصوص فنقول خصت منها اشياء مثل ثياب البذلة والمهنة وبدل
الكتابة ومال المكاتب فيخص المتنازع بالقياس فان قلت لم لا يجوز ان النماء معتبر في انعقاد السبب
قلت لا وجه الى منع هذا فان الزكوة ملازمة للنماء وجودا وعدما على انها تجب عند وجوده ولا
تجب عند عدمه الا ترى ان العروض اذا كانت للتجارة تجب فيها الزكوة والاعلاف والابل اذا كانت سائمة تجب فيها الزكوة
والاعلاف والاسامة والتجارة مؤثرتان في كون المال ناميا فكانت الزكوة ملازمة لكون المال ناميا فثبت
ان المعتبر هو المال النامي قوله والذي اخذه السلطان مصادرة عطف على قوله المال المفقود
فالمصادرة ان لا يدب صاحبه على ماله اي فارقه قوله ووجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب
على هذا الخلاف يعني الجحد عندنا خلافا لزفر فعنده تجب قوله وابن السبيل يد له نائبه جواب عن قول
زفر رحمه حيث قاسه اي الضمار على مال ابن السبيل قوله والمدفون في البيت نصاب وعند
البيت اتفاقي لان المدفون في الحرز اذا نسي مكانه ثم علم بعد الحول تجب فيه الزكوة سواء كان بيته او في

البيت او في الدار ونحوه لان العذرة ثابتة عليه لتيسر الوصول اليه قوله وفي المدفون في ارض او كرم اختلاف المشايخ رح اي اختلاف مشايخ بخارا وارادوا بالارض المملوكة لان حكم المدفون في المفازة قد علم قبل هذا قوله ولو كان الدين على مقر ملي او معسر تجب الزكوة والملي الغني المقتدر كذا في المغرب وهذا لانه اذا كان مقرا بالدين يمكن الوصول اليه لكن امكان الوصول في الغني ابتداء بلا واسطة وفي المعسر بواسطة هي الكسب وقال الحسن بن زياد ان كان الدين على معسر مقر به فمضى عليه حول ثم قبضه فلا زكوة ووجه قول الحسن ان الدين على المفلس لا يمكن الانتفاع به فهو كالتاوي ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري رح قوله وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة او علم به القاضي لما قلنا اي تجب الزكوة لما مضى لامكان الوصول وروى هشام عن محمد رح ان الدين المجحود اذا كان لصاحبه بينة فلم يقمها حتى مضى حول فلا زكوة فيه قال في تحفة الفقهاء والصحيح رواية هشام لان البينة قد تقبل وقد لا تقبل فلم يجب ذكره في نوادر المال الا اذا علم القاضي بالدين او بالغصب فانه تجب الزكوة لان القاضي يقضي بعلمه في الاموال فصاحبه قصر في الاسترداد فلا يعذر وروى المعلى عن ابي يوسف رح ان الغريم اذا كان يقر في السر ويجحد في العلانية فلا زكوة في الدين لعدم الانتفاع به فصار كالمجحود في الحالين وروى ابن رستم عن محمد رح فيمن اودع رجلا لا يعرفه مالا ثم اصابه بعد سنين قال لا زكوة فيه بمنزلة المدفون في مفازة وان كان اودع رجلا يعرفه فنسيه سنين ثم ذكره ففيه الزكوة قال الشيخ ابو الحسين القدوري وهذا صحيح لانه اذا لم يعرفه فما في يده تاو ومن يعرفه فيده قائمة مقام يده وانما فرط في النسيان فلا يسقط الزكوة قوله ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند ابي حنيفة رح والرواية بفتح الفاء وتشديد اللام المفتوحة وهو الذي فلسه الحاكم اي نادى بافلاسه لان حكم المقر المفلس اذا لم يقض القاضي بافلاسه قد ذكر قبل هذا اعلم ان الدين اذا كان على المعسر وقد فلسه الحاكم ففيه الزكوة عند ابي حنيفة وابي يوسف رح لما مضى خلافا لمحمد رح اما ابو حنيفة رح فمن اصله ان تفليس القاضي لا ينفذ لان مال الله غاد ورائح فلم يتحقق التفليس صحيحة كما قبله واما ابو يوسف رح فانه يصح التفليس عنده لكنه يقول ان الدين يكون بمنزلة المال المؤجل في سقوط المطالبة الى وقت اليسار فلا يسقط الزكوة واما محمد رح فانه لما صح التفليس عنده جعله بمنزلة المال التاوي والمجحود وبمنزلة ما ضاع من ماله بحيث لا يقدر عليه كذا ذكره الجصاص وغيره قوله وابو يوسف مع محمد رح في تحقق الافلاس حتى يسقط المطالبة الى وقت اليسار قوله ومع ابي حنيفة رح في حكم الزكوة يعني تجب الزكوة لما مضى اذا قبض عند ابي حنيفة وابي يوسف رح رعاية لجانب الفقراء قوله ومن اشترى جارية للتجارة فنواها للخدمة بطلت عنها الزكوة اعلم ان ما كان للتجارة فانه يصير للخدمة والقنية بمجرد النية وما كان للخدمة والقنية فلا يصير للتجارة بمجرد النية حتى ينضم اليها عمل التجارة وهو البيع ولهذا قال محمد رح في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في الرجل اشترى جارية فنواها للخدمة بطلت عنها الزكوة وان نواها بعد ذلك للتجارة لم يكن للتجارة حتى يبيعها فيكون في الثمن زكوة مع ماله وهذا لان التجارة تصرف فلا يحصل الا بالفعل بخلاف الخدمة والقنية فانها ترك التصرف فيحصل بمجرد النية نظيره السفر والاقامة فان المقيم لا يصير مسافرا الا بالنية والفعل والمسافر يصير مقيما بمجرد النية لان الاقامة ترك السفر فيوجد ذلك بمجرد النية والسفر عمل فلا يوجد بمجرد النية ثم اعلم ان ما يدخل في ملك الرجل على ضربين نوع يدخل بغير صنعه كالارث ونوع يدخل بصنعه وهو على ضربين ببدل وبغير بدل فالذي هو ببدل على ضربين ايضا اما ان يكون مبادلة مال بمال كما في الشراء والاجارة واما

ان يكون مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد والذي هو بغير بدل كالهبة والصدقة والوصية ثم الميراث لا يكون للتجارة حتى يتصرف فيه الا اذا كان الموروث ذهبا او فضة وهذا لان التجارة تصرف والميراث لم يدخل في ملكه بتصرفه وقبوله بخلاف ما اذا دخل في ملكه بالشراء والاجارة لانه لا يكون للتجارة اذا نواها لاقتران النية بالعمل وفي الهبة والصدقة والوصية والمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد اختلاف بين ابي يوسف ومحمد رح ذكره الطحاوي رح فعند ابي يوسف يكون للتجارة اذا نواها لانها دخلت في ملكه بتصرفه وقبوله فاذا انضافت النية كانت للتجارة كالمشتراة وعند محمد رح لا يكون شيء من ذلك للتجارة كالموروثة لان هذه العقود ليست من عقود التجارة الا يرى ان الاذن في التجارة لا يتضمن هذه العقود ولا يملكها المضارب ولا العبد المأذون وهل يملك ان النصرف في عقود التجارات قال الحاكم الشهيد في الكافي واذا اشترى ارض عشر او خراج للتجارة لم يكن عليه زكوة التجارة وانما عليه حق الارض من العشر والخراج هذا لفظه رح وذلك لان الجمع بين الزكوة وبين العشر والخراج متعذر فكان العشر والخراج اقوى لانهما يجبان من غير اعتبار حول وان كان على صاحب الارض دين ولا يجب ارض عنهما في دار الاسلام الا عارضا قوله بعد ذلك اي بعد نية الخدمة قوله وقيل الاختلاف على عكسه وهو ما نقل الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي عن القاضي الشهيد انه ذكر في مختلفه هذا الاختلاف على قلب هذا في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لا يكون للتجارة وفي قول محمد يكون للتجارة قوله ولا يجوز اداء الزكوة الا بنية مقارنة للاداء او مقارنة لعزل مقدار الواجب وهذا لان الزكوة فرض مقصود لعينه فلا بد من النية كالصلوة والصوم ثم اذا وجدت النية مقارنة للاداء جاز بلا اشكال او اذا وجدت وقت عزل مقدار الواجب ولم يحضره نية عند الدفع جاز ايضا رواه هشام عن محمد كذا ذكره ابو بكر الجصاص الرازي وهذا لان اشتراط النية مع تفريق الدفع في كل مرة فيه حرج وذلك مرفوع شرعا فاكتفى بالنية عند العزل لا يقال يرد عليكم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي رح ان من امتنع من ادائها فاخذها الامام منه كرها فوضعها في اهلها اجزأت عنه وفي تلك الصورة لم توجد النية اصلا لانا نقول للامام ولاية اخذ الصدقات فقام دفعه مقام دفعه الا ترى ان الاب يعطي صدقة الفطر جاز مع عدم نية الصغير لوجود نية من له الولاية في الاعطاء قوله ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكوة سقط فرضها استحسانا والقياس ان لا يسقط وهو قول زفر رح كذا ذكره الشيخ ابو نصر وجه القياس ان الفرض انما يسقط اذا وجدت النية ولم توجد فلا يسقط ووجه الاستحسان ان نية اصل العبادة قد وجدت وانما كان يشترط نية التعيين لمزاحمة ساير الاجزاء فلما ادى الجميع على وجه القربة زالت المزاحمة فسقط الفرض لوجود اداء الجزء الواجب ضرورة وهذا كالصوم في رمضان فانه يصاب بمطلق الاسم لتعينه والاحتياج الى التعيين قوله ولو ادى بعض النصاب سقط زكاة المؤدى عند محمد رح لان الواجب شائع في الكل فلو تصدق بالجميع اجزاه عن زكاته فاذا تصدق بالبعض اجزاه عن قدره وعند ابي يوسف رح لا تسقط لمزاحمة ساير الاجزاء لانها محل للواجب بخلاف ما اذا تصدق بالجميع لا ينوي الزكوة حيث يسقط الفرض لعدم المزاحمة اذ لم يبق محل الواجب اصلا والله اعلم

باب صدقة السوائم فصل في الابل

الكره بالضم الكراهة وبالفتح الاكراه

ذكر الصدقة واراد بها الزكوة اقتداء بكتاب الله تعالى في قوله انما الصدقات للفقراء والسوائم جمع سائمة وهي الابل الراعي كذا قال صاحب الديوان من قولهم سامت الماشية اذا رعت والبداءة بصدقة المواشي لكون فاتحة هذا الامر من العرب وهم ارباب المواشي والبداءة بذكر الابل لان كتاب رسول الله عم الذي كتبه لابي بكر رض وكتبه ابو بكر لانس كان هكذا قوله ليس في اقل من خمس ذود من الابل صدقة وخمس ذود بالاضافة كما في تسعة رهط والذود ما بين الثلاث الى العشر وقيل من الثنتين الى التسع وهذا لما روى صاحب السنن ان ابا بكر رض كتب لانس فيما دون خمس وعشرين من الابل الغنم في كل خمس ذود شاة وذكر في ذكر الحديث ومن لم يكن معه الا اربع فليس فيها شيء الا ان يشاء ربها ثم اسنان الابل التي تجب في الزكوة اولها بنت مخاض وهي التي طعنت في الثانية وانما سميت بها لان امها حملت بعدها وهي ماخض يقال مخضت الحامل مخاضا اي اخذها وجع الولادة ومنه قوله تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة او لان امها لحقت بالمخاض من النوق والمخاض ايضا النوق الحوامل واحدتها خلفة ثم بنت اللبون وهي التي طعنت في الثالثة سميت بها لان امها حملت قبلها وولدت وهي ذات لبن ثم حقة وهي التي طعنت في الرابعة سميت بها لانها استحقت الضراب او لانها استحقت ان يحمل عليها ثم جذعة وهي التي طعنت في الخامسة سميت بها لانها اطاقت الجذع يقال جذع الدابة اذا احتبسها على غير علف وبعدها اسنان لم يذكرها الفقهاء لانه لا مدخل لها في الزكوات قوله بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله عم روى صاحب الصحيح اعني البخاري مسندا الى ثمامة بن عبد الله بن انس ان انسا حدثه ان ابا بكر رض كتب له هذا الكتاب لما وجهه الى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله عم على المسلمين والتي امر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط في اربع وعشرين من الابل فما دونها الغنم من كل خمس شاة اذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلثين ففيها بنت مخاض انثى فاذا بلغت ستة وثلثين الى خمس واربعين ففيها بنت لبون انثى فاذا بلغت ستة واربعين الى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة فاذا بلغت ستة وسبعين الى تسعين ففيها بنتا لبون فاذا بلغت احدى وتسعين الى عشرين ومائة ففيها حقتان طروقتا الجمل فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة قوله ثم اذا زادت على مائة وعشرين تستانف الفريضة ولا خلاف بين الفقهاء الى مائة وعشرين الا ما روي عن علي رض انه قال في خمس وعشرين من الابل خمس شياه قال سفيان الثوري كان علي رض افقه من ان يقول ذلك وانما هو من غلط الرجال قال ابو بكر الرازي رح يحتمل ان يكون علي رض اخذ في خمس وعشرين خمس شياه على جهة القيمة عن بنت مخاض فظن الراوي انه رآها فرضا واختلفوا في الزيادة على مائة وعشرين فقال اصحابنا رض يستانف الفريضة فيكون في كل خمس شاة مع الحقتين وفي عشر شاتان هكذا الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق ثم تستانف الفريضة هكذا في كل خمس شاة فاذا بلغت مائة وخمسة وسبعين ففيها ثلاث حقاق وبنت مخاض الى مائة وستة وثمانين ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون الى مائة وستة وتسعين فيجب فيها اربع حقاق الى مائتين ثم تستانف الفريضة ابدا مثل ما استانفت في مائة وخمسين الى مائتين وقال مالك رح اذا زادت الابل على مائة وعشرين واحدة

فالمصدق بالخيار ان شاء اخذ منها ثلاث بنات لبون وان شاء تركها حتى تبلغ مائة وثلثين فياخذ منها بنتي لبون وحقة وقال الشافعي رح فيها اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلاث بنات لبون وهو احد قولي مالك رح كذا في الحقيقة لنا ما روى ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي عن عبد الرزاق عن معمر عن عبد الله بن ابي بكر عن ابيه عن جده عن عمرو بن حزم عن النبي عم قال فاذا كانت الابل مائة وعشرين ففيها حقتان فاذا كانت اكثر من ذلك فاعد في كل خمسين حقة وما كان اقل من خمسين وعشرين ففي كل خمس شاة فان قلت ان الشافعي رح يتمسك بما روي في الصحيح فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فما جوابه قلت نحن نعمل به ايضا الا ترى ان في تسعين ومائة يجب ثلاث حقاق وبنت لبون وكذا في المائتين اربع حقاق عندنا فيحمل حديث الخصم عليه لان ظاهره يدل على زيادة فيها اربعون وفيها خمسون لكن نحمل الغنم بحديث عمرو بن حزم وقد روي القول بالاستيناف عن علي وابن مسعود رض ولان كل حيوان وجب في الخمس لا محالة ان يعود بعد المائة والعشرين كبنات اللبون والحقاق فلذا جاز ان يعود الغنم وابنة المخاض قوله ثم يدار الحساب على الاربعينات والخمسينات اي بعدما صارت الابل مائتين وثلثين يدار الحساب على مذهب الشافعي رح على الاربعينات والخمسينات فيجب في مائة واربعين حقتان وبنت لبون وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق قوله من غير شرط عود ما دونها اي ما دون بنت اللبون واراد بما دونها الشاة وبنت المخاض قوله في كتاب عمرو بن حزم هو عمرو بن حزم الانصاري استعمله رسول الله عم على نجران اليمن يعلمهم السنة ويأخذ منهم صدقاتهم وكتب له كتابا مشهورا عند اهل العلم عهد اليه فيه وكان هو عاملهم الى وفاة رسول الله عم قوله والبخت والعراب سواء في وجوب الزكوة والبخت جمع بختي وهو الذي تولد من العربي والعجمي منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربي وانما كانا سواء لان مطلق اسم الابل المذكور في الحديث يتناولهما واختلافهما في النوع لا يخرجهما من الجنس والله اعلم

فصل في البقر

ذكر فصل البقر عقيب فصل الابل لمناسبة بينهما من حيث الضخامة والتبيع الحولي الذي تم له حول وطعن في الثانية سمي بذلك لانه يتبع امه والمسن هو الذي تم له سنتان وطعن في الثالثة ولم اصل هنا ما اورد الشيخ ابو بكر الرازي وغيره من مشايخنا في كتبهم عن معاذ رض عن النبي عم انه قال في كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسنة ثم اعلم انه لا خلاف بين الائمة في هذا وانما خلافهم فيما زاد على الاربعين واختلفت الرواية فيه عن ابي حنيفة رح روى ابو يوسف رح عنه ان ما زاد على الاربعين فبحساب ذلك كذا ذكره ابو بكر الجصاص الرازي رح وهو ظاهر الرواية معناه ان كانت الزيادة واحدة تجب مسنة وجزء من اربعين جزءا من مسنة وفي الثنتين تجب مسنة وجزءان من اربعين جزءا من مسنة فعلى هذا الاعتبار الى ستين وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح انه لا يجب في الزيادة شيء الى خمسين فاذا كانت خمسين ففيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهي ثلث ثلثين وربع اربعين فيخير بين اعطاء ربع المسنة وبين اعطاء ثلث التبيع الى ستين وروى اسد بن عمرو عن ابي حنيفة رح انه لا شيء في الزيادة الى ستين ثم في الستين تبيعان او تبيعتان وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي ومالك رح فهو وجه رواية ابي حنيفة وهي رواية الاصل ان عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يدل على الوجوب فيما زاد على الاربعين الا في موضع قام دليل التخصيص نصا ولا نص هنا فلا يثبت العفو بخلاف ما بين كل عقدين لانه

من ستين الى ما فوقها فان ذلك هو قضية النص والاجماع وذكر ما بين الثلثين والاربعين فان ذلك وقص ايضا ما تقدم
ولا شي فيما بين الاربعين والستين ولا اجماع ووجه رواية الحسن انه وقص ثم بني على نصاب البقر فلا يزاد
على تسعة اصله ما بعد الستين ووجه رواية اسد ما ذكر الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح الكرخي ان معاذا رض
سئل عما بين الاربعين والستين فقال تلك الاوقاص لا شي فيها والوقص بفتح القاف ما بين الفريضتين كالشنق
وقيل الاوقاص في البقر والاشناق في الابل كذا في المغرب **قوله** ففي الواحدة الزايدة ربع عشر
مسنة وذلك جزء من اربعين جزءا من مسنة لان الاربعة عشر الاربعين وربع الاربعة واحد فيكون ربع
العشر جزءا من اربعين جزءا او نصف عشر لكون جزئين من اربعين جزءا لان عشر الاربعين اربعة ونصف
الاربعة اثنان

فصل في الغنم قدم فصل الغنم على فصل الخيل لان زكوة الغنم متفق عليها
وزكوة الخيل فيها اختلاف قال ليس في اقل من اربعين شاة صدقة فاذا كانت اربعين سائمة وحال عليها
الحول ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى مائتين فاذا زادت واحدة ففيها
ثلاث شياه فاذا بلغت اربعمائة ففيها اربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة والاختلاف في هذه الجملة بين
اهل العلم الا ما حكي عن الحسن بن صالح بن حي من انه اذا زادت على ثلثمائة واحدة ففيها اربع شياه وفي
اربعمائة خمس شياه والاصل فيه ما روي في الصحيح البخاري في كتاب ابي بكر رض لانس رض وفي صدقة الغنم في سائمتها
اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة شاة فاذا زادت على عشرين ومائة الى مائتين شاتان فاذا زادت على
مائتين الى ثلثمائة ففيها ثلاث فاذا زادت على ثلثمائة ففي كل مائة شاة فاذا كانت سائمة الرجل ناقصة
من اربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة الا ان يشاء ربها والمراد من الزيادة اللاحقة ثلث مائة هي
المائة الكاملة لا ما دونها وهو مذهب عامة الفقهاء رض **يؤيده** ما روي في شرح الكرخي عن انس
بن مالك رض ان ابا بكر رض كتب له الكتاب الذي كتب له رسول الله عم في الصدقات وقال فيه وليس في سائمة الغنم صدقة
حتى تبلغ اربعين فاذا كانت اربعين ففيها شاة الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى
مائتين فاذا زادت واحدة ففيها ثلاث شياه الى ثلثمائة فاذا زادت واحدة فلا شي فيها حتى تبلغ اربعمائة
فتكون اربع شياه ثم في كل مائة شاة **قوله** والنص ورد به اي بلفظ الغنم وهو ما روي في حديث ابي بكر رض
وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة شاة ثم لفظ الغنم لما كان شاملا
للضان والمعز ولفظ الحديث ورد به استوى الضان والمعز في وجوب الزكوة **قوله** ويؤخذ في
زكوتها ولا يؤخذ الجذع والثني منها ما تمت له سنة والجذع ما اتى عليه اكثرها وذكر في اجناس الناطفي
عن ابي علي الدقاق انه قال الجذع من الضان ما تمت له ثمانية اشهر وطعن في الشهر التاسع وفي الاجناس
ايضا عن ابي عبد الله الزعفراني انه ما تمت له سبعة اشهر وطعن في الشهر الثامن وفي شرح الاقطع
قال الفقهاء ان الجذع من الغنم ما له ستة اشهر والثني ابن سنة والجذع من البقر ابن سنة والثني ابن سنتين
والجذع من الابل ابن اربع سنين والثني ابن خمسة هذا على مذهب الفقهاء وقال اهل اللغة الجذع من البهايم
قبل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة ومن البقر والشاة في السنة الثانية ومن الخيل في
الثالثة والجمع جذعان وجذاع وعن الازهري الجذع من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر والثني
الذي القى ثنيته وهو من الابل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر في

مجتهد من التابعين

الثني

ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في كلها بعد
الجذع وقبل الرباع والجمع ثنيان وثناء ثم في ظاهر الرواية الجواب في زكوة الغنم الا الثني وروى الحسن عن ابي
حنيفة رح انه يجوز الجذع من الضان وهو قول ابي يوسف ومحمد والشافعي رح وجه ظاهر ما ذكره الشيخ ابو
الحسين القدوري عن علي رض انه قال لا يؤخذ في الزكوة الا الثني فصاعدا ولان ما لا يجوز في الزكوة من المعز
لا يجوز من الضان كما دون الجذع ولان المأخوذ هو الوسط وهذا بين النوعين والجذع من الصغار فلا يجوز الجذع من
الضان كما لا يجوز من المعز ووجه رواية الحسن قوله عم انما حقنا في الجذعة والثني ولان الاضحية لما جازت
من الجذع من الضان فلان يجوز الزكوة من الجذع اولى لان الاضحية يشترط لها ما لا يشترط للزكوة وتاويل
الحديث الجذع من الابل توفيقا بينه وبين ما روي عن علي رض **قوله** وجواز التضحية به عرف نصا جواب
عن قوله ولانه يتأدى به الاضحية فكذا الزكوة لكن فيه نظر لان جواز التضحية بالجذع من الضان نصا لا ينفي قياس
جواز الزكوة عليه **قوله** ويؤخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث وعند الشافعي رح لا يجوز الذكر الا اذا
كانت كلها ذكورا كذا في شرح مختصر الكرخي **قوله** لان اسم الشاة [illegible] تشمل الذكر والانثى والشرع اوجب
الشاة في صدقة الغنم فيجوز الذكر كالانثى ولان ما نصاب جاز اخذ الذكر منه اذا كان كلها ذكورا جاز اخذ
الذكر منه اذا كانت كلها اناثا كالبقر قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح قال الشافعي رح الشاة اسم للذكر والانثى [illegible]
[illegible] ليكون ابلغ عليه

فصل في الخيل قوله اذا كانت الخيل سائمة ذكورا واناثا فصاحبها
بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى عن كل مائتي درهم خمسة دراهم وهذا عند ابي
حنيفة رح وهو قول زفر رح اعلم ان الخيل اذا كانت سائمة للدر والنسل ذكورا واناثا وحال عليها الحول تجب
فيها الزكوة عند ابي حنيفة رح رواية واحدة وان كانت اناثا ففيها روايتان عن ابي حنيفة رح وان كانت
ذكورا منفردة فالمشهور عن ابي حنيفة رح انه لا يجب فيها شي وروي عنه انها تجب فيها ايضا وان كانت علوفة
او سائمة للحمل والركوب والجهاد فلا تجب الزكوة فيها كذا في التحفة وان كانت للتجارة تجب فيها الزكوة تعلف
او تسام [illegible] كذا في التحفة ايضا وقال ابو يوسف ومحمد رح لا زكوة في الخيل على حال الا ان تكون
للتجارة **لهم** ما روي عن ابي هريرة رض في الصحيح البخاري عن النبي عم انه قال ليس على المسلم صدقة في عبده ولا
في فرسه وفيه ايضا عن ابي هريرة عن النبي عم ليس على المسلم في فرسه وغلامه صدقة وروي عن النبي عم عفوت
لكم عن صدقة الخيل والرقيق الا ان في الرقيق صدقة الفطر ولانه ليس لها نصاب مقدر فلا تجب فيها الزكوة كالحمير
ولابي حنيفة رح ما ذكر ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي رح قال روى ابو يوسف رح عن غورك السعدي
عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر قال قال رسول الله عم في كل فرس سائمة دينار وليس في الرابطة شي فان قيل
غورك مجهول قيل لا بل هو معروف مولى جعفر بن محمد يعرفه اهل المعرفة بالرجال ولان الرقيق اذا كان
للتجارة تجب فيه الزكوة فكذا الخيل اذا كانت سائمة تجب فيها الزكوة لان التجارة والاسامة يؤثران في معنى
النماء [illegible] وجوب الزكوة هو المال النامي وتاويل الحديث الذي رواه الخصم ان المراد من الفرس فرس
الغازي او غير السائمة بدليل قوله في عبده لان العبد اذا كان للتجارة تجب فيه الزكوة وكذا الفرس اذا كان
للتجارة فعلم بهذا انه عم لم ينف الزكوة عن الفرس كيف ما كانت ثم الاناث المنفردة على احدى الروايتين
لا تجب فيها الزكوة لعدم النماء بالتوالد وعلى الرواية الاخرى تجب لانه يوجد فيها النماء بفحل مستعار وتكون

[illegible]

مقصود

النماء لصاحبها اما الذكور المنفردة فعلى المشهور من الرواية لا يجب فيها شئ لعدم النماء بالتوالد ولحمها غير
لان اكله مكروه عنده وعلى الرواية الاخرى تجب فيها ايضا لاطلاق الحديث ولان زكوة السوم لا تختلف بالذكورة
والانوثة ولهذا لا تختلف في الابل والبقر والغنم قوله والتخيير بين الدينار والتقويم مأثور عن عمر رض
وهو ما ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح الكرخي رح كتب عمر بن الخطاب رض الى ابي عبيدة في صدقة الخيل خيّر
اربابها فان شاؤا ادّوا عن كل فرس دينارا والا فقوّمها وخذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم قال الشيخ الامام
الطحاوي اي جعل الطحاوي الاختيار الى المصدّق وليس كذلك وانما الخيار الى صاحبها ان شاء ادّى دراهم وان
شاء ادّى دنانير وليس للمصدّق الامتناع وانما كان حق الاخذ الى السعاة لانها سائمة ترعى في البراري والمفاوز
وتحتاج الى حماية السلطان قوله ولا شئ في البغال والحمير قال في شرح الطحاوي للاسبيجابي رح ان الحمير و
البغال لا شئ فيها بالاجماع وهذا لقوله عم ليس في الجبهة ولا في الكسعة ولا في النخة صدقة قال
في ديوان الادب الجبهة الخيل والكسعة الحمير والنخة البقر العوامل واصله من النخ وهو السوق
الشديد ثم اذا لم يجب في الحمير لم يجب في البغال ايضا لان البغل من نسل الحمار فيكون النص الوارد في الحمار
كالوارد في البغل اما اذا كانت الحمير والبغال للتجارة فيجب فيها الزكوة لوجود النماء بالتجارة كما في عروض
التجارة فصل وليس في الحملان والفصلان والعجاجيل صدقة الحملان جمع حمل يعني حمل كالاباعر
في جمع ابعر على ما حكي عن الكسائي لما ذكر حكم الكبار من السوائم شرع في بيان حكم الصغار منها ذكر في
نوادر ابن سماعة عن ابن شجاع عن الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف رح قال سألت ابا حنيفة رح عن اربعين حملا فقال
فيها شاة مسنة قال ابو يوسف رح فقلت له ان كانت قيمة المسنة ارفع من الحملان اتوجب اكثر من قيمة المال
المزكّى فقال لا فيها حمل منها فقلت له فيؤخذ الجذع في الزكوة فاطرق ساعة ثم قال لا شئ فيها فقوله الاول
اخذ به زفر رح وقوله الثاني اخذ به ابو يوسف رح وقوله الثالث اخذ به محمد بن الحسن رح كذا في الاجناس ثم قول
مالك رح مثل قول زفر رح وقول الشافعي مثل قول ابي يوسف رح كذا ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري قال صاحب
التحفة تكلم الفقهاء في صورة المسئلة فانها مشكلة لان الزكوة لا تجب بدون مضي الحول وبعد الحول
لم يبق اسم الحملان والفصلان والعجاجيل قال بعضهم الخلاف في هذا ان الحول هل ينعقد على الحملان والفصلان
والعجاجيل ام لا او يعتبر انعقاد الحول من حين الكبر وقال بعضهم الخلاف فيمن كانت له امهات
فمضت ستة اشهر فولدت اولادا ثم ماتت الامهات وبقي الاولاد ثم تم الحول وهي صغار وعلى هذا اذا
استفاد صغارا في وسط الحول ثم هلكت المسان اما الحجة على زفر رح فما روى البخاري في الصحيح باسناده الى
ابن عباس رض ان رسول الله عم لما بعث معاذا الى اليمن قال انك تقدم على قوم اهل الكتاب فليكن اول ما تدعوهم
اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم فاذا فعلوا
فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم زكوة في اموالهم وتردّ على فقرائهم فاذا اطاعوا بها فخذ منهم وتوقّ كرائم
اموال الناس وحدّث الطحاوي رح باسناده الى هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رض قالت بعث النبي عم
مصدقا قال والسلام فقال لا تأخذ من حزرات الناس ونهى النبي عم عن اخذ الماخض والربّى وفحل
الغنم وكرائم اموال الناس خيارها على المجاز وحزرة المال خياره والجمع حزرات والماخض التي في بطنها
ولد والربّى التي معها ولدها وفحل الغنم ظاهر والانسان انما اخذ مسنة من اربعين حملا كان اخذا من

[illegible]

من خيار المال وذلك حرام فلا يجوز ولان الكبير ربما يكون اكثر قيمة من قيمة مجموع الصغار ومن قيمة
وذلك اجحاف فلا يجوز لان وضع الزكوة على وجه اليسر واما الحجة على ابي يوسف رح فما خرّج ابو بكر الرازي عن
الشيخ ابي الحسن الكرخي باسناده الى سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله عم فاتيته فجلست اليه فسمعته
يقول في عهدي ان لا اخذ من راضع لبن شيئا ولان الفرض تارة تتغير بزيادة العدد وتارة بزيادة السن
فيكون لنقصان السن تأثير في منع وجوب الزكوة كنقصان العدد فيكون اربعون حملا كتسعة وثلاثين
مسنة فلا يجب فيها شئ ولان النبي عم اوجب الزكوة باسم الشاة وعددها وكذلك في الابل والبقر فلو وجد الاسم
وعدم العدد لا تجب الزكوة فكذا اذا وجد العدد وعدم الاسم لان الحمل لا يسمى شاة فان قلت
اسم الابل والبقر والغنم يتناول الصغار والكبار فلم لا يجب في الصغار كما يجب في الكبار قلت لا نسلم ان الاسم يتناول
الصغار منفردة بل اذا كان معها كبير حيث يتناولها الاسم بسبيل التبعية وهذا اللفظ المذكور يتناول على
الانات عند الاجتماع معه والنص عليها منفردة فان قلت قد روي عن ابي بكر الصديق رض انه قال
لو منعوني عناقا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله عم لقاتلتهم عليه وهذا يدل على جواز اخذ الصغار قلت
معناه لو كان العناق مما يجب ثم منعوني لقاتلتهم كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وايضا انهم
كانوا ياخذون الصدقات فيجعلونها في ايديهم فتنزل الذي في ايديهم فيكون معناه لو منعوني عناقا مما في
ايديهم لقاتلتهم وقيل الصحيح من الرواية لو منعوني عقالا لان الكسائي قال العقال صدقة عام يقال قد
اخذ منهم عقال هذا العام اذا اخذت صدقته وقيل العقال حبل البعير قال ابو عبيد ويروى ان عمر بن الخطاب
كان يأخذ مع كل فريضة عقالا فاذا جاءت الى المدينة باعها وتصدق بالعقال فالعقال ليس بواجب في الصدقة
فكذا العناق قوله وهذا اخر اقواله اي اقوال ابي حنيفة رح لان له اقوالا ثلاثة كما ذكرنا قوله
وكان يقول اولا كان يقول ابو حنيفة رح هو قوله الاول وهو قوله يجب فيها ما يجب في المسانّ
اي في الكبار لان الاسم المذكور في الخطاب ينتظم الصغار والكبار لان الابل والبقر والغنم اسم جنس فنقول لا نسلم
ان الاسم يتناول الصغار اذا كانت وحدها قوله وجه الثاني اي القول الثاني وهو قوله فيها واحدة
منها تحقيق النظر من الجانبين اي من جانبي الفقير والغني وهذا لان في ايجاب الكبير اضرارا بالغني وفي عدم
الايجاب شئ اضرارا بالفقير فوجب واحدة من الصغار قوله وجه الاخير اي القول الاخير وهو
قوله ليس في الحملان والفصلان والعجاجيل صدقة ووجهه ان المقدرات لا تثبت بالقياس والذي ورد به
الشرع في زكوة الغنم الثني فهو ممتنع لان اخذه من الصغار اخذ خيار المال وذلك لا يجوز فلما امتنع ما ورد
به الشرع امتنع الزكوة في الصغار اصلا لعدم ثبوت المقادير بالقياس قوله دون تأدية الزكوة
يعني يجعل الصغار تبعا للمسن في انعقاد النصاب دون تأدية الزكوة حتى اذا دفع واحدا من الصغار
فلا يجوز وهذا لما روي عن عمر رض انه قال للسعاة عدّوا عليهم السخلة ولو راح بها الراعي على يده وشكا
اليه الناس فقالوا ان سعاتك يعدّون علينا السخلة ولا يأخذونها في الصدقة فقال [illegible]
لكم من الربّى والماخض والاكيلة وفحل الغنم والاكيلة التي يسمنها صاحبها للاكل وتفسير باقي الالفاظ
مرّ قال في الزيادات رجل له تسعة وثلثون حملا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا اخذت وان
كانت جيدة لم تؤخذ ويؤدي صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هي فان هلكت

الكبيرة بعد الحول بطل الواجب كله عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند ابي يوسف
يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزءا من اربعين جزءا من حمل لان الفضل [illegible] الحملان وجب باعتبارها والكبيرة فبطل
بهلاكها واذا هلك الحملان الا الكبيرة ففيها جزء من اربعين جزءا من شاة مسنة لان كل الواجب لم يكن فيها
لو كان فيها وفي الصغار تبعا فكانت الصغار كانها كبار فاذا هلكت الصغار بقيت الكبيرة بقسطها و
لو كان له اربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض سمينة او وسط وكذلك تسعة وعشرون عجولا وفيها مسنة او
تبيعة ثم الاصل الذي تفرع منه جواز اختلاط الصغار والكبار ان يكون العدد الواجب في الكبار موجودا
كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا فانه يجب مسنتان في قولهم واذا كان له مسنة ومائة وعشرون حملا
فمسنة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله يجب مسنة وحمل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ
التبيع وحده عندهما لانه ليس فيها ما يجري في الوجوب غيره وقال ابو يوسف رحمه الله يؤخذ التبيع وعجل معه وكذلك
خمس وعشرون من الفصلان وبنت لبون فعندهما يؤخذ بنت لبون وعند ابي يوسف رحمه الله يؤخذ بنت لبون وفصيل
كذا ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري رحمه الله وغيره من اصحابنا رحمهم الله **قوله** ويجب في كل خمس وعشرين واحد الى آخره
قال صاحب الاجناس قد اختلفت الرواية عن ابي يوسف رحمه الله في كيفية اداء الزكوة عن الفصلان فقال في
املاء محمد بن الحسن ورواية بشر بن الوليد قال ابو يوسف اذا بلغت الفصلان عددا يجب في واحد منها لو كانت
كبارا يجب فيها فصيل وهو قدر خمسة وعشرين ثم لا يجب شيء آخر حتى يبلغ عدد الفصلان ستة وسبعين
فيجب فيها فصيلان لانه يبلغ عددا يجب فيه تثنية الواجب في الكبار حيث يجب بنتا لبون ثم لا يجب شيء آخر حتى
يبلغ مائة وخمسة واربعين فيجب فيها ثلاثة من الفصلان لانه يبلغ بتثليث الواجب فيه في الكبار حيث يجب
حقتان وبنت مخاض وقد اعترض محمد على ابي يوسف رحمهما الله فقال انما اوجب رسول الله عليه السلام الزكوة في جنس الابل بصفة
مخصوصة وهو وجوب الزكوة بين خمسة الى خمسة وعشرين وبين خمسة وعشرين الى ستة وسبعين وما لا يجب في
هذين الموضعين كذلك وعند ابي يوسف رحمه الله ان الفرض يتغير بالسن والعدد في الابل ولا سن في الفصلان
فوجب اعتبار التغيير بالعدد وفي كتاب الزكوة لحسن بن زياد عن ابي يوسف في الفصلان المنفردة في خمس
لا اقل من الواحدة ومن شاة وفي العشر لا اقل من ثنتين منها ومن شاتين وفي خمسة عشر لا اقل من ثلاثة منها
ومن ثلاث شياه وفي العشرين لا اقل من اربعة منها ومن اربع شياه وفي خمسة وعشرين فصيل منها وفي ستة وثلثين
واحد منها وفي ستة واربعين واحد منها وفي احدى وستين واحد منها وفي ستة وسبعين اثنان منها و[illegible]
هذه الرواية قال القدوري ان الكبار في خمسة منها شاة وتجزي واحد منها فكذلك الصغار تجزي واحد
منها الا ان يعطي شاة فيجزي كما يجزي من الكبار وفي العشرة من الكبار ضعف ما في الخمسة فوجب ان يكون في
الصغار لا اقل من ثنتين منها ومن شاتين ورواها بكر العمي ايضا ولما سمع بذلك ابن ابي مالك فجاء
فقال كيف يقول ابو يوسف رحمه الله في عشرين اربعة منها وفي خمسة وعشرين واحد فقيل له كانك تنكر الرواية فقال لا ولكن
كلف قول لابي يوسف رحمه الله فوجه عنده وروى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف رحمه الله ان في العشر منها لا اقل من واحد
منها ومن شاتين وهو الصحيح لان الكبار تجزي في العشرة واحد منها فالصغار اولى وكذا في خمسة تنظر الى
قيمة ثلاث شياه والى قيمة فصيل واحد فيجب الاقل وفي العشرين يجب الاقل من اربع شياه ومن فصيل وفي
العشرة خمسا فصيل وفي خمسة عشر ثلاثة اخماس فصيل وفي عشرين اربعة اخماس فصيل وفي خمسة وعشرين [illegible]

بكر العمي تلميذ ابي حازم القاضي

واحد منها وهذا معنى قوله في المتن على هذا الاعتبار وهذا لانه لما وجب في الخمسة والعشرين [illegible] الخمسة
الفصيل لانه خمس الخمسة والعشرين وعن ابي يوسف رحمه الله انه ينظر في خمسة فصلان الى قيمة خمس فصيل
والى قيمة شاة فيجب الاقل منهما وفي العشر يجب الاقل من قيمة شاتين ومن قيمة خمسي فصيل وفي خمسة عشر
الاقل من قيمة ثلاث شياه ومن قيمة ثلاثة اخماس فصيل وفي العشرين يجب الاقل من قيمة اربع شياه ومن اربعة
اخماس فصيل وفي الخمس والعشرين يجب واحد منها ثم لا يجب في الزيادة شيء على الروايات كلها حتى يبلغ عددا
لو [illegible] في الكبار فيجب فيها فصيلان ثم لا شيء حتى يبلغ عددا يثلث الواجب في الكبار فيجب ثلاثة فصلان
ذكره [illegible] **قوله** ومن وجب عليه سن فلم يوجد الخ والسن هي المعروفة والمراد بها
ههنا [illegible] واقامة المضاف اليه مقامه او سمي بها صاحبها كما يسمى المسن من الدواب بالسن لان [illegible] بذلك
بعض الذوات اعلم ان الابل اذا وجبت فيها الفريضة كبنت مخاض او بنت لبون او حقة او
[illegible] فلم يوجد الواجب اخذ المصدق اعلى من الواجب ورد فضل القيمة او اخذ ادنى منه [illegible] به قيمة
[illegible] من الدراهم وقد جعل محمد رحمه الله الخيار الى المصدق وقد قيل ينبغي ان يكون الخيار الى صاحب المال
ان شاء دفع القيمة وان شاء دفع الاعلى واسترد الفضل من الدراهم وان شاء دفع الادنى ودفع ما يتم به
الواجب من الدراهم لان دفع القيم في الزكوات جائز عندنا وذلك الى رب المال دون المصدق وانما الخيار
للمصدق في فصل واحد وهو فيما اذا اراد ان يدفع لا اصل الواجب بعض العين من سن آخر بطريق القيمة
ان شاء اخذ المصدق وان شاء لم ياخذ كما اذا وجبت بنت لبون فاراد صاحب المال دفع بعض الحقة او كان
الواجب الحقة فاراد رب المال دفع بعض الجذعة لان التشقيص في الاعيان عيب وهذه المسئلة مبنية على ان
دفع القيمة في الزكوة جائز عندنا واصل ذلك ما روى البخاري في الصحيح بقوله حدثنا محمد بن عبد الله حدثنا
ابي حدثني ثمامة ان انسا حدثه ان ابا بكر كتب له فريضة الصدقة التي امر الله رسوله من بلغت عنده من الابل
صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له
او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة و
يعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الا بنت لبون فانها تقبل منه
بنت لبون ويعطي شاتين او عشرين درهما ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه
المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض [illegible]
منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتين وقد ذكر في السنن في حديث ابي بكر رضي الله عنه فان لم يكن فيها
بنت مخاض فابن لبون ذكر وانما امر بابن لبون مقام بنت مخاض لان قيمتهما كانت متقاربة ثم المعتبر
ما بين القيمتين في الاداء ولا يعتبر ما ذكره في الحديث لان القيمة تتفاوت باختلاف الرخص والغلاء وتقدير العشرين
في الحديث ليس بلازم لانه كان بحسب الغالب في ذلك الزمان المصدق آخذ الصدقة من قولهم صدق اذا
اخذ الصدقة كذا في ديوان الادب **قوله** الا ان في الوجه الاول له ان لا ياخذ ويطالب بعين الواجب
او بقيمته لانه شراء واراد بالوجه الاول قوله اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل وفيه نظر [illegible]
لانهم قالوا الخيار الى صاحب المال حتى يكون رفقا به لان الزكوة وجبت بطريق اليسر فاذا كان
للمصدق ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر ويعود على الموضوع بالنقض فلا يجوز

٤

وايضا فيه خلاف السنة لان من لزمه الحقة تقبل منه الجذعة اذا لم يكن عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون
وعنده حقة تقبل منه الحقة ويعطي المصدق عشرين درهما او شاتين وقد ذكرنا حديث الصحيح قبل هذا
واراد بالوجه الثاني قوله او اخذ دونها واخذ الفضل قوله ويجوز دفع القيم في الزكوة عندنا
اعلم ان دفع القيمة في باب الزكوة والعشر والخراج والنذر والكفارة وصدقة الفطر يجوز عندنا خلافا
للشافعي رح له اتباع النصوص والقياس على الهدي والاضحية ولنا ما ذكرنا قبل هذا من حديث الصحيح
والسنن لا يجوز اخذ الجذعة عن الحقة واخذ الحقة عن بنت لبون وردّ شاتين او عشرين درهما
ليس الا بطريق القيمة ولان اداء البعير عن خمسة من الابل جايز بالاتفاق كذا ذكره ابو بكر الرازي وغيره
والشرع لم يوجب في الخمسة منها الا الشاة فدل ان البعير قام مقام الشاة بطريق القيمة لان ذكر غير
المنصوص وقد روى ابو عبيد في حديث معاذ بن جبل رض انه كان يقول باليمن ايتوني بخميس او لبيس
آخذه منكم في الصدقة فانها ايسر عليكم وانفع للمهاجرين بالمدينة قال الاصمعي الخميس الثوب الذي
طوله خمس اذرع كانه يعني الصغير من الثياب واللبيس الخلق فدل هذا ايضا على جواز اخذ القيمة
لان اخذ الثياب عن الذهب والفضة والطعام والماشية في الصدقة لم يكن الا بطريق البدل
ولان الامر بالاداء الى الفقير ايصالا للرزق الموعود الى الفقير فيخرج عن عهدة الامر بقيمة الشاة
كما يخرج عنها بعين الشاة بيانه ان الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها ثم لما امر الله تعالى الغني باداء الزكوة التي هي حق الله تعالى خالصا الى الفقير الذي له على الله
حق بحكم الوعد علم ان المقصود من الامر باداء الزكوة ايضا انجاز الرزق الموعود وكفاية الفقير فصار
كان الشرع قال للغني ادّ ما عليك من حقي الى الفقير الذي له علي حق بحكم الوعد ثم لما يحصل رزق الفقير
وكفايته بعين الشاة يحصل بقيمتها ايضا بل اولى لان الفقير بعين الشاة يتوسل الى نوع من الكفاية
وهو الاكل وبقيمتها يتوسل الى انواع من الكفاية فيخرج عن العهدة بالقيمة بالطريق الاولى وانما لم
يجز اعطاء القيمة عن الهدايا والضحايا والرقاب لان معنى القربة اراقة الدم وذلك لا يتقوم فلم يقم
شيء آخر مقام ذلك وكذلك الاعتاق لان معنى القربة اتلاف الملك ونفي الرق وذلك لا يتقوم فان قلت
لم لا يتم ان المقصود كفاية الفقير ولهذا لا يجوز اداء الزكوة الى الفقير الكافر والى الوالدين والولد وان كانوا
فقراء قلت انما لم يجز اداؤها اليهم لان الشرع لم يامر باداءها اليهم فان قلت لو كان المقصود
كفاية الفقير فلا يخلو اما ان يكون كفاية العمر او كفاية الحال فالاول ممنوع لانها لا يحصل بقدر الزكوة
وكذا الثاني لان اداء الزكوة يجوز الى كفاية الحال لمن كان له خادم وحانوت درهم الا درهم قلت
المقصود لا ذاك ولا ذاك بل المقصود الكفاية الحاصلة بقدر الزكوة فلا يرد السوال قوله
كما في الجزية يعني ان اداء القيمة في الجزية يجوز بالاتفاق لانه ادى ما لا متقوما عن الواجب فكذا يجوز القيمة
في الزكوة بهذا المعنى قوله وليس في العوامل والعلوفة صدقة خلافا لمالك رح والعلوفة
بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف كذا قاله
المطرزي يقال علفت الدابة ولا يقال اعلفتها والدابة معلوفة وعليف كذا في الجمهرة وجه قول
مالك رح ان النصوص المقتضية للزكوة عامة تشمل السائمة وغيرها كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله

وقوله عم في كل خمس ذود شاة ولنا ما روى ابو بكر الرازي رح في شرحه لمختصر الطحاوي باسناده الى علي بن ابي طالب رض
عن النبي عم انه قال ليس على العوامل شيء وروى محمد رح في الاصل عن ابي حنيفة عن الهيثم عمن حدثه عن علي بن ابي
طالب انه قال ليس في الابل العوامل والحوامل صدقة وروى ابو بكر الرازي ايضا فيه باسناده الى ليث عن طاوس
عن ابن عباس رض ان رسول الله عم قال ليس في البقر العوامل صدقة وقد صح الحديث في الصحيح البخاري
وغيره في كتاب ابي بكر الصديق رض لانس هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله عم على المسلمين والتي
امر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط ثم قال في اخر
الحديث وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة شاة فيعلم من هذا الحديث ان لا
زكوة في العلوفة لانه ذكر السائمة ونفى الوجوب عما سواها حيث قال ومن سئل فوقها فلا يعط ولان
الزكوة تجب بوصف النماء الا يرى ان العروض اذا كانت لغير التجارة لا تجب فيها الزكوة ولا نماء في العوامل
والعلوفة فلا تجب الزكوة وعموم النصوص خص منه اشياء كثياب البذلة والمهنة وما دون النصاب فيخص
المتنازع بما ذكرنا وبالقياس قوله ودليله الاسامة او الاعداد للتجارة ودليل المال النامي يقال السائمة
الماشية فسامت اي رعيتها فرعت ولم يوجد اي دليل المال النامي يعني ان الحكم يدار على الدليل فلما لم يوجد
الدليل لم يجب الزكوة قوله ولا ياخذ المصدق اي آخذ الصدقة يقال صدّق اذا اخذ الصدقة كذا في
الديوان قوله لقولهم لا تاخذوا من حزرات اموال الناس اي كرائمها وفي هذا التفسير نظر عندي
لان تفسير الشيء بلفظ الجمع عيب لان حزرة المال خياره والكرائم يستعمل في خيار الاموال وتفاسيها على الجماد
وقال ابو عبيد الحزرة خيار المال ويقال حزرات وحزرات قال بعضهم سميت حزرة لان صاحبها لا يزال
يحرزها في نفسه وسميت حزرات لان صاحبها يحرزها كذا في الغريبين وقوله خذوا من حواشيها اي
اوساطها فيه نظر ايضا لان الحواشي جمع حاشية وهي لم تجئ بمعنى الوسط بل معناه خذوا من جانب من جوانبها
من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجانبه كذا في المغرب ورذال المال رديه قوله
ولان فيه نظرا من الجانبين اي لان في الوسط نظرا من الجانبين اي من جانبي الفقير والغني وهذا لانه فوق الهزيل
دون السمين ففي الاول نظر للفقير وفي الثاني نظر للغني فافهم قوله ومن كان له نصاب فاستفاد في اثناء
الحول من جنسه ضمه الى ماله وزكاه به اعلم ان الفايدة على ضربين من جنس الاصل ومن غير جنسه والثاني لا يضم الى
الاصل بالاتفاق بل يستانف له حول آخر كما اذا كانت له ابل فاستفاد بقرا او غنما في اثناء الحول والاول لا يخ
اما ان يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد والارباح وذلك يضم بالاجماع وان كان حاصلا بسبب مقصود في نفسه
كالموروث والمشترى والموهوب ونحوها يضم عندنا خلافا للشافعي رح لنا ان النبي عم اوجب في خمس وعشرين
من الابل بنت مخاض الى خمس وثلثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون ولم يفصل بين الزيادة في اول الحول
او في اثنائه وقد روي عن عمر رض انه قال للساعي عد عليهم السخلة وان راح بها الراعي على كفه ولم يفرق بين
السخلة من الاصل او من غيره ولان كل زيادة في اول الحول اذا حدثت وجب ضمها اليه فاذا حدثت في
اثناء الحول جاز ان يضمها كالسخال ولان الحول والنصاب شرط في حق الاصل للتيسير ثم اشتراط النصاب يسقط
في الفايدة بالاتفاق فيسقط اشتراط الحول ايضا لان اعتبار الحول لكل مستفاد واسبابه كثيرة كالتجارة
والكسب والارث والهبة والصدقة والوصية يفضي الى العسر وهو خلاف موضوع الزكوة فلا يجوز والمراد

بالغنم ان يجب الزكوة في النايبة عند تمام الحول على الاصل فان قلت قد صح في الحديث عن النبي عم انه قال ليس
في مال زكوة حتى يحول عليه الحول فعلى تقدير الضم يجب القول بايجاب الزكوة من غير اشتراط الحول قلت
لانم لانا جعلنا حولان الحول على الاصل حولان الحول على النايبة ولهذا لا يعتبر في السخال حول على حدة فان قلت
العلة في السخال كونها حاصلة من الامهات فوجب الحق بطريق السراية قلت لانم ان الحق في السخال
بطريق السراية لانه لو كان كذلك لم يجب في السخال شيء عند تمام الحول على الاصل لان السخال بانية من الامهات
في ذلك الوقت والحق الواجب في الاصل لا يسري في الاولاد البانية كالعتق وساير الحقوق وايضا قد يجب الزكوة
في الامهات لاجل الاولاد الا ترى انه متى كانت له مائة وعشرون شاة فولدت واحدة قبل الحول فتم الحول يجب فيها
شاتان فصار حدوث الولد موجبا للحق في الام وفي ساير الغنم التي ليس هو منها فعلم ان القول بالسراية
من الامهات الى الاولاد فاسد ثم انما قيد بقوله فاستفاد في اثناء الحول لان المستفاد في اول الحول يضم بالاتفاق
والمستفاد بعد الحول لا يضم بالاتفاق ثم اذا كان له نصاب في اول الحول فهلك بعضه في اثناء الحول فاستفاد
تمام النصاب او اكثر يضم ايضا عندنا لان نقصان النصاب في اثناء الحول لا يقطع حكم الحول عندنا خلافا
لزفر رح فصار المستفاد مع نقصان النصاب كالمستفاد مع كماله قوله والزكوة عند
ابي حنيفة وابي يوسف رح في النصاب دون العفو الخ اعلم ان المال اذا اجتمع فيه نصاب وعفو يتعلق الوجوب
بالنصاب دون العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف رح حتى اذا هلك قدر العفو لا يسقط شيء من الزكوة وقال
محمد وزفر رح الوجوب يتعلق بهما وما هلك هلك منهما وهو احد قولي الشافعي رح وجه قول محمد وزفر رح ان ما
يتعلق به الوجوب ليس بمتعين لان الواجب لا يتعلق بالاربعين المعين من ثمانين شاة فاذا هلك اربعون
من الثمانين شاة يشيع الهلاك في النصاب والعفو جميعا كما لو اختلط النصاب بمال اخر ثم هلك البعض يشيع
الهلاك كما اذا كان لرجل مائتا درهم في الحول ثم ورث مائتي درهم فخلطها بالمائتين فهلك النصف
يسقط نصف الزكوة فكذا هنا ولان الاربعين ادنى نصاب يتعلق به الزكوة فاذا زاد عليه يتعلق الواجب
بالكل كما ان ادنى الفرض في القراة اية عند ابي حنيفة رح وعندهما ثلاث ايات فاذا قرا مائة اية يتعلق
الفرض بالكل فاذا كان كذلك يسقط الوجوب بقدر الهالك ويبقى بقدر الباقي ولان الزكوة وجبت شكرا
لنعمة المال والكل نعمة فيتعلق الوجوب بالكل وجه قول ابي حنيفة رح ان النبي عم اوجب في اربعين شاة شاة
وجعل ما زاد عفوا الى مائة وعشرين فثبت ان الوجوب لا يتعلق بالعفو ولان هذه زيادة لا يتغير بها
الوجوب فلا يتعلق بها الوجوب كالزيادة المستفادة من غير جنس المال ولان العفو تابع للنصاب
بدليل انه لا يثبت الا بعد وجود النصاب فينصرف الهلاك اليه اولا كالربح في باب المضاربة وابو يوسف رح يقول
الاصل في العفو كثرة النصب فيشيع الهلاك فيهما لان كل واحد اصل وليس احد النصب اولى بصرف
الهلاك اليه من الباقي وقال ابو حنيفة رح النصاب الزايد تبع من وجه لوجوده بعد النصاب الاول فيصرف
الهلاك الى النصاب الزايد اولا بيانه فيما قال في الجامع الكبير رجل له ثمانون شاة حال الحول
فهلك اربعون بقي الشاة الواجبة عند ابي حنيفة وابي يوسف رح صرفا للهلاك الى العفو وعند محمد وزفر رح
يبقى نصف الواجب صرفا للهلاك الى الكل شايعا ولو كان له مائة وعشرون فهلك ثمانون بقي الشاة الواجبة
عندهما وعند محمد وزفر رح بقي ثلث شاة ولو كانت له مائة واحد وعشرون شاة وهي نصابان فهلك

فهلك احد وثمانون بقي من الواجب شاة عند ابي حنيفة رح صرفا للهلاك الى النصاب الزايد عنده وعند ابي يوسف
ومحمد وزفر رح يجب اربعون جزءا من مائة واحد وعشرين جزءا من شاتين لصرف الهلاك الى الكل شايعا ولو هلك
شاة بقي من الواجب شاة عنده صرفا للهلاك الى النصاب الزايد فصار كانه لم يهلك الا مائة وعشرين شاة وعند
ابي يوسف ومحمد وزفر رح يسقط جزء واحد من مائة واحد وعشرين جزءا من شاتين ويبقى الباقي واذا كان
له اربعون من الابل فهلك منها عشرون بعد الحول ففي الباقي اربع شياه عند ابي حنيفة رح لان الهالك
كان لم يكن بدليل انه لا يضمن زكاته فصار كان الحول حال على عشرين وعند ابي يوسف عشرون جزءا من ستة وثلاثين
جزءا من بنت لبون لان الاربعة الزايدة على الستة والثلاثين عفو فيصرف الهلاك الى الاربعة اولا ثم الهلاك
يشيع في الكل فيسقط بقدر الهالك وعند محمد رح نصف بنت لبون لان اصله ان الواجب يتعلق بالنصاب
والعفو فيجب بنت لبون في الاربعين فاذا هلك النصف سقط نصف الواجب واذا كانت له ابل خمسا
وعشرين فهلك منها عشرة قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح على ما روى محمد عن ابي حنيفة رح ان في الباقي
ثلث شياه لانه يجعل الهالك كان لم يكن وعلى قول ابي يوسف وزفر رح فيه ثلاثة اخماس بنت مخاض والله اعلم ثم ينبغي
لك ان تعلم ان العفو عند ابي حنيفة رح في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوايم لان ما زاد على
مائتي درهم لا عفو فيه عندهما قوله وعند ابي يوسف رح يصرف الى العفو اولا ثم الى النصب شايعا قال
الامام الزاهد العتابي رح قال بعضهم ان ابا يوسف مع ابي حنيفة رح في النصب كما في العفو قال وهو الاصح قوله
واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوايم لا شيء عليهم اعلم ان اهل البغي اذا ظهروا فاخذوا خراج
الارض وصدقة السوايم من الابل والبقر والغنم لا تؤخذ الصدقة والخراج من اربابها ثانيا اما الخراج
فلانهم مستحقون له لانهم يذبون عن الاسلام ويقومون فوصل الحق الى المستحق لان مصرف الخراج المقاتلة
وهم مقاتلون اهل الحرب واما الصدقة فانما تؤخذ باعتبار الحماية ولهذا قال عمر رض للساعي ان كنت
لا تحميهم فلا تجبهم وقد ضيعهم الامام حيث لم يحمهم عن اهل البغي فلا يؤخذ صدقتهم ثانية لكن يفتى على اصحاب السوايم
باخراج الصدقة مرة ثانية فيما بينهم وبين الله تعالى لانا نعلم انهم لا يصرفون الصدقة مصارفها قال فخر
الاسلام قد قال بعض مشايخنا يجب ان ينوي عند اخذ الخوارج الصدقة عليهم وكذلك كل سلطان ظالم لا
يؤدي ما ياخذ من الصدقات الى اربابها ومصارفها وذكر ان هؤلاء لو حوسبوا لحالهم بما لهم بما عليهم
لكانوا فقراء وقال بعضهم لا يجزيهم هذا لان على من ياخذها ياخذ بشرط فالاحوط ان تعاد قوله
من البغي تبعني من الحقوق التي عليهم كالربو وبيع الغصوب والتبعة ما اتبعت به قوله والاول احوط
اي القول وهو اعادة الصدقة دون الخراج هو الاحوط لان فيه الخروج عن العهدة بيقين قوله
وليس على الصبي من بني تغلب في سائمته شيء اعلم ان الصبي التغلبي اذا كان له سائمة من الابل والبقر والغنم
لا يجب عليه فيها شيء واختلفوا في المراة التغلبية قال ابو حنيفة وصاحباه رح يجب عليها ما يجب على رجالهم من
الصدقة المضاعفة وقال زفر رح لا شيء عليها كما لا شيء على الصبي واصل ذلك ما ذكر فخر الاسلام
البزدوي رح ان بني تغلب من نصارى العرب وكان لهم شوكة وقوة فطالبهم عمر رض بالجزية
فابوا وخافهم عمر رض ان يلحقوا بالروم فيصيروا عونا لهم وطلبوا ان يؤخذ منهم ما يؤخذ من المسلمين
فامضى ذلك عمر رض صلحا فيما بينهم وبينه داود بن كردوس التغلبي او كردوس بن داود التغلبي

نوقع الصلح على تضاعف ما يوخذ من المسلمين من الصدقات الواجبة ثم الصدقة توخذ من سائمة المراة
من اهل الاسلام دون سائمة الصبي فكذا في بني تغلب وجه قول زفر رح ان الجزية من الواجبة عليهم
بالكتاب فاذا وقع الصلح على شي جعل ذلك واقعا عما كان عليهم والجزية لا تجب على المراة كما لا تجب
على الصبي لانها بدل عن القتل ولو كان خراجا لوجب على صبيانهم ولنا ان الصلح وقع على الصدقة
المضاعفة والتضعيف لا يقتضي تبديل اصل الحق فيكون الماخوذ زكوة في حقهم ولهذا يجب عليهم بشرائط
الزكوة واسبابها والزكوة لا تنافي الانوثة فوجب على المراة دون الصبي والماخوذ خراج في حقنا لانه حق
متعلق بالمال والحق الواجب عليهم المتعلق بالمال هو الخراج دون الجزية لان الجزية متعلقة بالروس فصار
واجبا على المراة دون الصبي بهذين الوصفين وما قاله زفر رح اقيس عندي لقول عمر رض هذه جزية
فسموها ما شئتم وقد رواه الحسن عن ابي حنيفة رح مثل ذلك ولكن ظاهر الرواية هو الاول **قوله** ذكر هذه الرواية في الجامع الاسبيجابي
وان هلك المال بعد وجوب الزكوة سقطت الزكوة اعلم ان من عليه الزكوة اذا فرّط في اداء الزكوة
حتى هلك النصاب سقطت عنه الزكوة وقال الشافعي رح لا تسقط ولو هلك قبل التمكن من الاداء فعندنا تسقط
وله فيه قولان وعلى هذا العشر والخراج كذا ذكر الامام علاء الدين العالم السمرقندي رح وغيره في
طريقة الخلاف وهذا بناء على ان الزكوة تجب في العين او في الذمة فعندنا تجب في العين وهو
المشهور من قولي الشافعي رح وفي قول اخر تجب في الذمة والعين مرتهنة بها **لنا** قوله عم في كل
خمس ذود شاة وقوله عم في اربعين شاة شاة وقوله عم في الرقة ربع العشر وهذا يقتضي تعلق
الواجب بالعين لان كلمة في للظرف فيكون الواجب وهو ربع العشر مظروفا والنصاب ظرفا فيتعلق
الواجب بعين النصاب لا بالذمة ثم لما تعلق الواجب بالنصاب سقط بهلاكه ولانه مال هلك بغير فعله
فلا يلزمه ضمانه كما اذا هلك قبل امكان الاداء ولان ما لا يكون مضمونا قبل امكان الاداء لا يصير مضمونا
بالتاخير عن امكان الاداء كالوديعة ولانه حق لم يتعين من يجب دفعه اليه فلا يجب بالتاخير كما اذا
قال صاحب الوديعة للمودع سلم الوديعة الى اي غلماني شئت وهذا لان المستحق فقير يعينه
صاحب المال ولم يوجد منه الطلب فلا يكون الهلاك بعد طلب المستحق فلا يكون تعديا فلا يضمن بخلاف
ما اذا استهلكه لانه دخل في ضمانه بالاستهلاك فيبقى دينا في ذمته فلا يسقط وفيما اذا هلك بعد طلب
الساعي اختلف اصحابنا المتاخرون قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رح يضمن وقال ابو طاهر الدباس وابو
سهل الزجاجي لا يضمن وجه قول الكرخي رح انها امانة عنده وقد هلكت بعد طلب من يملك المطالبة
فيضمن كما اذا طلب صاحب الوديعة فمنعها المودع مع امكان الاداء ووجه قول ابي طاهر وابي
سهل ان المالك مخير في اعطاء العين او قيمتها فله ان يوخرها ليرفعها لتحصيل العوض **قوله**
منعه بعد الطلب وهذا لان الزكوة حق الله تعالى فيكون الطلب منه موجودا والهلاك بعد طلب صاحب
الحق موجب للضمان وبيانه هذا ويقال لا نسلم ان الهلاك بعد الطلب من صاحب الحق والمستحق
للزكوة هم الفقراء والذين ذكروا في قوله تع انما الصدقات للفقراء الاية الا المولفة قلوبهم
ولا يتعين من يدفع اليه الزكوة الا بتعيين صاحب المال ولم يعينه فلا يثبت الطلب فيكون الهلاك
قبل صاحب الحق فلا يضمن **قوله** اعتبارا له بالكل يعني اذا هلك كل النصاب سقط كل طلب

كل الواجب عندنا فان هلك بعض النصاب سقط بعض الواجب بقدر الهالك اعتبارا للبعض بالكل **قوله** ولو قدم
الزكوة على الحول وهو مالك للنصاب جاز قال اصحابنا رح يجوز تعجيل الزكوة قبل ان يحول الحول في جميع الاموال
اذا كان مالكا للنصاب في اول الحول او اخره ومعه في وسط الحول نصاب او بعضه وقال مالك رح لا يجوز
لنا ما روى الشيخ ابو الحسين القدوري رح ان النبي عم استسلف من العباس زكوة عامين ولانه
حق موجل فاذا عجل فقد احسن كالدين الموجل بخلاف ما اذا لم يكن عنده نصاب حيث لا يجوز التعجيل
لانعدام سبب الوجوب وبخلاف ما اذا عجل زكوة المائتين ثم هلك كل المائتين ثم استفاد مائتين اخريين لم يجز
المعجل عن المستفاد لانه عجل عن مال لا زكوة فيه والذي استفاده لم يعجل زكوته وكذا يجوز التعجيل لاكثر
من سنة لما قلنا **قوله** ويجوز لنصب اذا كان في ملكه نصاب واحد اعلم ان تعجيل الزكوة لنصابين
او اكثر يجوز عندنا خلافا لزفر رح **لنا** ان النصاب الاول اصل والزائد عليه تابع بدلالة الضم واذا كان
كذلك كان وجود النصاب الاول سبب الوجوب الزكوة في المستفاد فجاز التعجيل للنصب لوجود سبب الوجوب
وله انه عجل زكوة ما ليس في ملكه فلا يجوز كما اذا لم يكن معه نصاب اصلا **وفيه** نظر لان النصاب ٤
الاول اذا لم يوجد لا يوجد سبب الوجوب فلا يصح قياس المتنازع عليه وقال اصحابنا اذا عجل ثم هلك المال لا يرجع
على الفقير وقال الشافعي رح يرجع عليه اذا قال انها معجلة **لنا** انه مال وصل الى الفقير بنية الزكوة
فلا يجوز الرجوع عليه كما اذا اطلق في الدفع بخلاف ما اذا هلك المال والمعجل في يد الساعي حيث يرده لان
المقصود لم يتم وههنا قد تم المقصود لانه وصل الى يد الفقير فلا يجوز الرجوع والله اعلم

باب في زكوة المال

فصل في الفضة

لما فرغ عن زكوة السوائم شرع في بيان زكوة سائر الاموال
من الفضة والذهب وعروض التجارة واراد بالمال مال التجارة كالنقدين وعروض التجارة وعقار
التجارة وغيرها من اموال التجارة وان كان اسم المال يشمل السوائم وغيرها وقد روي عن محمد رح ان المال
كل ما يتملكه الانسان من دراهم او دنانير او ذهب او فضة او حنطة او خبز او حيوان او ثياب او سلاح او غير
ذلك وعن الغوري المال النصاب وعن الليث مال اهل البادية النعم كذا ذكره المطرزي والمال في
اصطلاح اهل الجبر والمقابلة ما يجتمع من ضرب عدد في مثله كالتسعة وهي مضروب الثلاثة في الثلاثة وهم يسمون
الثلاثة شيا اذا كان مجهولا واصحاب المساحة يسمون الثلاثة ضلعا والتسعة مربعا وسائر الحساب
يسمون الثلاثة جذرا والتسعة مجذورا وقد عرف في موضعه وتقديم النقدين على عروض التجارة با
عتبار انهما اصلان لسائر الاموال في معرفة القيم الا يرى انها تقوم باحدهما ثم تقديم الفضة على الذهب
لكثرة تداولها في الايدي **قوله** ليس فيما دون مائتي درهم صدقة وهذا المروي في السنن مسندا الى
علي رض عن النبي عم انه قال هاتوا ربع العشور من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شي حتى يتم مائتي درهم
فاذا كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك تاويله فما زاد فعلى حساب كل اربعين
درهما درهم **قوله** لقوله عم ليس فيما دون خمس اواق صدقة تمام الحديث ما ذكره البخاري مسندا
الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله عم ليس فيما دون خمس ذود صدقة من الابل وليس فيما دون خمس اواق صدقة
وليس فيما دون خمسة اوسق صدقة **قوله** وليس في الزيادة شي حتى يبلغ اربعين درهما وهذا
قول ابي حنيفة رح وقال صاحباه ما زاد على المائتين فزكوته بحسابه وهو قول الشافعي رح وجه قولهم

ما روي في حديث علي رضي فما زاد فعلى حساب ذلك ولانها زيادة من جنس الاثمان فيجب فيها الزكوة كالاربعين درهما
ولان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والكل نعمة فيجب فيه الزكوة وانما اشترط النصاب للاول حتى يثبت
الغناء لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واشتراط النصب بعد النصاب للاول في السوايم للاحتراز عن التشقيص
لان فيه ضرر الشركة وجه قول ابي حنيفة رح ما روى ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي عن
معاذ بن جبل ان رسول الله عم امره حين وجهه الى اليمن ان لا تاخذ من الكسور شيئا فاذا بلغ الورق
مائتي درهم فخذ منها خمسة دراهم ولا تاخذ مما زاد حتى يبلغ اربعين درهما فتاخذ منها درهما
وروى في حديث عمرو بن حزم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم ثم في كل اربعين درهم درهم وليس فيما دون
الاربعين صدقة ومعنى قوله فما زاد فعلى حسابه ذلك اي في كل اربعين درهما درهم بدلالة السياق
ولقوله عم ولا تاخذ مما زاد حتى يبلغ اربعين درهما ولان كل مال له نصاب كان له عفو بعد النصاب
كالسوايم ولانه كل حالة يعتبر فيها عفو الساعة يعتبر فيها عفو الاثنان كما في الابتداء ولان في ايجاب
الكسور حرجا وهو مرفوع شرعا فلا يجب فيما زاد على المائتين حتى يبلغ الاربعين الا يرى ان من كان له مائتا
درهم وسبعة دراهم يجب عليه في السنة الاولى خمسة دراهم وسبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم على قولهما
وفي السنة الثانية يجب خمسة دراهم وجزء واحد من اربعين جزءا من درهم صحيح وجزء اجزاء من اربعين جزءا
من ثلثة وثلثين جزءا من اربعين جزءا من درهم وهذا لا يفهمه كثير من الفقهاء فكيف العامي الذي لا خبرة
له اصلا قوله والمعتبر في الدراهم وزن سبعة وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل
اعلم ان الدراهم كانت مختلفة في زمن عمر رضي وكانت على ثلثة اصناف على ما ذكر في الفتاوى الصغرى
صنف منها كل عشرة عشرة مثاقيل كل درهم عشرون قيراطا وصنف منها كل عشرة ستة مثاقيل كل درهم اثنا
عشر قيراطا وهو ثلاثة اخماس مثقال وصنف منها كل عشرة خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال وهو عشرة قراريط
وكان المثقال نوعا واحدا وهو عشرون قيراطا وكان عمر رضي يطالب الناس في استيفاء الخراج باكبر الدراهم
وشق عليهم ذلك فالتمسوا منه التخفيف فشاور عمر اصحاب رسول الله عم فاجتمع رايهم على ان ياخذ عمر من كل نوع
ثلثه فاخذ الدرهم بوزن اربعة عشر قيراطا فاستقر الامر عليه في ديوان عمر رض وتعلق الاحكام به كالزكوة
والخراج ونصاب السرقة وتقدير الديات ومهر النكاح وهذا لان ثلث العشرين قيراطا ستة وثلثان
وثلث الاثني عشر اربعة وثلث العشرة ثلاثة وثلث فالمجموع اربعة عشر قيراطا فيكون عشرة دراهم مثل
وزن سبعة مثاقيل لان سبعة مثاقيل مائة واربعون قيراطا فكذا عشرة دراهم مائة واربعون قيراطا ومايتا
درهم مثل مائة واربعين مثقالا لان قدر الدرهم الواحد سبعة اعشار المثقال الواحد لان اربعة عشر قيراطا
سبعة اعشار عشرين قيراطا والمثقال الواحد مثل الدرهم الواحد ومثل ثلثة اسباعه فافهم ثم الدينار
الواحد ستة دوانق وهو عشرون قيراطا وهو ثمانون حبة وهو اربعة وعشرون طسوجا وهو مائة وعشرون شعيرة
وهو مايتان واربعون ارزة والارزة خردلتان والخردلة حبتان من الخردل البري وكل شعيرة ارزتان
وكل حبة من الشعير شعيرتان ومن الارز اربع ارزات وكل طسوج خمس شعيرات وكل قيراط اثنا عشر ارزة ومن
الحبات ثلاث حبات ومن الشعير ست شعيرات وثلثا الدينار اربعون حبة ونصفه ... حبة وثلثه
عشرون حبة وربعه خمسة عشر حبة وخمسه اثنا عشر حبة وسدسه عشر حبات وسبعه ... حبات واربعة اسباع

اسباع حبة وثمنه عشر حبات ونصف وتسعه ثمان حبات وثلثا حبة وعشره ثمان حبات قال في خلاصة
الفتاوى قيل يعتبر في كل بلدة وزن تلك البلدة وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل انه كان يوجب في كل
مائتي درهم بخارية خمسة منها وبه اخذ الامام شمس الائمة السرخسي رح قوله واذا كان الغالب
على الورق الفضة فهو في حكم الفضة قال صاحب المغرب الورق بكسر الراء المضروب من الفضة وكذا
الرقة واعلم ان الورق اذا لم يكن خالصا وكان مختلطا بالغش فان كان الغالب هو الفضة فيجب
في المختلط ما يجب في الخالص بغير نية التجارة وان كان الغالب الغش وهو الستوقة فلا زكوة فيه
اذا لم يكن معدا للتجارة الا ان يبلغ ما فيه من الفضة نصابا فيجب فيه الزكوة اما اذا كان معدا للتجارة
فيعتبر ان يبلغ قيمته نصابا كما في ساير السلع وذلك لان الغش اذا كان قليلا لا يعتبر لان الفضة
لا تنطبع الا بقليل غش فجعل القليل عفوا دون الكثير فجعل الفاصل بين القليل والكثير الغلبة فايهما
كان غلب من الفضة او الغش كان الورق في حكمه قوله اعتبارا للحقيقة يعني انما جعلنا
الغلبة فاصلة بين القليل والكثير اعتبارا للحقيقة لانه لان الكثرة والقلة من اسماء المقابلة
فما لم يزد على النصف لا يتحقق الكثير والقليل لان الكثير ما يقابله قليل والقليل ما يقابله كثير قوله
الا ان في غالب الغش لا بد من نية التجارة هذا استثناء من قوله فهو في حكم العروض يعني ان الغش اذا
كان غالبا في الورق يكون في حكم العروض فلا بد من نية التجارة لوجوب الزكوة قوله الا اذا كان
يخلص منها فضة تبلغ نصابا هذا استثناء من قوله لا بد من نية التجارة يعني ان الورق الغالب الغش
انما يشترط فيه نية التجارة لوجوب الزكوة اذا لم يكن فيه فضة تبلغ نصابا اما اذا كان فيه فضة تبلغ نصابا
فلا حاجة الى نية التجارة ولان في الفضة لا يشترط نية التجارة ثم الظاهر ان خلوص الفضة من الدراهم
ليس بشرط بل المعتبر ان يكون في الدراهم فضة بقدر النصاب ويؤيد ما ذكره الشيخ ابو الحسن الكرخي في مختصره
بقوله فان كانت ستوقة فلا زكوة فيها الا ان يكون يبلغ ما فيها من الفضة مائتين لان الغالب على الستوق
الغش فاسم الدراهم لا يتناوله فاعتبر ما فيها من الفضة قوله لانه لا يعتبر في عين الفضة القيمة
ولا نية التجارة فيه نظر لانه لا حاجة الى ذكر القيمة وكان ينبغي ان يقول لا يعتبر في عين الفضة نية التجارة
بخلاف العروض حيث يعتبر فيه نية التجارة على ما يجيء بيانه فصل في الذهب فهو وجه المناسبة قوله
لما روينا اشارة الى ما ذكر في فصل الفضة انه عم كتب الى معاذ رض ان خذ من كل مائتي درهم خمسة دراهم
ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال قوله والمثقال ما يكون كل سبعة وزن عشرة دراهم
وهو المعروف فيه نظر لانه عرف المثقال بان يكون كل سبعة من الدنانير وزن عشرة دراهم وقد
ذكر قبل هذا اعتبار الدراهم بان يكون كل عشرة منها وزن سبعة مثاقيل في التعريف فلا الدينار
ولا الدرهم يتوقف معرفة كل منهما الى الاخر فقوله وهو المعروف ليس بعذر عن التشنيع فلو قال والمثقال
هو المعروف لكان الامر هو بيانا ولكن البيان للدرهم والدينار هو ما حققته قبل هذا في الفضة
فاعرفه وقد ذكر بعضهم في شرحه هذا الموضع ما يكون عن التحقيق بعيدا الف فرسخ منها اي من المثاقيل
اي الدنانير قوله وذكرنا فيما قلنا اي ربع العشر فيما قلنا وهو ان في كل اربعة مثاقيل قيراطين
والقيراطان من اربعة مثاقيل ربع العشر لان عدد المثاقيل وهي اربعة اذا ضرب في عدد قراريط

المثقال وهو عشرون يكون ثمانين وعشر الثمانين ثمانية وربع الثمانية اثنان فيكون القيراطان ربع عشر اربعة مثاقيل قوله وهي مسألة الكسور اي هذه المسألة وهي وجوب الزكوة فيما دون اربعة مثاقيل عندهما وعدم وجوبها فيه عند ابي حنيفة رح مسألة الكسور يعني ان الكسور لا زكوة فيها عند ابي حنيفة رح وتجب عندهما بحساب ذلك وقد مر التحقيق في فصل الفضة من الجانبين فيكون الكلام هنا كالكلام ثمة لان الخلاف في الموضعين واحد قوله وكل دينار عشرة دراهم في الشرع فيكون اربعة مثاقيل في هذا كاربعين درهما وفيه نظر لانه اراد بهذا التقرير ان الدينار والمثقال سواء وقد قرر قبل هذا ان عشرة دراهم وزن سبعة مثاقيل لا وزن دينار واحد فكيف يكون الدينار مثل عشرة دراهم نعم قد كانت الدراهم كذلك في الابتداء وكذلك قدر الدية من الذهب الف دينار ومن الورق عشرة آلاف درهم وعمر رض لا قطع في اقل من دينار او عشرة دراهم وضرب عمر رض الجزية على من بلغ الحلم اربعين درهما او اربعة دنانير وكان كل دينار في الزكوة عدله عشرة دراهم الا يرى ان عشرين مثقالا من الذهب مقابل بمائتي درهم فثبت ان قيمة الدينار كانت يومئذ عشرة دراهم كذا ذكره ابو بكر الرازي في كتاب الديات من شرح الطحاوي وكذا ثم جعل عمر رض كل عشرة دراهم وزن سبعة مثاقيل فاستقر الامر على ذلك في تقدير نصب الزكوات والديات والمهور ونصاب السرقة وغير ذلك قوله فيكون اربعة مثاقيل في هذا كاربعين درهما وهذا مسلم لان اربعة مثاقيل خمس عشرين مثقالا كما ان اربعين درهما خمس المائتين ثم الواجب في باب الزكوة ربع العشر بالحديث وذلك قيراطان من اربعة مثاقيل ودرهم واحد من اربعين درهما قوله وفي تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة وقال الشافعي رح لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال التبر ما كان من الذهب والفضة غير مصوغ اعلم ان الزكوة واجبة عندنا في حلي الذهب والفضة سواء كانت حليا يحل استعمالها اولا وعند الشافعي فيه لا زكوة في الحلي التي يحل استعمالها وله في الحلي التي لا يحل قولان لنا ما روي في السنن مسندا الى عطاء عن ام سلمة قالت كنت البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تؤدي زكوته فزكي فليس بكنز وروي في السنن ايضا مسندا الى عبد الله بن شداد بن الهاد انه قال دخلنا على عائشة رض زوج النبي عم فقالت دخل علي رسول الله صلعم فرأى في يدي فتخات من ورق فقال ما هذا يا عائشة قلت صنعتهن اتزين لك يا رسول الله قال اتؤدين زكوتهن قلت لا او ما شاء الله قال حسبك من النار قيل لسفيان كيف تزكيه قال تضمه الى غيره وفي السنن ايضا عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان امرأة اتت رسول الله صلعم ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكوة هذا قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار قالت فخلعتهما الى النبي عم وقالت هما لله ولرسوله والوضح الحلي وجمعه اوضاح والفتخات جمع فتخة وهي الخاتم الذي لا فص له والمسكة بفتحتين السين المهملة السوار ولان الزكوة حكم متعلق بوصف ملازم لعين الذهب والفضة وهو وصف الثمنية فيبقى ما بقي العين كما ان حكم الربوا لما كان متعلقا بوصف ملازم لعين الذهب والفضة وهو الوزن عندنا والثمنية عند الخصم بقي ما بقي العين فان قلت لا نسلم ان الزكوة متعلق بوصف الثمنية ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الثمنية ملازمة لعين الذهب والفضة قلت اما الجواب عن الاول فنقول

فنقول ان سبب وجوب الزكوة المال النامي بدليل ان العروض اذا كانت للتجارة تجب فيها الزكوة والا فلا والابل اذا كانت سائمة تجب فيها الزكوة والا فلا والاسامة والتجارة تؤثران في النماء الا ان حقيقة النماء ليست بمعتبرة لانه قد يحصل بالتجارة والاسامة وقد لا يحصل وقد يقل وقد يكثر ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمان فاعتبر الدليل وهو التجارة لكن التجارة لا يمكن اعتبارها حقيقة ايضا لانها قد تكون وقد لا تكون وقد تقل وقد تكثر وقد تكون رابحة وقد تكون خاسرة ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمان فاعتبر دليل التجارة ودليلها في الذهب والفضة الثمنية لانها داعية الى التجارة فكانت الزكوة متعلقة بوصف الثمنية واما الجواب عن الثاني فنقول ان المراد من الثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يتقدر بهما مالية الاشياء ويتوصل بهما والذهب او الفضة بهذه الصفة قبل الصياغة وبعدها فثبت ان الثمنية ملازمة للذهب او الفضة فيبقى الحكم المتعلق وهو الزكوة ما بقي عين الذهب والفضة ولان كل عين لو لم يكن معدة للاستعمال وجبت فيها زكوتها فان الزكوة تجب فيها وان كانت معدة للاستعمال كالنحاس والاواني ولا يرد علينا العروض اذ لا زكوة فيها اذا لم تكن معدة للاستعمال ما لم يبعها بنية التجارة فان قلت حلي معدة لاستعمال مباح فلا تجب فيها الزكوة قياسا على حلي اللآلي والجواهر وعلى ثياب البدن قلت اما ثياب البدن فما يوجد فيها دليل النماء الذي هو سبب وجوب الزكوة لان لا اعداد للنماء اما باصل الخلقة او باصطلاح الناس فلم يوجد لا هذا ولا ذاك وكذلك اللآلي والجواهر فانها لا تصير للثمنية الا بالاصطلاح ولم يوجد قوله بخلاف الثياب اي ثياب البذلة وهو جواب عن قول الشافعي رح وبيانه مر فصل في العروض وانما اخر هذا الفصل عن النقدين لكونها بناء عليهما من حيث انها تقوم بهما والعرض بفتح العين وسكون الراء ما ليس بنقد كذا في ديوان الادب والمراد منه المتاع والعرض بفتحتين والجمع عروض قوله الزكوة واجبة في عروض التجارة كائنة ما كانت يعني من اي جنس كانت اعلم ان عروض التجارة تجب فيها الزكوة وقال مالك رح تجب زكاتها لحول واحد وقال نفاة القياس لا زكوة فيها كذا ذكره القدوري لنا ما قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي روي عن عمر رض انه قال لحماس بن عمرو اد زكوة مالك قال انما مالي الجعاب والادم قال قومها وادّ زكوتها وروي عن ابن عمر وابن عباس رض زكوة العروض ولم تروى عن غيرهم من السلف خلافه فصار اجماعا ولانه مال يطلب منه النماء لا من بدن مالكه فيجب الزكوة كما في السوائم لكن لما لم يكن في العروض نصاب من عينها جعل النصاب من قيمتها لانها هي المقصودة من اعيان العروض ويحتج على مالك رح بانه لما وجبت زكوته لحول واحد وجبت لكل حول كالسوائم والدراهم ثم الزكوة تجب في العروض في عينها حتى اذا هلكت بعد الحول سقطت الزكوة وقال الشافعي رح في قول في قيمتها لنا انها عين فلا تجب الزكوة في قيمتها كما في السوائم وانما اعتبر التقويم ليعلم قدر النصاب كما اعتبر العدد والوزن في الدراهم والدنانير ليعلم بهما قدر النصاب فيها قوله لقولهم فيها اي في عروض التجارة قوله ويشترط نية التجارة ليثبت الاعداد اعلم ان نية التجارة انما تكون كافية في وجوب الزكوة في العروض اذا وجدت النية في حال الشراء لاقتران النية بعمل التجارة اما اذا حصل الملك في العروض ثم وجدت نية التجارة فلا يكون للتجارة ولا تجب فيها الزكوة ما لم يوجد البيع لعدم اقتران النية بالعمل وقد مر بيانه قبيل باب صدقة السوائم قوله يقومها بما هو انفع للمساكين قال التج

ابو نصر [illegible] ابي حنيفة [illegible] ابو يوسف [illegible] يقومها بالنقد الذي اشتراها به دراهم كان او دنانير فان كان اشتراها بالعروض قومها بالنقد الغالب وذكر ابن شجاعة عن محمد رح انها تقوم بالنقد الغالب في ذلك الموضع وقال في كتاب زكوة الاصل ان شاء قومها بالدراهم وان شاء قومها بالدنانير الى صاحب التحفة [illegible] رواية كتاب الزكوة على ما اذا كان لا تتفاوت النفع في حق الفقراء سقوط ما يقوّم به حتى تكون جمعا بين الروايتين وجه قول ابي حنيفة رح انها المالك نظر له من حيث تقرير النصاب باعتبار الحول فوجب النظر للفقير باعتبار الانفع وهو ان يقوم بما تبلغ نصابا اذا قومت بالدراهم بلغت نصابا واذا قومت بالدنانير لا تبلغ نصابا يقوم بالدراهم وان كان [illegible] تبلغ نصابا [illegible] التقويم بالدنانير دون الدراهم تقوم بالدنانير ووجه قول ابي يوسف [illegible] لمكان [illegible] حلول [illegible] فصار كان الثمن كان في يده ووجه قول محمد رح ان كل ما يحتاج فيه الى التقويم يعتبر فيه النقد الغالب كما في المستهلكات قوله على كل حال سواء اشترى بالفضة او بالذهب او بالعروض فقوله كما في المغصوب والمستهلك اراد بالمستهلك مالا اذا استهلكه من ان يغصبه قوله اذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكوة اعلم ان كمال النصاب في ابتداء الحول وانتهائه شرط واما فيما بين ذلك فهل هو شرط قال زفر رح نعم يشترط وقال زفر رح يشترط كمال النصاب من اول الحول الخ والنقصان فيما بين ذلك يقطع حكم الحول كذا في التحفة وقال الشافعي رح يعتبر في السائمة ولان كمال النصاب شرط اول الحول الخ كذا شرح اي نصوره [illegible] ان النصاب اي اشترط في اول الحول لانه وقت الانعقاد والحول لا ينعقد على مال ليس بنصاب واشترط في اخر الحول لانه وقت الوجوب وما بينهما ليس بوقت الوجوب ولا وقت الانعقاد فلم يعتبر كمال النصاب فيه كما في عروض التجارة ولان اعتبار النصاب في اثناء الحول قد يشق لانه قد يزيد وقد ينقص واعتبار الزيادة او النقصان في كل ساعة يفضي الى الحرج وذا مدفوع شرعا وهذا كما في تعليق الطلاق والعتاق بوجود الدار حيث لا يعتبر حالة البقاء اذ يشترط قيام الملك وقت اليمين لانه حال الانعقاد وكذا وقت الدخول لانه وقت نزول الجزاء ولا يعتبر زوال فيما بين ذلك قوله [illegible] الزكوة انما تجب بنقد معلوم وصفة معلومة فزوال الصفة اعني صفة السائمة فيما بين الحول يبطل الوجوب فلان يبطل زوال النقد اولى قلت نقض هذا بعروض التجارة لا خلاف بين الفقهاء ان نقصان العروض التي للتجارة في اثناء الحول لا يوجب انقطاع الحول فكذلك الدراهم والجامع بقاء بعض النصاب وطريان النقصان كهلاك الاصل كما لم يكن نقصان قيمة العروض في اثناء الحول كهلاك الاصل قوله وتضم قيمة العروض الى الذهب والفضة وهذا لان العروض انما ينعقد نصابا باعتبار القيمة فاذا قومت صارت قيمتها من جنس الدراهم او الدنانير فيضم لوجود المجانسة والولوالجي ان انعقاد النصاب فيها باعتبار القيمة انها تقوم في ابتداء الحول للانعقاد وعند تمام الحول للوجوب فيكون الواجب جزءا من النصاب باعتبار القيمة حتى يتخير بين اداء الجزء وبين اداء القيمة ثم لا خلاف في الضم ولكن الخلاف في كيفية الضم قال ابو حنيفة رح ان شاء قوم العروض فضم قيمتها الى الذهب والفضة وان شاء قوم الذهب والفضة فضم

فضة القيمة [illegible] الذهب والفضة بالقيمة [illegible] العروض فتضم
في باب الزكوة [illegible] قوله لان الوجوب في الكل
[illegible] الزكوة تعلق النصاب النامي الفاضل عن الحاجة
[illegible] وهو الذهب والفضة واما العروض
[illegible] النماء بالتجارة ضمت قيمة [illegible]
[illegible] المراد باعداد الله [illegible] الذهب والفضة [illegible]
[illegible] الذهب والفضة [illegible] الوجوب
[illegible] ومن هذا الوجه صار سببا اي من حيث الثمنية
الزكوة في الحقيقة متعلق [illegible] هذا الفصل اعلم ان الذهب والفضة يضم [illegible] بالقيمة [illegible]
ابي حنيفة رح وبالاجزاء عندهما حتى اذا كان النصف من احدهما والنصف [illegible] من احدهما
والثلثان من الاخر او الربع من احدهما وثلاثة الارباع من الاخر يضم بالاتفاق اما اذا كان من احدهما
النصف ومن الاخر ربع يساوي قيمته النصف من الاخر يضم عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فيؤدي الزكوة من
اي النوعين شاء او يؤدي من الدراهم حصتها ومن الدنانير حصتها وجه قولهما ان الذهب والفضة
اعتبارهما لا بقيمتهما ولهذا لا تتعلق الزكوة بقيمة الذهب والفضة حالة الانفراد الا يرى ان الابريق اذا
كان وزنه مائة وخمسين درهما وقيمته مائتي درهم لا زكوة فيها بالاتفاق ولابي حنيفة رح ان كل مالين
يجب ضم احدهما الى الاخر وجب بالقيمة كما في العروض ولان علة الضم المجانسة وهي بالقيمة لا بالصورة
في العروض والجواب عن مسئلة الابريق انا لا نعتبر القيمة للايجاب وانما نعتبرها للضم فان الفرد
احد الجنسين فلا يتحقق الضم فلا يعتبر القيمة او نقول انما لا نعتبر زيادة القيمة عند الانفراد لان ذلك انما
يكون بالجودة والجودة في الاموال الربوية ساقطة العبرة الا عند المقابلة بخلاف جنسها وعند
[illegible] في مسئلتنا لا يضم الذهب الى الفضة لاختلاف الجنس كما لا يضم الغنم الى الابل قلنا هذا ينتقض بضم العروض
الى العروض والى الدراهم ولا يقال يرد عليكم السوائم حيث لا يضم لانا نقول العلة في الضم
هي المجانسة وذا ظاهر بين الذهب والفضة لانهما تقوم بهما الاشياء وكذا بين عروض التجارة والذهب
والفضة لان الكل للتجارة بخلاف السوائم لانها لا مجانسة بينها عند اختلاف الجنس
الى البعض وكذا لا مجانسة بينها وبين الذهب والفضة لانها ليست للتجارة ولان [illegible] قد وجد
بين الذهب والفضة حيث يجب في كل منهما ربع العشر وكذا الواجب في عروض التجارة [illegible] فوجب
الضم ولا اتفاق بين السوائم والذهب والفضة اذ لا يجب في السوائم ربع العشر فلم تضم [illegible]
وهو رواية عن ابي حنيفة رح رواية الحسن عنه في مصوغ اي في شيء مصوغ
كالابريق والسوار ونحوهما وقد حذف الموصوف كما في قوله تعالى فيهن قاصرات الطرف اي نساء قاصرات
الطرف قوله وقيمته فوقها اي قيمة مصوغ فوق المائتين في الصحيح فيضم بها اي يضم الذهب الى
الفضة بالقيمة يعني باعتبارها باب فيمن يمر على العاشر
الحق هذا الباب بكتاب الزكوة كما في المبسوط وسائر شروح الجامع الصغير المرتب لمناسبة بينهما وهو ان
المأخوذ من المسلم ربع العشر وهو الزكوة بعينها غير ان المأخوذ من الذمي ضعف ذلك [illegible] العشر

ولهذا اذا كان له ثياب البذلة والمهنة فنوى ان يكون للتجارة لا يصير للتجارة ما لم يوجد الشرى بعد ذلك فيكون بذله للتجارة

ولهذا يجري بينهما ربوا النقد

ومن الحربي العشر وذا المستوركوة فقدم كتاب الزكوة مع هذا الباب وكذا علم ما بعده من الابواب لان الزكوة
احد اركان الدين عبادة محضة ليس فيها شائبة التضعيف والمجازاة والحنس وسمي عاشرا وان كان لا ياخذ
من المسلم والذمي لكونه عاشرا في الجملة لانه ياخذ العشر من الحربي وكذا اصل في ذكرها ذكره الشيخ الامام ابو
الحسين القدوري في شرحه مختصر الكرخي ان عمر بن الخطاب رضه نصب العشار وقال لهم خذوا من
المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وكان بهذا بحضرة الصحابة من غير خلاف وروى ان
عمر بن عبد العزيز كتب الى عماله بذلك وقال اخبرني بها من سمعه من رسول الله صلعم ولان الزكوة في الاموال الباطنة
بها حق الامام كالمال الظاهر وانما راى عثمان رضه ان الاموال قد كثرت وان تتبعها يشق على الائمة
ففوض ذلك الى اربابها اذا اجتاز وا بها على المصدق فقد ظهرت فصارت كالسوائم واذا ثبت
ان الماخوذ زكوة يشترط فيه ما يشترط في الزكوة من الاهلية وكون المال ناميا فاضلا عن الحاجة
حتى لا ياخذ من مال الصبي والمجنون وكذا اذا لم يحل عليه الحول وكذا اذا كان عليه دين ولا ياخذ اذا لم يكن
المال للتجارة قوله وفيه لا ما نه اي الزكوة قوله وكذا اذا قال اديتها انا يعني الى الفقراء
في المصر ومراده ان المسلم اذا قال اديت الزكوة الى المساكين يصدق مع اليمين وهذا لانه كان يملك
الاداء الى الفقراء في المصر ويستحلف عند ابي حنيفة ومحمد رح لانه من جعل القول قوله فيما يلزمه في
الخصومة والشيء مما يستحلف فيه فالقول قوله مع يمينه كالمدعا عليه الدين وروى ابن سماعة عن ابي يوسف
انه لا يستحلف لانه عبادة فالقول قوله في ادائها من غير يمين كذا ذكره القدوري رح وقال ابو يوسف رح في
كتاب الخراج الذي صنفه اذا مر التاجر على العاشر بمتاع فقال قد اديت زكوته حلف على ذلك
يقبل منه ويكف عنه والانقلاع هذا من الذمي والحربي لانه لا زكوة عليهما قوله اليه فيه اي الى صاحب
المال في المصر قوله وكذا الجواب في صدقة السوائم في ثلثة فصول يعني ان المسلم او الذمي اذا قال
للعاشر في الابل والبقر والغنم احدثت منذ شهر او علي دين او اديت الى عاشر اخر وفي تلك السنة عاشر اخر
وحلف على ذلك صدق اما اذا قال اديت زكاة السائمة في المصر الى الفقراء لا يصدق وان حلف
خلافا للشافعي رح قوله انما يسقط المؤنة عن الساعي حيث اوصل الحق الى المستحق ولكن انما
انه حق الاخذ في السائمة للسلطان فلا يملك صاحب المال ابطاله فيضمن فيؤمر بالاداء ثانيا ثم قال
بعض مشايخنا الزكوة هو الاول والاول انه لو خيي حولان عاله عن الساعي كان اداء صاحب المال صحيحا
وان الثاني سياسة مالية وقال بعضهم الذي اخذه الساعي هو الفريضة والاول ينقلب نفلا كما قلنا
والفرض يجوز ان ينقلب نفلا كمن صلى في منزله الظهر ثم سعى الى الجمعة ينقلب ظهره نفلا قوله
ثم فيما يصدق في السوائم واموال التجارة يشترط اخراج البراءة اي خط البراءة في الجامع الصغير
يعني فيما اذا قال اديت الى عاشر اخر وفي تلك السنة عاشر اخر لم يشترط احضار المسلم او الذمي
خط براءة العاشر الاخر لان الخط يشبه الخط والتزوير يدخله وقيل لانه امين فيقبل قوله
من غير حجة وشرطه في الاصل وهو المبسوط على رواية الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح لان العادة ان
العاشر اذا اخذ كتب بذلك براءة فاذا لم يكن معه براءة فالظاهر يكذبه فلا يقبل قوله من غير براءة
و عني قال صاحب الهداية نظر لان ما يصدق في السوائم الفصول الثلثة وما يصدق في اموال التجارة الفصول الاربعة لا

ولا يأتي كلامه في جميع الفصول المذكورة لانه اذا قال علي دين او احدثت منذ شهر او اديتها الى الفقراء في المصر
فمن اين ياتي بخط براءة العاشر على رواية الاصل وليس ثمه عاشر الملهم الا اذا قال اردت بالعاشر الحاضر
مجازا وهو ما اذا قال اديت الى عاشر اخر وقد كان في تلك السنة عاشر اخر قوله وما صدق
فيه المسلم صدق فيه الذمي الخ اعلم ان المسلم اذا قال علي دين او لم يحل عليه الحول او اديته الى عاشر اخر او
هو ليس للتجارة او هو بضاعة عندي صدق في ذلك كله اذا حلف وكذا الذمي ولا يصدق الحربي في شيء من ذلك
الا اذا قال للجواري هن امهات اولادي او قال لغلمان معه هم اولادي يصدق في ذلك وهذا لان
اهل الحرب لا عبرة لديونهم ولهذا لا ينطر قاضينا في خصومتهم فيما داين بعضهم بعضا فلم يعتبر دعوى
الدين بخلاف الذمي فان دينه معتبر محكوم به وكذا اذا قال الحربي لم يحل عليه الحول لا يلتفت اليه لان
اعتبار الحول في حق الذمي لتمام الحماية حتى يحصل له النماء ماله اذا الحول زمان الطلب للنماء عادة و
الحربي تم له الحماية بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان لصار منتهبا مع امواله ولانه لا يمكن في دارنا حولا فلم يعتبر
الحول لئلا يلزم المناقضة وكذا اذا قال اديت الى عاشر اخر لا يلتفت اليه لان الماخوذ اجرة الحماية وقد
وجبت بنفس الامان بخلاف الذمي حيث لا يتم الحماية الا بحولان الحول وكذا اذا قال ليس للتجارة لا يعتبر لانه لا
يتحقق الانتقال الى غير دار الاللتجارة ظاهرا فاذا ادعى انه ليس للتجارة فالظاهر يكذبه بخلاف الذمي فانه
من اهل دارنا وقد يعتبر علينا ليس للتجارة ظاهرا فيصدق في دعواه والحكم في البضاعة هكذا لهذا
المعنى ولانه ليس كالمسلمين في احكامهم بخلاف الذمي فيصدق الذمي ولا يصدق الحربي بخلاف ما اذا قال
انهن امهات اولادي حيث لا يوخذ منه شيء لانهن لم يبقين مالا باقراره فلا يوخذ الا من المال وكذا اذا
قال لهم اولادي لهذا المعنى ولان كونه حربيا لا ينافي الاستيلاد فيصدق قوله بنسب من في يده منه اي من الحربي
قوله لانه تبتني عليه اي لان الشان تبتني امية الولد على النسب قوله فيهن اي في امهات الاولاد
قوله وهكذا امر عمر رضه سعاته وهذا لما مر بيانه في اول الباب ولان الذمي لا زكوة عليه في الحقيقة الا ان
السلطان لما حمى ماله وجب الاخذ لاجل الحماية ولما وجب على الذمي ثبت ضعف ذلك على الحربي تحقيقا لفضل
الذمي على الحربي ولان الحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا يرى انه لا تقبل شهادة الحربي على الذمي
كما لا تقبل شهادة الذمي على المسلم ثم ما يوخذ من المسلم زكوة يوضع موضع الزكوة ويسقط عنه زكوة تلك
السنة وما يوخذ من الذمي ليس بزكوة ولكنه يوخذ على شرائط الزكوة لكنه يصرف مصارف الجزية
والخراج ولا يسقط عنهم جزية رؤوسهم في تلك السنة بخلاف نصارى بني تغلب فان عمر رضه صالحهم على الصدقة
مضاعفة مكان الجزية فاذا اخذ العاشر منهم سقطت الجزية كذا في شرح الطحاوي رح وكذا ما يوخذ من
الحربي يصرف الى مصارف الجزية قوله وان مر حربي بخمسين درهما لم يوخذ منه شيء الا ان
يكونوا ياخذون منا من مثلها وهذا لان الماخوذ من الذمي ضعف ما يوخذ من المسلم والماخوذ من الحربي
ضعف ذلك والنصاب شرط في الاصل فكذا في المضاعف فلا يوخذ من القليل الا ان ياخذوا من القليل من
تجارنا فحينئذ ناخذ منه ذلك بطريق المجازاة وذلك غاية لانا اعطيناهم امانا على اموالهم في الاصل وهذا لما
ذكر حاكم الجليل الشهيد رح في مختصر الكافي وان العاشر لا ياخذ العشر من مال الصبي الحربي الا ان يكونوا ياخذون من
اموال صبياننا شيئا قوله لقول عمر رضه فان اعياكم فالعشر قال عمر رضه في الحربي يوخذ منه كما ياخذون

الاصح وصحب ضعف وما عا
المسلم اعتبار بني تغلب
وتحقيقا لتنصيف فيه
تنصيف الضعف
رحمه

منا فانه اعتبار كما لعشر يعني اذا اشتبه الحال بان لا نعلم انهم يأخذون من تجارنا يؤخذ منه العشر قوله
لانه غدر وان لم يكون اخذا لا غدر الوقوع عنه بعد امانه قوله وان مر الحربي على العاشر فعشره
ثم مر مرة اخرى لم يعشره حتى يحول الحول وهذا لانه في الامان الاول فاما لم يحل الحول او لم يرجع الى دار الحرب فاذا
حال الحول او رجع الى دار الحرب يتجدد الامان وينتهي الامان الاول فيعشره ثانيا لان الحربي لا يمكن في دارنا ٤
بل يجعل ذميا فجاءنا ثانيا بعد الحول يعشره كالذمي ولان اخذ العشر لحفظ المال وفي اخذه في كل مرة
افناؤه لا استئصاله فيعشر مرة بلا لزوم العود على الموضوع بالنقض بخلاف ما اذا رجع الى دار الحرب ثم خرج مرة
ثانية حيث يعشره لانه لا يلزم افناء المال لانه يحصل له الربح بدخوله في دار الحرب غالبا وقول صاحب الهداية انه
لا يمكن من المقام الا حولا نظر لان الحربي لا يمكن من اقامة سنة في دارنا الا باسترقاق او جزية والرواية مسطورة
في كتاب السير وقد تكلف بعضهم في تصحيح هذا اللفظ وقال المراد منه الى انه يحول الحول وهذا تكلف بعيد جدا
عن العربية فلعل السهو وقع من الكاتب لانه يجوز ان يكون كلام صاحب الهداية لانه لا يمكن من المقام حولا بدون
حرف الاستثناء فقيل قوله حولا ويجوز ان يكون لانه يمكن من المقام الا حولا بدون حرف النفي فعلى قوله يمكن والله اعلم بالصواب
قوله فان مر ذمي بخمر او خنزير عشر الخمر دون الخنزير يعني ينظر الى قيمة الخمر فيأخذ نصف عشر القيمة وهذا
مذهب ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح ان مر بكل واحد منهما على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير وان مر بهما جملة
عشر الخنزير ايضا وقال زفر رح يعشرهما جميعا كيف كان وقال الشافعي رح لا يعشر واحدا منهما وجه قول الشافعي
انه لا مالية ولا قيمة لواحد منهما ووجه قول زفر رح انهما سواء في المالية والتقوم في حق اهل الذمة ولهذا يجب
الضمان على متلف خنزير الذمي كما يجب على متلف خمره فيعشرهما جميعا ووجه قول ابي يوسف رح ان الخنزير يجعل
تبعا للخمر اذا انضم كما ان ابا حنيفة رح لا يقسم العبيد فاذا انضمت الى ساير الاموال يقسمها تبعا ووجه قول ابي
حنيفة ومحمد رح ان الاخذ بسبب الحماية والحماية بالولاية ولا اصلح الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم يتعدى الى غيره والمسلم له ولاية حماية الخمر دون الخنزير الا يرى ان النصراني اذا اسلم وله خمر او خنزير يكون
له ولاية حماية الخمر فيخللها او يتخلل دون الخنزير فاذا كان كذلك عشر الخمر دون الخنزير ولان القيمة في ذوات
القيم يعطى لها حكم العين ولهذا اذا غصب شيئا من ذوات القيم واتى بالقيمة يجبر على القبول كما اذا اتى بالعين
بخلاف ما اذا غصب شيئا من ذوات الامثال واتى بالقيمة لا يجبر على القبول وكذا اذا تزوج على عبد وسط واتى
بالقيمة يجبر المرأة على القبول بخلاف ما اذا تزوج على كر من الشعير واتى بالقيمة حيث لا يجبر على القبول
واذا كان كذلك عشر الخمر لانه ليس لقيمتها حكم عينها لكونها من ذوات الامثال ولا يعشر الخنزير لان قيمته
لها حكم عينه لكونه من ذوات القيم وليس للمسلم على الخنزير وفرق اخر بين الخمر والخنزير ان الخمر كانت مالا
للمسلمين قبل ان يصير خمرا وتصير مالا لهم اذا تخللت وعينها بين ذلك مال لاهل الذمة فغلب عليها معنى
المالية بخلاف الخنزير حيث لم يكن مالا للمسلمين فلا تصير مالا لهم فعشرت الخمر دون الخنزير فان قلت
لا نسلم ان القيمة لها حكم العين في ذوات القيم الا يرى ان الذمي اذا باع دارا بخنزير وشفيعها مسلم
يأخذها بقيمة الخنزير فلو كان لها حكم العين لما اخذ بالقيمة كما لا ياخذ بعين الخنزير قلت
انما اقيمت القيمة مقام العين حكما لا حقيقة فصار لها شبهة العين وهذه الشبهة لم يعتبر في حق العباد
لاحتياجهم بخلاف العشر وهو حق الله حيث اعتبرت هذه الشبهة لاستغنائه تعالى وايضا لو لم ياخذ

الشفيع بالقيمة ولا ياخذ بعين الخنزير يفوت حقه ويقع في ضرورة ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع
والجواب عما قال ابو يوسف رح ان التبعية باطلة اذ ليس احدهما باحق من الاخر واما ابو حنيفة رح لم
يقل بقسمة العبيد اذا انضمت الى ساير الاموال بالتبعية وانما كان يابى القسمة في العبيد للتفاوت وعدم التسوية
فاذا انضمت الى ساير الاموال تحقق التسوية بضم ساير الاموال الى موضع التفاوت قوله والخنزير منها
اي من ذوات القيم هذا الحكم اي حكم العين والخمر منها اي من ذوات الامثال قوله ومن مر على العاشر
بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول لم يزك المائة التي مر بها وهذا لان الاخذ
بالحماية والمائة التي مر بها قليل لا يستحق الحماية بنفسه [illegible] لانه ادنى ما يستحق الحماية شيء هو النصاب
والذي في البيت لم يدخل تحت الحماية فلا يضم ما مر به الى ما في بيته فلا يعشر قوله فلو مر بمائتي درهم
بضاعة لم يعشرها وقوله بضاعة بالجر على انها صفة لما قبلها اعلم ان المستبضع والمضارب او العبد
الماذون له في التجارة اذا مر بمائتي درهم على العاشر لم يعشر واحدا منهم لانهم في حق اداء الزكوة ليسوا [illegible]
[illegible] ولا نائبين عن صاحب المال لانهم ما امروا الا بالحفظ والتصرف دون اداء الزكوة وكان ابو حنيفة رح
يقول اولا في المضارب يعشره لانه بمنزلة المالك لانه يصح بيعه من رب المال ولا يصح نهي رب المال عن التصرف في مال
المضاربة بعد ان صار عروضا ثم رجع عن هذا وقال لا يعشره لانه في حكم الزكوة غير مالك الا ان يكون نصيبه
من الربح يبلغ نصابا فح يؤخذ منه العشر نصيبه وقال ابو يوسف رح في الجامع الصغير عن ابي حنيفة رح في الماذون
له في التجارة يعشره ثم قال لا ادري رجع ابو حنيفة رح عن هذا ام لا وقياس قوله الثاني في المضاربة ان لا يعشر
ولكن وجه الفرق فلان الماذون له بمنزلة المالك حتى لا يرجع بالعهدة على المولى فكان هو المحتاج الى الحماية بخلاف
المضارب فانه يرجع بالعهدة على رب المال ولهذا اذا اشترى وهلك الثمن يرجع على رب المال قال الصدر الشهيد رح
في الجامع الصغير ذكر في الاصل لا يؤخذ من هولاء كلهم ثم قال فالحاصل انه لا يعشر في الفصول الثلاثة عندهم
قوله وكذا المضاربة اي المضاربة كالبضاعة قوله ثم رجع الى ما ذكر في الكتاب اي رجع ابو حنيفة رح
الى ما ذكر في كتاب الجامع الصغير وهو ان المضارب اذا مر بمائتي درهم لم يعشرها قوله لانه مالك له
اي لان المضارب مالك لنصيبه من الربح قوله رجوعا منه اي من ابي حنيفة رح يعني ان رجوعه في المضارب
ايضا رجوع في العبد الماذون فلاجل هذا اعتبره في العبد الماذون دون المضارب قوله وان كان مولاه معه
يؤخذ منه اي ان كان مولى العبد الماذون معه يؤخذ من المولى لان الملك له الا اذا كان على العبد دين محيط بماله فح
لا يؤخذ من المولى ايضا لان المولى لا يملك ما في يده على اصل ابي حنيفة رح ولهذا لو اعتق عبدا من عبيد الماذون لا يصح
عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يؤخذ ايضا وان كان يملك المولى ما في يده لكون كسب العبد مشغولا بالدين فيكون
قوله لانعدام الملك على اصل ابي حنيفة رح او لشغله على قولهما فافهم قوله لان التقصير من
قبله حيث مر عليه وهذا لانه لما مر على عاشر اهل البغي بعد وجود حماية السلطان وقع التقصير من قبل نفسه
فيعشر ثانيا اذا مر على عاشر اهل العدل اما اذا غلب اهل البغي فاخذوا العشر لا يؤخذ ثانيا لان التقصير
جاء من قبل [illegible] من قبل السلطان حيث ضيعهم ولم يحمهم ولا اخذ بالحماية والله اعلم

باب في المعادن والركاز

اخر باب المعادن عن باب العاشر لما ان العشر اكثر وجودا من الخمس الذي يؤخذ من المعادن او لان العشر اقل
[illegible] الخمس الا يرى ان الخمس العشر اثنان وعشرها واحد والقليل مقدم على الكثير فقدم بيانا قال في شرح الطحاوي

المال المستخرج من الارض له اسام ثلاثة الكنز والمعدن والركاز ثم الكنز اسم لما دفنه بنو آدم والمعدن اسم لما خلقه الله
في الارض يوم خلق الارض والركاز اسم لهما جميعا فقد يذكر ويراد به الكنز ويذكر ويراد به المعدن وهو ماخوذ من الركز
وهو الاثبات يقال ركز رمحه اى اثبته وهذا المعنى في المعدن حقيقة لانه خلق فيه مركبا وفي الكنز مجاز بالمجاورة
كذا قال المحقق الامام رح قوله قال معدن ذهب او فضة او رصاص او حديد او صفر وجد في ارض خراج
او عشر ففيه الخمس عندنا اى علمائنا رح قال محمد رح في الجامع الصغير اعلم ان الخارج من الارض على ثلثة اضرب منها ما
يذوب وينطبع بالحيلة كالذهب والفضة والنحاس والرصاص وما اشبه ذلك ففيه الخمس عندنا اذا وجد في الارض
غير مملوكة قل او كثر واربعة اخماسه للواجد كائنا من كان غير الحربي المستامن فانه يسترد منه ما وجد الا
اذا قاطعه الامام فحينئذ يكون له المشروط وقال الشافعي رح يجب في معادن الذهب والفضة ربع العشر فيما
ينطبع من غير الذهب والفضة الخمس في الذهب والفضة اشترط الحول في قول ولم يشترطه في قول لنا ما
روى صاحب الصحيح البخاري باسناده الى ابى هريرة رض قال قال رسول الله عم العجماء جبار والبير جبار والمعدن
جبار وفي الركاز الخمس وروى ابو بكر الجصاص الرازي رح في شرح مختصر الطحاوي حديث عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده ان رجلا سال رسول الله عم عما يوجد في الخرب العادي فقال النبي عم فيه وفي الركاز الخمس فدل على ان الركاز
هو المعدن لانه اخبر اولا عن المدفون ثم عطف عليه الركاز والعطف للمغايرة لان الركاز لما كان يتناول
المعدن والكنز والمعدن حقيقة كما بينا كان المعدن احق بالارادة لانه حال وصل الينا بدوال ان هذا الركاز
عنه فوجب فيه الخمس كالمدفون ثم اسم الركاز لما كان يتناول ما سوى الذهب والفضة من الحديد والنحاس والرصاص
وما اشبه ذلك وجب فيها الخمس كما وجب فيهما ولانه منطبع مستفاد من المعدن فوجب فيه الخمس كالذهب فان قيل
جنس لا يجب الزكوة في عينه فلا يجب حق المعدن كالفيروزج قلت لا نم ان القياس صحيح اذ الفارق موجود
لان الفيروزج لا ينطبع فصار كالتراب والنوع الثاني ما كان مايعا كالقير والنفط ونحو ذلك فلا شيء فيه لانه
مايع خارج من الارض فصار كالماء والنوع الثالث ما لا ينطبع وليس بمايع كالجص والكحل والزرنيخ والياقوت
والفصوص والفيروزج ونحوها فلا شيء فيه لقوله عم لا زكوة في الحجر وللقياس على التراب ومعلوم ان النبي عم
لم يتفقه زكوة التجارة لانها واجبة غير كوجوبها في غيره فتعين الخمس قوله بخلاف الصيد جواب
عن قول الشافعي رح حيث قال لا شيء في المعدن لانه مباح كالصيد ففرق بينهما فقال المعادن كانت في ايدي
ملوك الكفرة قبل ظهور الاسلام فحويت ايدي ملوك الاسلام غلبة وقهرا بخلاف الصيد حيث لم يكن في يد
احد فلم يدل عدم الوجوب في الصيد على عدم الوجوب في المعدن قوله الا ان للغانمين يدا
حكمية هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لما وجب في المعدن الخمس لليتامى والمساكين وابن السبيل وجب ان
يكون اربعة الاخماس للغزاة لا للواجد فقال في جوابه يد الغزاة على ما في باطن الارض حكمية
لا حقيقية لانهم لما ثبت ايديهم على ظاهر الارض حقيقة ثبت على باطنها حكما فصار ما في باطنها غنيمة
حكما لا حقيقة فباعتبار الحكم اوجبنا الخمس رعاية لجانب الفقراء وباعتبار الحقيقة لم يكن اربعة
الاخماس للغزاة بل كانت للواجد عملا بالجهتين قال في التحفة ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين
وهم فقراء كما في الغنائم ويجوز للواجد ان يصرف الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه اربعة الاخماس خلافا
للشافعي رح قوله ولو وجد في داره معدنا ليس فيه شيء عند ابي حنيفة رح لهما اطلاق قوله عم

وفي الركاز الخمس وله ان صاحب الدار ملكها بجميع اجزائها والمعدن من اجزائها ولا مؤنة في ساير اجزائها
فكذا في هذا الجزء بخلاف الكنز لانه ليس من اجزاء الارض لانه ليس بمركب فيها والجواب عن الحديث
انه عام مخصوص منه الاحجار فيخص المتنازع وفي الارض المملوكة روايتان عن ابي حنيفة رح على رواية الاصل
لا فرق بين الارض والدار حيث لا شيء فيهما لان الارض لما انتقلت اليه انتقلت بجميع اجزائها والمعدن
من تربة الارض فلم يجب فيه الخمس لما ملكه كالغنيمة اذا باعها الامام من انسان سقط عنه حق ساير الناس
لانه ملكها ببدل كذا قال الجصاص وعلى رواية الجامع الصغير بينهما فرق ووجهه ان الدار لا مؤنة فيها
اصلا فلم يخمس فصار الكل للواجد بخلاف الارض فان فيها مؤنة الخراج والعشر فيخمس قوله وان وجد
ركازا اى كنزا وجب فيه الخمس عندهم لما روينا اى يجب الخمس في الكنز بلا خلاف لقوله عم وفي الركاز الخمس
ان الكنز اما ان يكون عليه علامة الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة واما ان يكون عليه علامة الكفر كالمنقوش
عليه الصنم واما ان لا يكون عليه علامة اصلا والذي عليه علامة الاسلام فحكمه حكم اللقطة من التعريف والتصدق
على نفسه ان كان فقيرا او على غيره ان كان غنيا والذي عليه علامة الكفر ان وجد في ارض مباحة كالمفاوز
والجبال وغيرها ففيه الخمس بلا خلاف لانه دفين الكفار فكان حكمه حكم الغنيمة واربعة اخماسه للواجد
سواء كان حرا او عبدا مسلما او ذميا صغيرا او كبيرا غنيا او فقيرا لانهم من اهل الغنيمة الا الحربي المستامن
فانه يسترد منه ما اخذ الا اذا عمل في المفاوز باذن الامام على شرط فله المشروط وان وجد في الارض
المملوكة ففيه الخمس ايضا واربعة اخماسه للمختط له وهو الذي خصه الامام بتمليك هذه البقعة حين
فتح اهل الاسلام تلك البلدة ولورثته ان عرفوا والا فلاقصى مالك للارض وورثته والا فلبيت
المال كذا قال صاحب التحفة وهذا قولهما وعند ابي يوسف اربعة الاخماس للواجد لان الواجد
الظاهر فاستحق الخمس فكان الباقي له كالموجود في الصحراء ولهما ان صاحب الخطة هو الذي
ملكه بدءا والكنز تمكن باليد والحيازة كالغنيمة ثم لا ينتقل ملكه عند انتقال الارض لانه ليس من تربة
الارض فصار كمتاع موضوع في الارض فلا ينتقل بانتقال الارض الى المشتري فاذا ظهر كان لصاحب
الخطة كمن اصطاد سمكة وفي بطنها درة فباع السمكة لا تخرج الدرة من ملك الصايد بخلاف المعدن
فانه ينتقل بانتقال الارض الى المشتري لانه من عروق الارض واما الذي ليس عليه علامة اصلا فعلى
ظاهر المذهب يعتبر جاهليا لان الكنوز غالبا من الكفرة وقيل في زماننا حكمه حكم اللقطة لانه قد
طال عهد الاسلام قوله على كل حال اى سواء وجد في الارض المباحة او المملوكة او الدار لما بينا
اى لقوله عم وفي الركاز الخمس قوله على ما قالوا اى المتاخرون قوله ومن دخل دار الحرب بامان
فوجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم تحرزا عن الغدر لان ما في الدار في يد صاحبها خاصة اذا وجد ركازا
كنزا او معدنا فان وجده في الصحراء فهو له بلا خمس سواء دخل بامان او بغير امان وان كان له لسبق يده
على مال مباح وانما لم يجب الخمس لانه اخذه متلصصا غير مجاهد حتى لو دخل جماعة ممتنعون وظفروا على
كنوزهم يجب فيه الخمس وان وجده في ارض مملوكة يرده الى صاحب الارض اذ دخل بامان لئلا يودي الى الغدر
والخيانة وان لم يرده واخرجه الى دار الاسلام يكون ملكا له ولا يطيب له كالمملوك بشراء فاسد ولو باعه
يصير ملكا للمشتري وان دخل بغير امان حل له والخمس فيه لانه اخذه متلصصا قوله وفي الزيبق الخمس

[illegible]

في قول ابي حنيفة رح آخراً خلافاً لابي يوسف رح قال الحاكم الشهيد في مختصر الكافي الزيبق اذا اخذ في معدنه ففيه الخمس
في قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا شيء عليه ثم قال وحكى عن ابي يوسف رح ان ابا حنيفة رح كان يقول
لا شيء فيه وكنت اقول فيه الخمس فلم ازل به حتى قال فيه الخمس ورأيته لا شيء فيه قال ابو بكر الجصاص وهذا
يوجب ان لا يكون بينهما خلاف في المعنى لان ابا حنيفة رح لم يوجب بدءاً فيه الخمس لانه كان عنده انه لا
ينطبع وانه بمنزلة القير والنفط فلما قيل انه ينطبع كالرصاص وجب فيه فحصل جواب المسئلة موقوفاً
على انه ينطبع او لا ينطبع عندهما جميعاً والزئبق بكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذا في ديوان الادب
قوله ولا خمس في العنبر واللؤلؤ عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح فيهما وفي كل حلية تستخرج
من البحر خمس له ما روى ان يعلى بن منية كتب الى عمر بن الخطاب رض في عنبرة وجدت على ساحل
البحر فكتب اليه انه سيب من سيب الله يؤتيه من يشاء فيها وفيما دسره البحر الخمس ولهما انه باطن
البحر ليس في استيلاء احد فلا يكون الماخوذ منه في معنى الغنيمة ولهذا قالوا اذا استخرج الذهب او الفضة
من باطن البحر لا شيء فيه ولان العنبر اما ان يكون حشيش البحر ولا خمس في الحشيش واما ان يكون روث
دابة في البحر على حسب ما قيل فيه ولا خمس في الروث ايضاً ونقل في ينبوع عن ابن عباس عن املاء ابن رستم لو
اشترى سمكة في بطنها عنبر فانه للمشتري لانه طعامه فهو حشيش باكله السمكة فقد صح ان العنبر
حشيش واللؤلؤ يتولد من قطر الربيع ولا خمس في المطر او يوخذ من الصدف وهو حيوان ولا خمس
في الحيوان والصحابي لا يجوز تقليده فيما يدرك بالقياس على ما هو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي رح
او نقول حديث عمر فيما اذا وجد في ساحل البحر فكان ماخوذاً من ايدي الكفار والخمس في العسكر اتفاقاً
قوله دسره البحر اي دفعه قوله متاع وجد ركازاً اي كنزاً يعني اذا وجد كنز متاع في ارض
غير مملوكة يجب فيه الخمس واربعة اخماسه للواجد لانه هو والذهب سواء في كونه غنيمة

باب زكاة الزروع والثمار

المراد من الزكوة هنا العشر او خرجت تسمية الزكوة على مذهبهما لانهما يشترطان النصاب والبقاء وانما الحق
هذا الباب بكتاب الزكوة لكونها من الوظائف المالية وتاخير العشر لانه مؤنة فيها معنى القربة والزكوة
قربة محضة على ما عرف في الاصول قوله قال ابو حنيفة رح في قليل ما اخرجته الارض وكثيره
العشر سواء سقي سيحاً او سقته السماء السيح الماء الجاري ومن السماء المطر اعلم
ان الخلاف هنا في موضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء قال ابو حنيفة رح لا يشترط واحد منهما
وقالا كلاهما شرط والمراد من الثمرة الباقية ان تبقى الى سنة من غير تكلف كالحنطة والشعير لهما
في الاول ما روى في الصحيح البخاري مسنداً الى ابي سعيد الخدري رض ان رسول الله عم قال ليس فيما دون خمسة
اوسق من التمر صدقة وليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الابل
صدقة وفي السنن مسنداً الى ابي سعيد الخدري رض يرفعه الى النبي عم قال ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة وفي الثاني قوله عم ليس في الخضراوات صدقة والزكوة ليست بمرادة فتعين العشر ولابي حنيفة رح
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وقوله تعالى وآتوا
حقه يوم حصاده وروى في الصحيح البخاري مسنداً الى النبي عم انه قال فيما سقت السماء والعيون او

كان عثرياً العشر وما سقي بالنضح نصف العشر رواه ابن عمر قال الخطابي رح العثري الذي يشرب
بعروقه من غير سقي وفي السنن مسنداً الى سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله عم فيما سقت السماء والانهار
والعيون او كان بعلاً العشر وفيما سقي بالسواني او النضح نصف العشر قال ابو داود البعل ما شرب بعروقه
يعني من عيون الارض من غير سقي ولا سماء ولم يفرق في الكتاب والسنة بين القليل والكثير والباقي وغير
الباقي فوجب في الكل الا ما قام عليه دليل التخصيص كالحطب والقصب والحشيش على ما يجيء بيانه ولان الحول والنصاب
يشترط في وجوب الزكوة ولم يعتبر الحول في العشر فكذا النصاب ولان النصاب انما يشترط ليصير من عليه الواجب
اهلاً للوجوب بالغناء ولا احتياج الى الغناء في العشر لانه مؤنة ولهذا يجب في ارض المكاتب والوقف وارض الصبي
والمجنون والمديون ولاعتباره بالخراج يوجب في القليل ايضاً اذ هو نظيره من حيث ان كل واحد منهما
يتعلق وجوبه بالارض النامية والخراج يجب في قليل الخارج فكذا العشر والجواب عن قولهما ان
المراد بالصدقة الزكاة كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والمراد بالاوساق تقدير النصاب بمائتي
درهم لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة كل وسق كانت اربعين درهماً واما الجواب عن قولهما عم ليس
في الخضراوات صدقة قلنا قال الشيخ ابو بكر الرازي قد روي ذلك من وجه ضعيف مرسلاً لا يلتفت الى مثله
اهل المعرفة بالحديث ولئن صح فمعناه ما يمر به على العاشر من الخضراوات وهو مذهب ابي حنيفة رح اذ
لا ياخذ العاشر من الخضراوات عنده كالبقول والرطاب والقثاء والخيار والفواكه ونحو ذلك ثم الوسق
ستون صاعاً وكل صاع اربعة امناء فيكون مائتين واربعين مناً فاذا ضربت الخمسة الاوساق في مائتين
واربعين يصير الفاً ومائتي من هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة من قوله
لهما في الاول اي في اشتراط النصاب قوله من غير فصل اي بين القليل والكثير قوله ولا معتبر بالمالك فيه
اي في العشر ولهذا يجب في الارض الموقوفة وارض المكاتب كذا ذكر فخر الاسلام فلما لم يكن المالك معتبراً لم
يعتبر صفة المالك وهو الغنى الحاصل بالنصاب قوله ولهما في الثانية اي في اشتراط البقاء قوله وله ما
روينا وهو قوله عم ما اخرجته الارض ففيه العشر قوله وبه اخذ ابو حنيفة رح فيه اي في الحديث الذي رواه
وهو قوله عم ليس في الخضراوات صدقة قوله واما الحطب والقصب والحشيش لا يستنبت في الجنان عادة
اي في البساتين بيانه ان الحطب والقصب والحشيش والطرفاء ونحوها مما لا يستنمى به الارض لا عشر فيها
لان سبب وجوب العشر الارض النامية وبهذه لا تنمو واذا غلبت على الارض افسدتها ولا يحصل بها النماء
حتى ان صاحب الارض اذا استنمى ارضه بها يجب العشر بلا خلاف وذكروا بالقصب والحشيش وكان يقطع
ويبيعه كان فيه العشر عند ابي حنيفة رح كذا ذكره الفقيه ابو جعفر الهندواني رح قال في خلاصة الفتاوى
ولا عشر في الطرفاء وشجر القطن والباذنجان ولا عشر في الادوية كالهليلج والكندر والصمغ قوله
وقصب الذريرة وهو نبت بالهند اجوف الباطن قوي اللون متقارب العقد والانبوبة محشو بشيء
ابيض مثل نسج العنكبوت وفي مضغه حرافة وقبضه من افضل الادوية لحرق النار مع دهن ورد
وخل وينفع من اورام المعدة والكبد مع العسل ومن الاستسقاء ضماداً وباقي فوائده يعرف في كتب
الطب ان شاء الله قوله غلاف السعف والتبن اي لا يجب فيهما العشر لان المقصود بالغرس
والزراعة الثمر والحب دونهما والسعف غصون النخل منه قول بعضهم نواسي الغراب الذنب في كلا

لعله ليس

الثاني اح

صيده وما صادت الغربان في سعف النخل قوله على القولين اي على اعتبار القولين قول ابي حنيفة رح وقول
ابي يوسف ومحمد رح فان عند ابي حنيفة رح يجب نصف العشر فيما سقي بغرب او دالية من غير شرط النصاب والبقاء
وعندهما يجب نصف العشر ايضا لكن مع اشتراط النصاب والبقاء كما بينا والغرب الدلو العظيم والدالية
المنجنون كذا في ديوان الادب قوله قال ابو يوسف رح فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا
بلغت قيمته قيمة خمسة اوسق اعلم ان ابا يوسف ومحمدا رحهما اتفقا على اشتراط النصاب في العشر وهو خمسة اوسق
لكن اختلفا فيما لا يدخل تحت الوسق كالزعفران والقطن فقال ابو يوسف رح يعتبر القيمة فاذا بلغت قيمة ما
لا يوسق قيمة خمسة اوسق من ادنى شيء يدخل تحت الوسق كالذرة يجب فيه العشر والا فلا وقال محمد رح اذا بلغ الخارج
خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه يجب العشر فاعتبر في القطن خمسة احمال وفي الزعفران خمسة امناء
وكل حمل ثلاثمائة من بالعراقي كذا قال ابو بكر الجصاص الرازي رح ووجه قول محمد رح ان النبي عم اعتبر الوسق وهو
في زمانه اعلى ما يقدر به المكيلات فوجب على هذا ان يعتبر في كل نوع اعلى ما يقدر به ثم اقصى ما يقدر به القطن
الحمل فانه يقدر اولا بالاساتير ثم بالامناء ثم بالحمل ثم ما بعده تضعيف الحمل واما الزعفران فانه يقدر
اولا بالاوقية ثم بالرطل ثم ما بعده تضعيف المن ووجه قول ابي يوسف رح ان التقدير الشرعي وهو خمسة
اوسق لما لم يمكن اعتباره فيما لا يوسق اعتبرت القيمة دون الصورة لان المعاني احق بالاعتبار وبهذا
تقوم العروض الى نصاب الدراهم بالقيمة الا ان ابا يوسف ترك هذا الاصل في العسل حيث قال اذا بلغ عشرة
ارطال يجب فيه رطل وهو رواية الاملاء ذكره الحاكم الشهيد لحديث رواه فيه قال ابو بكر الرازي رح اما
العصفر اذا اخرج من قرطمه خمسة اوسق يجب العشر في القرطم وفي عصفره واذا كان القرطم اقل من خمسة
اوسق لم يجب في واحد منهما شيء وقال جعل محمد العصفر تبعا للقرطم واعتبر النصاب بالقرطم دون العصفر
قوله وفي العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر قال ابو يوسف رح في كتاب الخراج في العسل العشر اذا كان
في ارض العشر واذا كان في ارض الخراج فليس فيه شيء واذا كان في المفاوز والجبال على الاشجار والكهوف فلا
شيء فيه وهو بمنزلة الثمار يكون في الجبال والاودية لا خراج عليها ولا عشر الى هنا لفظ ابي يوسف في كتاب
الخراج اعلم ان الاراضي نوعان عشرية وخراجية فالعشرية خمسة انواع فارض العرب كلها عشرية وهي
من اول العذيب والقادسية الى اخر حجر باليمن بمهرة طولا ومن يبرين والدهناء ورمل عالج الى
مشارق الشام عرضا والثاني كل ارض اسلم اهلها طوعا والثالث الاراضي التي فتحت عنوة وقهرا
وقسمت بين الغانمين لان الارض لا تخلو من المؤنة والعشر بالابتداء اولى في حق المسلمين والرابع المسلم
اذا اتخذ داره بستانا والخامس المسلم اذا احيى الارض الميتة باذن الامام وهي من نواحي الاراضي العشرية
او تسقى بماء العشر وهو ماء السماء وماء العيون المستنبطة في الاراضي العشرية واما ارض الخراج
فسواد العراق كلها خراجية وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان عرضا ومن العلث الى عبادان
طولا وكل ارض فتحت عنوة وقهرا وتركت على ايدي اربابها ومن عليهم الامام فانه يضع الجزية
على اعناقهم اذا لم يسلموا والخراج على اراضيهم اسلموا او لم يسلموا وكذلك اذا اجلاهم ونقل اليها اخرين
وكذلك المسلم اذا احيى ارضا ميتة وهي تسقى بماء الخراج وكذلك الذمي اذا احيى ارضا ميتة باذن الامام
او رضخ له ارضا من الغنيمة اذا قاتل مع المسلمين وكذلك الذمي اذا اتخذ داره بستانا فانها تكون

لعله ثم بالمن

ما وراء الشام
قرى الشام

تكون خراجية كذا ذكره صاحب التحفة ثم عند اصحابنا يجب العشر في العسل اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعي رح
لا شيء فيه لان العشر يتعلق بالخارج من الارض وهذا خارج من الحيوان فلا يكون فيه شيء كالقز المتولد من
الدود ولنا ما روى الشيخ ابو الحسين القدوري رح والشيخ ابو النصر البغدادي رح في حديث عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده ان بني شبابة كانوا يؤدون الى النبي عم العشر من نحل كان لهم من كل عشر قرب قربة وكان يحمي
واديين لهم فلما كان زمن عمر بن الخطاب رض استعمل على تلك الناحية سفيان بن عبد الله الثقفي فابوا
ان يؤدوا اليه منها وقالوا انما كنا نؤدي الى رسول الله عم فكتب سفيان الى عمر فكتب اليه عمر انما النحل ذباب
غيث يسوقه الله الى من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا يؤدونه الى رسول الله عم فاحم لهم واديهم والا فخل
بينهم وبين الناس فادوا اليه ذلك وحمى لهم واديهم ذكر الحديث في السنن ايضا والجواب عما قاله الشافعي
قلنا العسل متولد من الارض لان النحل تاكل من ثمرات الارض ثم ان اصحابنا اختلفوا فيما بينهم فقال ابو حنيفة رح
يجب في قليله وكثيره وقال ابو يوسف رح اذا بلغ قيمته خمسة اوسق ففيه العشر هذا ظاهر الرواية عنه كذا قاله الامام
المحبوبي رح وعنه في رواية كتاب الاملاء والهاروني واذا بلغ عشرة ارطال ففيه العشر كذا قاله الحاكم الشهيد
وعنه انه لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب وكل قربة خمسون منا لحديث بني شبابة وعنه انه لا شيء فيه حتى يبلغ خمسة
امناء ذكره في الايضاح وقال محمد رح في نوادر هشام رح اذا بلغ العسل خمسة افراق والفرق ستة وثلثون
رطلا بالعراقي ففيه العشر ذكره الحاكم الشهيد رح وهذا لانه يباع بالافراق والفرق ثمانية عشر منا
وخمسة الافراق تسعون منا وذكر الامام المحبوبي رح وشيخ الطحاوي في بيان قول محمد رح في العسل
ثلاث روايات في رواية كما بينا عن نوادر هشام وفي رواية لا يجب حتى يبلغ خمس قرب وفي رواية
لا يجب حتى يبلغ خمسة امناء والفرق في اللغة مكيال يسع ستة عشر رطلا قوله بخلاف دود القز
جواب عن قول الشافعي رح فانه قاسه بدود القز بان […] ان القياس صحيح لان النحل يتناول الانوار والثمار وفيها
العشر فكذا فيما يتولد منها وهو العسل ودود القز يأكل الورق ولا عشر في الورق فكذا فيما يتولد منه
وهو الابريسم قوله لحديث بني شبابة قال صاحب المغرب بنو شبابة قوم بالطائف من خثعم كانوا
يتخذون النحل حتى نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابي وشبابة تصحيف وذكر جار الله في نوابغ الكلم
[…] احلى من شبابي وذكر الشيخ ابو الحسين القدوري رح في شرح مختصر الكرخي انهم بطن من فهم
قوله وعن محمد خمسة افراق فيه نظر لانه لم يذكر سائر اقوال محمد فيلزم هذا في المتن حتى
يقول وعن محمد رح وكان من حق الكلام ان يقول وقال محمد […] الا اذا قيل فيهم خمسة امناء او خمس قرب
من قوله في المتن وقال محمد رح يجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد الخ فافهم والفرق ستة وثلثون رطلا
ذكره محمد رح في نوادر هشام قال صاحب المغرب لم يثبت هذا فيما عندي من اصول اللغة وكذا ما في
المحيط انه ستون رطلا قوله وكذا في قصب السكر يعني ان في السكر يعتبر خمسة امناء عند محمد وقيمة
خمسة اوسق عند ابي يوسف كما في الزعفران كذا ذكره الحاكم الشهيد والجصاص والامام المحبوبي رح وغيرهم
مذهب ابي يوسف ومحمد في السكر وهو مع هذا البيان عطف على قوله كالزعفران والقطن اي حكم الخلاف
بين ابي يوسف ومحمد رح في قصب السكر كما في الزعفران والقطن قوله وما يوجد في الجبال من العسل
والثمار ففيه العشر وهي رواية اسد بن عمرو رح وعن ابي يوسف والحسن بن زياد رح انه لا شيء فيهما لان

فاحم

وجوب العشر بسبب ملك الارض فلم يوجد ملك الارض في وجه رواية اسد ان المقصود من ملك الارض النامية وهو النماء قد حصل
قوله وكل شيء اخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب اجر العمال ونفقة البقر اعلم ان المؤن لا ترفع
في العشر مثل اجر العمال ونفقة البقر وكرى الانهار وغير ذلك بل يجب العشر في كل الخارج قال في المحيط الحلواني ومن
الناس من قال ينظر الى قدر قيمة المؤن من الخارج فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن بمنزلة السالم
بعوض كانه اشتراه الا ترى ان من زرع في ارض مغصوبة يسلم له اي ربح بقدر ما غرم ويطيب له كانه اشتراه
ووجه قولنا عموم الخبر او نقول ان النبي عم اوجب العشر على سبيل التفاوت فيما سقته السماء او سقي بغرب لتفاوت
المؤنة فلا معنى لدفع المؤنة لانها اذا رفعت المؤنة يبقى الواجب متفقا لا متفاوتا وهو خلاف الخبر
والقياس في معرض النص باطل ولانه حق لا يتكرر في خارج واحد فلا يعتبر فيه بشيء زايد بدليل المؤنة كما
في نصاب الزكوة بالاولى لان الحوايج في الزكوة كلها ههنا لا يشترط بالانفاق وكذا النصاب يشترط ثمه وليس
ههنا يشترط على قول ابي حنيفة رح قوله قال تغلبي اي ارض عشر عليه العشر مضاعفا وتغلب
قبيلة من نصارى العرب وهو بكسر اللام اما في حالة النسبة يجوز فتح لامها وكسرها ولا افصح الكسر وقد يفتح
في حالة التصغير ثم ان عمر رض صالحهم على التضعيف حيث قالوا لا نحتمل العار باداء الجزية خوفا من ان
يلحقوا بالروم ويصيروا عونا لهم وكان بمحضر من الصحابة فاستقر الامر عليه وكان بنو تغلب لهم قوة وشوكة
وكانوا بقرب من الروم واصل ذلك ما قال ابو يوسف في كتاب الخراج حدثني بعض المشايخ عن السفاح
عن داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان التغلبي انه قال لعمر بن الخطاب يا امير المؤمنين ان بني
تغلب قد علمت شوكتهم وانهم بازاء العدو فان ظاهروا عليك العدو اشتدت مؤنتهم فان رايت
ان تعطيهم شيئا فافعل فصالحهم عمر على ان لا يغمسوا احدا من اولادهم في النصرانية وتضاعف عليهم
الصدقة وعلى ان تسقط الجزية عن رؤوسهم فكل نصراني من بني تغلب له غنم سائمة فليس فيها شيء حتى
تبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين سائمة ففيها شاتان الى عشرين ومائة فاذا زادت شاة ففيها اربع
من الغنم وعلى هذا الحساب يؤخذ صدقاتهم وكذلك البقر والابل اذا وجب على المسلم شيء في ذلك فعلى التغلبي
مثله مرتين ونساؤهم كرجالهم في الصدقة واما الصبيان فليس عليهم شيء كذا في كتاب الخراج قوله
فان اشتراها منه ذمي فهي على حالها عندهم اي فان اشترى الارض العشرية من التغلبي ذمي فالارض
على حالها من التضعيف عندهم لانه يجوز التضعيف على ذمي غير تغلبي في الجملة كما اذا مر على العاشر يأخذ
منه نصف العشر ومن المسلم ربع العشر والنصف ضعف الربع قوله وكذا ان اشتراها من التغلبي مسلم
او اسلم التغلبي عند ابي حنيفة رح يعني يكون الارض العشرية على حالها من التضعيف اذا اشتراها من التغلبي
مسلم او اسلم التغلبي عند ابي حنيفة رح سواء ان يكون التضعيف اصليا بان ورثها التغلبي عن ابائه كذلك
او تداولته الايدي في الشراء كذلك او عارضا بان اشتراها من مسلم لان التضعيف صار وظيفة للارض فينتقل
الى المسلم كالخراج وقد روي عن الحسن بن علي رض وابي هريرة وانس وغيرهم رض انهم اشتروا الاراضي في
سواد العراق وكانوا يؤدون عنها الخراج ولانه مؤنة فيها شبه العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة
كما في الحدود والقصاص فوجب القول بالبقاء وعند ابي يوسف رح يعود الى عشر واحد لانه لا داعي الى التضعيف
التضعيف كان كعفر الكافر وقد زال قال محمد رح ان كان التضعيف اصليا يبقى لانه صار كالخراج وان

كان عارضا رد الى الاصل عند زوال العارض قال في المحيط الحلواني رح وروى الطحاوي عن محمد التغلبي اذا اشترى ارضا
عشرية يبقى العشر كذلك فلا يتصور التضعيف عارضا قوله قال في الكتاب وهو قول محمد فيما صح عنه اي قال
في كتاب الزكوة من المبسوط وهو قول محمد يعني العود الى عشر واحد قول محمد في القول الصحيح عنه لا عند محمد قوله
قال اختلف النسخ في بيان قوله والاصح انه مع ابي حنيفة رض في بقاء التضعيف اي قال صاحب الهداية اختلف النسخ
في بيان قول محمد والاصح ان محمدا مع ابي حنيفة رض لكن قول محمد لا يتاتى الا في التضعيف الاصلي لان الحادث لا يتصور
عنده ولهذا يجب على التغلبي عشر واحد عند محمد اذا اشتراها من مسلم قوله ولو كانت الارض لمسلم باعها
من نصراني اعلم ان الارض العشرية اذا اشتراها من المسلم نصراني غير تغلبي يبطل العشر ويجب الخراج عند ابي حنيفة رح
وعند ابي يوسف رح يضاعف عليه العشر ويوضع موضع الخراج وقال محمد هي عشرية كما كانت وقال مالك لا يجوز
البيع وهو اختيار القاضي ابي حازم كذا ذكر التمرتاشي رح ووجه … ان العشر حق يتعلق بالمال
فلا يمنع تملك الكافر كزكوة السائمة ووجه قول محمد رح ان العشر مؤنة فيها شبه العبادة فلا يجب على الكافر
ابتداء ولا يبطل عند بقاء كما في الخراج على المسلم ووجه قول الحسن رح ان الكافر ليس باهل للعبادة اصلا
وفي العشر معنى العبادة فلا يبقى عليه العشر ولا سبيل الى تبديل الارض العشرية الى الخراج كذلك فتعين
التضعيف لانه امر مشروع كما في بني تغلب ووجه قول ابي حنيفة رح ان الكفر ينافي اداء العبادة فيبطل العشر
بخلاف الخراج فان الاسلام لا ينافي اداء العقوبة فلما بطل العشر تعين الخراج لانه اليق بحال الكافر
قوله ثم في رواية الخ يعني عن محمد رح روايتان في صرف هذا العشر في رواية يصرف الى الفقراء
المصارف وفي رواية يصرف الى مصارف الخراج اي الى ارزاق المقاتلة ورصد الطريق ونحو ذلك
على ما يذكر من بعد ان شاء الله قوله فان اخذها منه مسلم بالشفعة الخ اي اخذ الارض العشرية
من النصراني الذي اشتراها من مسلم بالشفعة او ردت الارض على البايع وهو مسلم لفساد البيع فالارض
عشرية كما كانت ويبطل الخراج او التضعيف اما في صورة الاخذ بالشفعة فلان الصفقة تحولت من
المشتري وهو النصراني الى الشفيع وهو المسلم فصار كان المسلم اشتراها ابتداء واما في صورة الرد
بالفساد فلان البيع لما انفسخ صار كان لم يكن ولان حق المسلم وهو البايع لم ينقطع بهذا الشراء لان رده
كان مستحقا لوقوعه فاسدا فلا خراج ولا تضعيف اذ قوله واذا كانت لمسلم دار خطة فجعلها
بستانا فعليه العشر قالوا هذا اذا سقى بماء العشر … بسماء ونحو فاما اذا سقى بماء الخراج كانهار
الاعاجم فهو خراجي وان سقى بجيحون وسيحون ودجلة والفرات فعند ابي يوسف رح خراجي وعند محمد رح عشري
لان الوظيفة تدور مع الماء لان النماء بحصوله قال الامام الزاهد العتابي رح وهذا مشكل لان هذا
ايجاب الخراج على المسلم ابتداء وذكر الشيخ الامام شمس الائمة السرخسي في كتاب الجامع الصغير ان عليه العشر
بكل حال وهو الاظهر فان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لانه احق بالمسلم
من الخراج والجواب عن اشكال الزاهد العتابي رح فنقول ان وضع الخراج على المسلم ابتداء بطريق
الجبر لا يجوز اما اذا اختاره المسلم فيجوز ذلك وقد اختاره حيث سقاه بماء الخراج الا يرى ان المسلم
اذا احيا ارضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الخراج تجب عليه الخراج كذا هذا قوله وليس
على المجوسي في داره شيء قال في المحيط الحلواني رح اصله ذكر ان الدور فقد وقفه فيها التسليم على انها لا مؤنة

اى فى بابه من يجوز دفع الصدقة اليه

فيها باتفاق الآثار واجماع المسلمين الا ترى ان هذا الحق انما وجب في الشرع بارض نامية وهذه ارض غير نامية
فاذا جعلها بستانا صارت نامية كما اذا جعل العلوفة سائمة ثم عليه الخراج سواء سقاها بماء العشر او بماء
الخراج لان الكفر ينافي العبادة بخلاف المسلم اذا جعل داره بستانا لانه مسلم لان الاسلام لا ينافي العقوبة فامتنع
توظيف الخراج عليه قوله وعلى قياس قولهما تجب العشر في الماء العشري بيانه ان ايجاب العشر على الكافر
في الارض العشرية يجوز عند ابي يوسف ومحمد كما اذا اشترى الذمي ارضا عشرية من المسلم فعلى هذا القياس يجب ان
يؤخذ العشر من المجوسي الذي جعل داره بستانا وسقاه بماء العشر لكن عند ابي يوسف رح يضاعف عليه العشر
وعند محمد عشر واحد ثم في رواية يصرف الى مصارف الخراج وفي رواية يصرف الى مصارف العشر كما في الذمي اذا اشترى
ارضا عشرية قوله ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد والماء
الخراجي الانهار التي شقها الاعاجم وهي هذه الانهار الصغار التي في بلاد العجم وقد صارت في ايدي المسلمين
على سبيل الغنيمة اما الانهار الكبار مثل جيحون وسيحون ودجلة والفرات فهي خراجية عند ابي يوسف رح وعشرية
عند محمد رح وهذا بناء على انه هل يثبت عليها اليد ام لا وهل يدخل تحت ولاية احد فعند ابي يوسف رح يثبت عليها
الايدي وعند محمد لا وجه قول محمد رح ان اثبات اليد على هذه المياه وادخالها تحت ولاية احد لا يمكن كما في
البحار وماء العيون والامطار وجه قول ابي يوسف رح ان هذه المياه قد كانت تنسب الى الكفار وقد
صارت للمسلمين فاشبهت الانهار التي شقها الاعاجم ويمكن اثبات اليد عليها باتخاذ السفن والقناطر
عليها ثم اعلم ان جيحون اسم نهر بلخ وسيحون اسم نهر الترك ودجلة اسم نهر بغداد والفرات اسم نهر الكوفة
وهذا هو المشهور وقال صاحب الكشاف سيحون اسم نهر الهند فافهم الاشتباه في التسمية ويحتمل انه
مشترك وذكر في صحيح مسلم عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلعم سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من انهار
الجنة وقد روي سيحان وجيحان على وزن فعلان قوله وهذا بدليل اي اتخاذ القناطر من السفن
يدل على هذه المياه ثم اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاطعة ويسمى خراج وظيفة والثاني خراج مقاسمة
اما الاول فهو ما ثبت بتوظيف عمر رض باجماع الصحابة رض في كل جريب ارض بيضاء يصلح للزراعة قفيز مما
تزرع فيها ودرهم والقفيز هو الصاع والدرهم هو الفضة الخالصة وزنه وزن سبعة والجريب ارض
طولها ستون ذراعا وعرضها ستون بذراع الملك كسرى وهي سبع قبضات يزيد على ذراع العامة بقبضة
وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم عشرة دراهم واما الجريب الذي فيه اشجار مثمرة ولا
تصلح للزراعة لم يذكر في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح اذا كانت النخيل ملتفة جعلت عليها الخراج بقدر
ما تطيق ولا ازيد على جريب الكرم وفي جريب الزعفران بقدر ما تطيق وينظر الى غلتها فان كان يبلغ
غلة الارض المزروعة يؤخذ منها قدر خراج الزرع وان كان يبلغ غلة الرطبة يؤخذ خمسة واما
خراج المقاسمة فهو ان الامام اذا من على اهل بلدة فتحها جعل على اراضيهم الخراج مقدار جملة الخارج
او غيره من الربع والثلث والنصف وهذا جائز كما فعل رسول الله صلعم باهل خيبر ويكون حكمه حكم العشر
ويتعلق بالخارج الا انه يوضع في موضع الخراج لانه في الحقيقة خراج كذا ذكر صاحب التحفة وغيره
قوله لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة اراد بالمؤنة المحضة
الخراج لانه مؤنة ليس فيه معنى العبادة يعني ان صلح عمر رض وقع مع بني تغلب تضعيف الصدقة دون

دون الخراج فلهذا يؤخذ من صبيانهم ونسائهم صدقة مضاعفة وخراج واحد فان قلت الصبي
التغلبي والمرأة التغلبية اذا مرا على العاشر يأخذ من المرأة دون الصبي فكيف يؤخذ هاهنا من الصبي التغلبي
في ارضه صدقة قلت لا اعتبار للاهلية ولا المالك في العشر والخراج حتى يجب في الارض الموقوفة وارض
الصبيان والمجانين بخلاف الزكوة حيث يعتبر فيها الاهلية والمار على العاشر يأخذ الزكوة ولا زكوة على الصبي
قوله فيضعف ذلك اذا كانا منهم اي يضعف العشر اذا كان الصبي والمرأة من بني تغلب قوله
وليس في عين القير والنفط في ارض العشر شيء يعني لا يجب فيه العشر لانه عين فوارة كعين الماء ولا خراج وكذا
في القير والنفط اما اذا كانت في ارض الخراج يجب الخراج اذا كان وراء موضع القير والنفط ارض
فارغة صالحة للزراعة لان سبب وجوب الخراج الارض النامية باعتبار التمكن من طلب النماء بالزراعة ثم
العشر والخراج لا يجتمعان في ارض واحدة خلافا للشافعي رح لنا ما ذكره ابو حنيفة رح في مسنده عن حماد عن
ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود عن النبي صلعم انه قال لا يجتمع على مسلم عشر وخراج في ارض واحدة ولان السواد
فتح ولم ينقل عن احد من ائمة العدل وولاة الجور انهم جمعوا بينهما فمن جمع بينهما فقد خالف الاجماع
قوله لانه ليس من انزال الارض هي جمع نزل ونزل الارض ريعها وهو ما يحصل منها ويعني بها
الارزاق كالحنطة ونحوها والله اعلم

باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز

لما ذكر الزكوة وما يلحقها من خمس المعادن والعشر احتاج الى بيان المصرف فشرع
في بيانه والاصل في هذا الباب قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم
وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم قال علماء المعاني والبيان انما
لحصر الشيء في الحكم كقولك انما زيد منطلق ولحصر الحكم في الشيء كقولك انما المنطلق زيد لانه كلمة ان للاثبات وما
للنفي فيقتضي اثبات المذكور ونفي ما عداه ومعنى الاية والله اعلم الصدقات للاصناف المذكورة لا لغيرهم
كقولك انما الخلافة لقريش اي لهم لا لغيرهم والعدول في الاية عن اللام الى في في الاربعة الاخيرة للايذان بانهم
ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره كذا قال صاحب الكشاف وقوله فريضة من الله في معنى
المصدر المؤكد لان معنى قوله انما الصدقات فرض الله الصدقات لهم قوله فهذه ثمانية اصناف
وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم اي المذكورون في الاية ثمانية اصناف وقد سقطت المؤلفة قلوبهم في
خلافة ابي بكر رض وانعقد على ذلك الاجماع وهم ثلثة عشر رجلا ذكرهم الحافظ ابو موسى المديني في اماليه عند ذكر
عدي بن قيس منهم ابو سفيان ابن حرب من بني امية والحارث بن هشام وعبد الرحمن بن يربوع من بني
مخزوم وحكيم بن هشام بن خويلد من بني اسد بن عبد العزى وصفوان بن امية من بني جمح وعدي بن
قيس من بني سهم وسهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى من عامر بن لؤي والعلاء بن جارية من ثقيف والعباس
بن مرداس من بني سليم وعيينة بن حصن من بني فزارة ومالك بن عوف من بني حنظلة والاقرع
ابن حابس فاعطاهم رسول الله صلعم مائة مائة من الابل الا حويطب بن عبد العزى وعبد الرحمن بن
يربوع اعطاهما خمسين خمسين من الابل وذكر غيره زيد الخيل وعلقمة بن علاثة منهم
قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي كان رسول الله صلعم يعطيهم ليؤلفهم على الاسلام فلما قبض الرسول صلعم جاؤوا
الى ابي بكر رض فاستبذلوا منه خطا لسهامهم فبذل لهم الخط ثم جاؤوا الى عمر رض فاخبروا بذلك فاخذ الخط

من برهم وفرقة وقال ان رسول الله كان يعطيكم ليؤلفكم على الاسلام فاما اليوم فقد اعز الله دينه فليس بيننا وبينكم الا
الاسلام فانصرفوا الى ابي بكر رض فقالوا انت الخليفة ام هو فقال هو ان شاء ولم ينكر عليه فبطل حقهم من ذلك
اليوم وبقي يعتقان قلت ذكر صاحب الكشاف الرواية عن عكرمة ان الصدقات تفرق على الاصناف
الثمانية وكذا عن الزهري رض فكيف انتسخ المؤلفة قلوبهم ولا يجوز النسخ بالاجماع على ما عليه جمهور العلماء
قلت هذا ليس من باب النسخ بل من انتهاء الحكم لانتهاء العلة الواجبة اليه وقد كانوا يعرفون الداعي الى
الحكم فلما زال الداعي اجمعوا على خلاف ذلك الحكم فان قلت كيف كان يعطيهم رسول الله عم ليؤلفهم على الاسلام
خوفا منهم والانبياء لا يخافون احدا سوى الله قلت ما كان يعطيهم رسول الله خوفا منهم بل كان يعطيهم
خشية ان يكبهم الله تعالى على وجوههم في نار جهنم كما جاء في الحديث قيل هم كانوا ثلثة اقسام قسم كان يعطيهم رسول الله
ليسلموا ويسلم قومهم باسلامهم وقسم كانوا اسلموا ولكن رسول الله كان يريد تقريرهم على الاسلام لضعف قلوبهم
وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم عن المسلمين والاستعانة بهم على غيرهم من الكفرة حين كان في اهل الاسلام قلة قوله
وعلى ذلك انعقد الاجماع اي على سقوط المؤلفة قلوبهم انعقد الاجماع من الصحابة رض قال صاحب التحفة اختلف اصحاب
الشافعي في سهم المؤلفة قلوبهم بعضهم قالوا صار منسوخا بالاجماع وبعضهم قالوا يصرفوا الى كل من كان حديث
العهد بالاسلام ممن هو مثل حالهم في الشوكة والقوة حتى يكون حملا لامثالهم على الدخول في الاسلام
قوله والفقير من له ادنى شيء والمسكين من لا شيء له وهذا مروي عن ابي حنيفة رض وقد قيل على العكس
يعني ان المسكين من له ادنى شيء والفقير من لا شيء له قال الشيخ ابو جعفر الطحاوي وكذا الفقراء الذين ذكرهم الله
في اية الصدقات هم في المسكنة اكثر من المساكين الذين ليسوا فقراء وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي في شرح
مختصر الطحاوي روى ابن سماعة عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح ان الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل
وهذا يوجب ان يكون المسكين اضعف حالا من الفقير ثم قال وكان شيخنا ابو الحسن الكرخي رح يقول المسكين
هو الذي لا شيء له والفقير الذي له ادنى بلغة ويحكى ذلك عن ابي العباس ثعلب ثم قال قال ابو العباس حكي
عن بعضهم انه قال قلت لاعرابي افقير انت قال لا بل مسكين وانشد عن ابن الاعرابي اما الفقير الذي كانت
حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد فسماه فقيرا مع وجود الحلوبة وهي الناقة التي تحلب [illegible]
ولا سبد اي لا شيء ثم قال ابو بكر الرازي وحكى محمد بن سلام عن يونس النحوي قال الفقير الذي يكون له بعض
ما يغنيه والمسكين الذي لا شيء له ويدل عليه قوله تعالى او مسكينا ذا متربة جاء في تفسيره انه الذي قد لزق
بالتراب وهو جائع عار لا يواريه عن التراب شيء فهذا يدل على ان المسكين في غاية الحاجة والعدم
فان قلت قال الله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين سماهم مساكين مع وجود السفينة لهم فكيف لا
يكون للمسكين شيء قلت قد ذكر تفسير الاية المتقدمة وقول ائمة اللغة كابي العباس ويونس ان المسكين
لا شيء له اما اضافة السفينة اليهم في الاية الاخرى فلم يسلم انها بسبيل الحقيقة بان كانت ملكا لهم فلم لا يجوز
ان تضاف اليهم بسبيل المجاز لكونها في ايديهم عارية او اجارة كما ورد في تفسير الاية انهم يقولون
هذا منزل فلان وان لم يكن ملكا له اذا كان المنزل مستعارا او مستأجرا وكذا يقال مسجد فلان ولا يراد
به الملك قوله ولكل وجه اي لكل واحد من الوجهين وجه قوله ثم هما صنفان او صنف واحد
حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين ان لفلان نصف الثلث وللفريقين جميعا النصف

نصف الثلث كانهما صنف واحد وقال ابو حنيفة رح لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين فالقول هذا هو الصحيح لان العطف
للمغايرة وقد عطف احدهما على الاخر في الاية قوله والعامل يدفع اليه الامام ان عمل بقدر عمله فيعطيه ما
يسعه واعوانه غير مقدر بالثمن خلافا للش فعلم ان العاملين على الصدقات هم الذين يبعثهم الامام
ليجمعوا الصدقات وهي الزكوات والعشور ويعطيهم الامام من الصدقات ما يكفيهم ويكفي اعوانهم مدة
ذهابهم ومجيئهم وذلك لان كل من قام بشيء من امور المسلمين يستحق على قيامه رزقا كالقضاة والمقاتلة
وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تجوز الا على عمل معلوم او مدة معلومة واجر معلوم وقد كان النبي عم
والخلفاء بعده يبعثون عمالا على الصدقات وغيرها فلم يرو عن احد منهم انه استأجر العامل عليها
العامل اذا كان غنيا يحل له العمالة بالاجماع واذا كان هاشميا لا يحل له عندنا خلافا للش فهم
ان النبي عم بعث عليا رض الى اليمن مصدقا وفرض له فالظاهر انه فرض له ثم يأخذه ولانه يأخذه بمقابلة
عمله والمقابلة اجر والاجر يحل للهاشمي كما يحل للغني ولنا ما روى صاحب السنن مسندا الى ابي
رافع وهو مولى رسول الله عم ان النبي عم بعث رجلا على الصدقة من بني مخزوم فقال لابي رافع اصحبني
فانك تصيب منها قال حتى اتي النبي عم فاسأله فاتاه فسأله فقال مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل
لنا الصدقة ولان العامل في جمع الصدقات يعمل لله تعالى لان الصدقة عبادة ومستحق العبادة هو الله تعالى فصار
العامل في الصدقات عاملا لله تعالى واشتغاله بذلك من اسباب الحاجة فصار مصرفا للصدقة ومستحقا لسهم
اذا عمل لكنه يعمل للفقراء من وجه لان يده بمنزلة ايديهم فلما صار عاملا لهم من وجه استوجب اجرا عليهم
فلما صار ما استحقه صدقة من وجه واجرة من وجه جاز للعامل الغني دون الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول عم
عن شبهة الوسخ ولم يعتبر هذه الشبهة في حق الغني ولان تحريم الصدقة على الغني لا لكرامته ولهذا تحريم الصدقة
على مولى الهاشمي دون مولى الغني والجواب عن حديث علي رض فنقول ليس فيه بيان انه عم فرض له
من الصدقات وقد كان رسول الله عم فوض اليه امر الحرب فالظاهر انه فرض له من الفيء لا من الصدقات ثم لا
يتقدر عمالته بالثمن وقال الش فهو يعطى له الثمن لانه ثامن الاصناف الثمانية ولنا ان ما ياخذه
العامل صدقة من وجه واجرة من وجه كما بينا فالصدقة لا توجب التقدير والاجرة توجب التقدير بالكفاية
فاوجبنا رزقه على حسب الكفاية سواء كان اقل من الثمن او اكثر الا يرى ان عمر رض بعث عمارا اميرا
على العراق وبعث عبد الله بن مسعود خازنا وبعث حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف لمساحة سواد
العراق وفرض لهم كل يوم شاة وجرابا من دقيق نصفه لعمار ولاعوانه ونصفه لسائرهم ثم
قال ان قرية يؤخذ منها كل يوم شاة وجراب من دقيق لسريع خرابها وكان يومئذ بالكوفة اربعون
الف مسجد ثم في الكفاية يعتبر الوسط لا النهاية لانها حرام لكونها اسرافا محضا وعلى الامام ان يبعث
من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا تقتير وذكر في الاجناس ان العامل اذا اخذ الصدقة وضاعت في يده
بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شيء ونقله عن الزيادات قوله وفي الرقاب يعان المكاتبون
منها في فك رقابهم هو المنقول اي هو المنقول عن ائمة التفسير والضمير في منها راجع الى الصدقات
اعلم ان المراد من الرقاب هم المكاتبون يعانون منها وهذا مذهبنا وقد فسره بذلك ائمة التفسير
وقال بعضهم تبتاع الرقاب فتعتق وهذا مذهب مالك رح فيكون ولاؤهم على مذهب مالك لجماعة

المسلمين دون المعتقين كذا قال ابو بكر الرازي وقال بعضهم المراد منها الاسارى وذكر البخاري في صحيحه
عن ابن عباس رض ان يعتق من زكاة ماله وذكر ايضا عن الحسن البصري رح ان اشترى اباه من الزكوة جاز
والصحيح ما ذهب اليه اصحابنا رض لما روي عن البراء بن عازب رض ان رجلا قال يا رسول الله علمني عملا
يدخلني الجنة قال اعتق النسمة وفك الرقبة قال اوليسا سواء قال لا عتق النسمة هو ان تتفرد بعتقها وفك
الرقبة ان تعين في ثمنها كذا ذكره ابو بكر الجصاص الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي فجعل عتق النسمة
غير فك الرقبة فدل ذلك على ان المراد من قوله تعالى وفي الرقاب هو المعونة في فك الرقبة باداء بدل الكتابة
وما ذهب اليه مالك رح ضعيف لما روي عن عائشة رض عن النبي عم انما الولاء لمن اعتق فيكون الولاء على
مذهبه لغير المعتق وهو فاسد ولان شرط الزكوة التمليك لقوله تعالى وآتوا الزكوة وفي الاعتاق اتلاف
الملك لا تمليك ولان الزكوة اما ان يكون منصرفة الى المولى او الى العبد فلا يجوز الاول لان ما يأخذه
المولى عوض عن ملكه والزكوة لا تعطى عوضا عن شيء ولا يجوز الثاني ايضا لان الزكوة تمليك ولا يملك
العبد شيئا اصلا لا الهالك ولا الرق اما الهالك فلعدم ملكه المولى واما الرق فانه يتلف على ملك المولى
وبعتقه في الزكوة التمليك لا الاتلاف قوله والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه
قال القتيبي الغارم من عليه الدين وللحر فضاء واصل الغرم الخسران ومنه قيل في الرهن له غنمه
وعليه غرمه اي ربحه له وخسرانه عليه فكان الغارم هو الذي خسر ماله والخسران النقصان ثم
الغارم يجوز دفع الزكوة اليه اذا لم يملك نصابا فاضلا عن دينه لان ما في يده مستحق بالدين فصار وجوده
وعدمه سواء بخلاف ما اذا ملك نصابا فاضلا عن دينه حيث لا يجوز دفع الزكوة اليه لانه غني و
مصرف الزكوة الفقير لا الغني الا يرى الى ما روي عن النبي عم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم
قوله وقال الشافعي رح الغارم من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة اي الغارم من قوله
تحمل غرامة يقال بينهم نائرة اي عداوة وشحناء كذا ذكره ابو عبيد الهروي في غريب الحديث قوله وفي سبيل الله
منقطع الغزاة اعلم ان فيه خلافا بين ابي يوسف ومحمد رح فقال ابو يوسف هم الذين عجزوا عن الجهاد من الفقراء
وقال محمد رح الحاج المنقطع بهم ووجه قول محمد رح ما روى البخاري في الصحيح عن ابي لاس انه قال حملنا النبي عم الخزاعي ذكره الذهبي بكنيته ولم يذكر اسمه
على ابل الصدقة للحج فعلم بذلك ان سبيل الله منقطع الحاج لان النبي عم صرف الصدقة اليه وروى الشيخ
ابو نصر وغيره ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره النبي عم ان يحمل عليه الحاج ووجه قول ابي يوسف رح
ما روى البخاري ايضا في الصحيح ان النبي عم قال ان خالدا احتبس ادراعه في سبيل الله ولا شك ان
الدرع للحرب لا للحج فعلم بذلك ان المراد من سبيل الله الجهاد لا الحج ولان سبيل الله عبارة عن جميع
القرب لكن عند الاطلاق ينصرف الى الجهاد كما في قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله وما قاله ابو يوسف رح
هو الاظهر وعندي يجوز ان يصرف الصدقة الى الفريقين جميعا لان كل واحد من الحج والجهاد سبيل
الله وقد دل الدليل على ارادة كل واحد منهما كما بينا ثم عند الشافعي رح يجوز الصرف الى اغنياء
الغزاة وذاك ضعيف لما روى البخاري في حديث معاذ رض ان النبي عم قال تؤخذ من اغنيائهم و
ترد في فقرائهم فعلم بذلك ان الصرف الى فقراء الغزاة لا غير فان قلت روى في السنن
عن ابي سعيد الخدري رض عن النبي عم قال لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله او ابن السبيل او جار

او جار فقير تصدق عليه فيهدي لك او يدعوك فعلم بهذا ان الغازي يجوز دفع الصدقة اليه وان كان غنيا قلت
معناه الغني بكسبه اي المستغني بكسبه عن السؤال بيانه ان المستغني بالكسب لا يحل له طلب الصدقة الا اذا كان
غازيا فيحل له لاشتغاله بالجهاد عن الكسب قوله وابن السبيل من كان له مال في وطنه وهو في مكان
لا شيء له فيه اعلم ان ابن السبيل غني بالنظر الى حيث ماله وفقير بالنظر الى حيث هو فجاز له اخذ الزكوة
لكونه فقيرا في الحال لعدم انتفاعه بماله وسمي المسافر ابن السبيل لكثرة ملازمته السبيل لانه لما حصل منه كثرة
الملازمة صار كانه ولد الطريق ومنه قولهم للصوفي ابن الوقت قوله فهذه جهات الزكوة اي
الاصناف السبعة المذكورة غير المؤلفة قلوبهم جهات الزكوة فيجوز ان يدفع صاحب المال زكوته الى اي
صنف شاء منهم وعند الشافعي رح لا بد ان يقسم الرجل صدقته على سبعة اصناف من كل صنف ثلاثة فذلك احد وعشرون
كذا قال فخر الاسلام والصدر الشهيد والشيخ ابو نصر وقال صاحب التحفة قال الشافعي يجب الصرف الى ثمانية اصناف
الى ثلاثة من كل صنف وهذا بناء على اختلاف اصحابه في سهم المؤلفة قلوبهم هل هو ساقط ام لا
وجه قول الشافعي رح ان الله تبارك وتعالى اضاف الصدقات اليهم بحرف اللام واللام يقتضي الملك اذا اضيف
به الى من يصح له الملك كقولهم المال لزيد ووجه قولنا ما روى البخاري في الصحيح مسندا الى ابن عباس رض عن النبي عم
انه بعث معاذا الى اليمن فقال ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم
ان الله تعالى افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض
عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم وهذا خبر مشهور تلقته العلماء بالقبول
ولم يذكر فيه سوى الفقير فعلم ان سبب الاستحقاق هو الفقر والحاجة فجاز الصرف الى صنف واحد باعتبار
الحاجة ولا يرد علينا العامل الغني حيث يجوز الصرف اليه لفقد الكفاية لان ما يأخذه من الزكوة اجرة
من وجه كما مر بيانه فجاز اخذه وان كان غنيا ويدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى ان تبدوا الصدقات
فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم بيانه ان الضمير المنصوب في وتؤتوها راجع الى
الصدقات وذلك عام في جميع الصدقات لكونها محلاة باللام فتضمنت الآية جواز اعطائها للفقراء وهم
صنف من اصناف المذكورين في الآية الاخرى فعلم من هذا المجموع ان الله اوجب صرف الصدقات الى المحتاجين
في آية وبين اسباب الحاجة في آية اخرى فصاروا باعتبار الحاجة كصنف واحد ثم يجوز صرفها الى واحد
من صنف واحد لان الجمع صار كناية عن الجنس لدخول اللام عليه ولان الصدقة لا تخلو اما ان تكون مستحقة بالاسم
او بالحاجة او بهما جميعا فلا يجوز ان يكون استحقاقها بالاسم لمعنيين احدهما انه لو كان كذلك لاستحقها كل غارم
وكل ابن سبيل وان كان غنيا وليس كذلك والثاني انه يجب استحقاق سهمين على ذلك التقدير اذا كان الشخص فقيرا
وابن سبيل وليس كذلك فثبت بطلان الاستحقاق بالاسم فتعين الاستحقاق بالحاجة فعلم ان المقصود سد
خلة المحتاج وذلك حاصل في صنف واحد وصاروا كشيء واحد باعتبار الحاجة وهم بجملتهم للزكوة مثل
الكعبة للصلوة وكل جزء من الكعبة قبلة للصلوة فكذلك كل صنف من الاصناف السبعة مصرف للزكوة
والجواب عن قول الشافعي رح ان اللام في اللغة للاختصاص كقوله تعالى ان لهم النار وقوله تعالى
لهم عذاب اليم ونحن نقول بموجبه لكن حيث يجوز الصرف الى الاصناف السبعة ولا يجوز التعدي عنهم الى
غيرهم ولكن لا نسلم ان جواز الصرف اليهم يقتضي الصرف اليهم جميعا والقسمة عليهم حصصا او تفويضا الى الامام

إذ الآية لبيان أنهم مستحقون للصدقة لأنها عبادة لا يستحقها إلا الله تعالى بل لبيان أنهم مصارف للصدقة باعتبار
الفقر والحاجة فصار المقصود دفع الحاجة فلا يبالي باختلاف الجهات عند اتحاد المقصود فجاز وضع
الصدقة في صنف واحد وهي مسألة والذي ذهبنا إليه مروي عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم أي الاقتصار على صنف
واحد في دفع الصدقات مروي عنهم قال أبو بكر الجصاص الرازي رحمه الله في شرح مختصر الطحاوي روى ذلك
عن عمر بن الخطاب رض وحذيفة وابن عباس وعن سعيد بن جبير وإبراهيم وأبي العالية ولا يروى عن أحد من الصحابة
خلافه ذكره فصار إجماعا لا يسع خلافه ثم قال وروى الثوري عن إبراهيم بن ميسرة عن طاوس عن معاذ بن
جبل أنه كان يأخذ من أهل اليمن العروض في الزكوة ويجعلها في صنف واحد من الناس قال الإمام
الإسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ثم جملة ما يجبى ويجمع في بيت المال من الأموال أربعة أنواع نوع منها
الصدقات وهي زكوة السوائم والعشور وما أخذه العاشر من المسلمين الذين يمرون عليه من التجار
ونوع آخر ما أخذ من خمس الغنائم والمعادن والركاز ونوع آخر ما أخذ من الخراج خراج الأرض وجزية
الرؤوس وما صولح عليه مع بني نجران من الحلل ومع بني تغلب من الصدقة المضاعفة وما أخذ
العاشر من المستأمنين من أهل الحرب وما أخذ من تجار أهل الذمة ونوع آخر ما أخذ من تركة
الميت الذي مات ولم يترك وارثا أو ترك زوجا أو زوجة فهذه جملة بيت المال فمصرف النوع الأول وهو
الصدقات ما ذكرنا ومصرف النوع الآخر وهو الخمس الأصناف التي ذكرها الله في كتابه وهو قوله تعالى
واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فسهم
الله ورسوله واحد وإنما ذكر تبركا وافتتاحا للكلام ولإظهار فضيلة هذا الأمر وسهم الرسول سقط
بموته وكذلك سهم ذي القربى ساقط عندنا وهم قرابة رسول الله عم فيصرف اليوم إلى ثلثة أصناف اليتامى و
المساكين وابن السبيل وعند الشافعي فسهم ذي القربى ثابت وقال بعضهم يصرف إلى الأصناف التي
ذكرها الله في كتابه فسهم الله تعالى يصرف إلى عمارة المسجد الحرام وسهم الرسول يصرف إلى الخليفة لأنه قائم
مقامه وسهم ذوي القربى يصرف إلى قرابته واليتامى والمساكين وابن السبيل والنوع الثالث
وهو الخراج والجزية ونحوها يصرف إلى عمارة الرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور وكري الأنهار
العظام التي لا ملك لأحد فيها كجيحون والفرات ودجلة ويصرف إلى أرزاق القضاة وأرزاق
الولاة والمحتسبين والمفتين والمعلمين وأرزاق المقاتلة ويصرف إلى رصد الطريق في دار الإسلام
عن اللصوص وقطاع الطريق وحاصله أن هذا النوع من المال يصرف إلى عمارة الدين وصلاح دار
الإسلام والمسلمين والنوع الرابع يصرف إلى نفقة المرضى وأدويتهم وعلاجهم وهم فقراء وإلى كفن
الموتى الذين لا مال لهم وإلى نفقة اللقيط وعقل جنايته وإلى نفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من
يقضي عليه بنفقته وما أشبه ذلك والواجب على الأئمة والولاة والسلاطين إيصال الحقوق إلى أربابها وأن لا
يحبسوها عنهم على ما يرون من تفضيل وتسوية من غير ميل في ذلك إلى هوى ولا يحل لهم منها إلا مقدار ما
يكفيهم ويكفي أعوانهم وما لا بد لهم منه وينبغي لهم إذا اجتمع المال عندهم أن يوصلوها إلى أربابها ويصرفوها
إليهم ولا يجعلوها كنوزا وإن فضل من بيت المال شيء بعد إيصال الحقوق إلى أربابها قسموها بين المسلمين
وإن قصروا في ذلك فوباله عليهم ولحقهم إثم الظلم قوله ولا يجوز أن يدفع الزكوة إلى ذمي الخ اعلم

اعلم أن دفع جميع الصدقات إلى المسلم يجوز اتفاقا وإلى الحربي لا يجوز دفع صدقة ما اتفاقا أما الذمي فيجوز
دفع التطوع إليه اتفاقا ولا يجوز دفع الفريضة إليه كالزكوة والعشر اتفاقا وأما سائر الصدقات الواجبة كصدقة
الفطر والكفارات والصدقة المنذورة فعند أبي حنيفة ومحمد رح جائز ولكن الصرف إلى المسلمين أولى وروي
عن أبي يوسف رحمه الله أنه لا يجوز وهو قول زفر رح كذا ذكره فخر الإسلام وأخذه الشافعي رح ووجهه الاعتبار بالزكوة
بأن يقال هذه صدقة واجبة فلا يجوز دفعها إلى الذمي كالزكوة ولنا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم
يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم قال الواحدي في سبب نزول هذه الآية
قدمت قتيلة بنت عبد العزى على ابنتها أسماء بنت أبي بكر بهدايا وضباب وسمن وأقط ولم تقبل هداياها ولم
تدخلها منزلها فسألت لها عائشة زوج النبي عم عن ذلك فقال لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الآية فأدخلتها منزلها
فقبلت منها هداياها وعمومها يجيز دفع الصدقات إلى الذمي إلا أن الزكوة والعشر خصا بحديث معاذ
وهو قوله عم تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم وهو مشهور فبقيت الآية فيما وراء الزكوة والعشر على عمومها
وروى الواحدي أيضا في كتاب أسباب نزول القرآن بإسناده إلى سعيد بن جبير قال قال رسول الله عم لا تصدقوا إلا
على أهل دينكم فأنزل الله تعالى ليس عليك هداهم فقال رسول الله عم تصدقوا على أهل الأديان وفيه أيضا عن ابن الحنفية
قال كان المسلمون يكرهون أن يتصدقوا على فقراء المشركين حتى نزلت هذه الآية فأمروا أن يتصدقوا عليهم
وقال الكلبي اعتمر رسول الله عم عمرة القضاء وكانت معه في تلك العمرة أسماء بنت أبي بكر فجائتها أمها قتيلة
وجدتها تسألانها وهما مشركتان وقالت لا أعطيكما شيئا حتى أستأذن رسول الله عم فإنكما لستما على ديني
فاستأمرته في ذلك فأنزل الله هذه الآية فأمرها رسول الله عم بعد نزول هذه الآية أن تتصدق عليهما فأعطتهما و
وصلتهما ومن الحجة لأبي حنيفة ومحمد رح قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فإطعام ستين مسكينا بيانه
أن إطلاق المسكين يتناول المسلم والذمي فيجوز إعطاء الكفارة لهما جميعا ويدل عليه قوله تعالى ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا وهذا لأن الأسير في دار الإسلام لا يكون إلا كافرا فدل على أن الصدقة على أهل
الذمة قربة ومن جهة النظر أن صدقة الفطر والكفارات لما لم يكن أخذها مفوضا إلى الإمام جاز دفعها إلى أهل
الذمة كالتطوع فإن قلت يرد عليكم زكوة الأموال الباطنة لأن أخذها ليس بمفوض إلى الإمام وكان ينبغي
أن يجوز دفعها إلى الذمي كالتطوع قلت لا نسلم أن أخذها ليس بمفوض إلى الإمام بل حق الإمام متعلق
بها في الأخذ ثم سقط عنهم كالمال الظاهر لكن لما رأى عثمان رض أن الأموال كثرت وأن تتبعها يشق على الأئمة
فوض ذلك إلى أربابها فصاروا بمنزلة الوكلاء عن الإمام في أدائها قوله ولا يبنى بها مسجد الخ والضمير
المجرور راجع إلى الزكوة وهذا لأن الركن في الزكوة هو التمليك من الفقير ولم يوجد ذلك في بناء المسجد وكذا لم يوجد
في تكفين الميت وكذا في قضاء دينه لأن قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه وكذا من غير فلان لا يقتضي التمليك
من الميت أولا ترى أنه لو قضى دين الغير ثم تصادق الدائن والمديون أن لا دين له عليه يرجع المتبرع على
الدائن لا على المديون فلو كان قضاء الدين تمليكا من المديون لرجع على المديون لا على الدائن قال في شرح
الطحاوي فإن قضى دين حي إن قضاه بغير أمره يكون متبرعا ولا يجزيه عن زكوة ماله وإن قضى بأمره جاز
ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة قوله ميتي من الميت وهذا على خلاف ما تنحو العرب لأن قياس
كلامهم أن يقال الكيتي وهو من كلا [illegible] ولا اشتقاق للميتي المترشح أصل اللغة قال صاحب المغرب وأما كيتي فله وجهان أحدهما

اعتمر

هذا

المقتضى

ان يقولوا في القوم لاسيما زيد فتحذف وتجعل ما زائدة كانك قلت لاسيما زيد بمنزلة لامثل زيد والوجه الثاني ان
لاسيما زيد فتجعل ما بمعنى الذي وزيد خبر مبتدا محذوف كانك قلت لاسي الذي هو زيد كقراءة من قرا ان الله لا
يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة بالرفع لان التقدير ما هو بعوضة اي ان يضرب الذي هو بعوضة فما فوقها مثلا
وقيل الجر بعد لاسيما كثير والرفع قليل وقد يجوز النصب في هو نكرة وهو على مذهب من يجعل هذه الكلمة بمنزلة
الا وقد روت تثلثتها في بيت امرئ القيس ولاسيما يوما بدارة جلجل وكان قياس التركيب على هذا في العبارة
يوما
ان يقال لاسيما الميت او يقال لاسيما التمليك من الميت على معنى ان قضاء الدين من الغير لا يقتضي التمليك من الغير لاسيما
الميت او لاسيما التمليك من الميت لان عدم اقتضا التمليك في الميت اكثر قوله ولا يشتري بها رقبة تعتق
خلافا لمالك رح وقد ذكرنا تحقيق هذا في تاويل قوله تعالى وفي الرقاب في هذا الباب قوله ولا يدفع الى غني لقوله عم
لا تحل الصدقة لغني وهو باطلاقه حجة على ان فقهائه في غني الغزاة ذكر هذا الحديث صاحب السنن
مسندا الى عبد الله بن عمرو عن النبي عم قال لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي وذكره الطحاوي في
شرح الاثار بطرق مختلفة مسنده الى النبي عم وكذا حديث معاذ رض حجة على ان فقههم وقد رويناه فيما تقدم
من صحيح البخاري فان قلت قد جاء في السنن ايضا مسندا الى ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول
الله عم لا تحل الصدقة لغني الا في سبيل الله او ابن السبيل او جار فقير تصدق عليه فيهدي لك او يدعوك فدل
على جواز دفع الصدقة الى الغازي وان كان غنيا قلت تقدم جوابه في شرح قوله وفي سبيل الله
ثم اعلم ان صدقة التطوع يجوز صرفها الى الغني وكذلك فاما صدقة الاوقاف فيجوز صرفها الى الاغنياء ان سماهم
الواقف وان لم يسمهم فلا يجوز لانها صدقة غير واجبة كذا قال صاحب التحفة ثم الغنى على ثلاثة انواع احدها
الغنى الذي يتعلق به وجوب الزكوة وهو ان يملك نصابا من المال النامي فاضلا عن حاجته والثاني الغنى الذي
تحرم به الصدقة وتجب الفطرة والاضحية وهو ان يملك ما يساوي مائتي درهم فاضلا عن ثيابه واثاث بيته و
خادمه ومسكنه وفرسه وسلاحه وكتب العلم ان كان من اهله اذا لم يكن له فضل عن ذلك والثالث الغنى الذي تحرم به
السوال لا الاخذ وهو ان يملك قوت يومه وما يستر به عورته اما القوي المكتسب تحل له الاخذ ولا تحل له السوال
وعليه العامة وقال بعضهم اذا ملك خمسين درهما لا تحل له السوال وعند الشافعي لا تحل للقوي المكتسب اخذ الصدقة
وقد روي في هذا الباب اخبار مختلفة روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الاثار باسناده الى ابي كبشة
السلولي عن سهل بن الحنظلية قال سمعت رسول الله عم يقول من سال الناس عن ظهر غني فانما يستكثر من جمر
جهنم قلت يا رسول الله ما ظهر غني قال ان يعلم ان عند اهله ما يغديهم وما يعشيهم وروى
ايضا باسناده الى ابي سعيد الخدري رض ان رسول الله عم قال من سال وله قيمة اوقية فهو ملحف وروى ايضا باسناده
الى ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم من سال الناس اموالهم تكثرا فانما هو جمر فليستقل منه او ليستكثر وروى
ايضا باسناده الى عطاء بن يسار عن رجل من بني اسد انه ذهب الى رسول الله عم فسمعه يقول من سال منكم وعنده
اوقية او عدلها فقد سال الحافا قال الطحاوي والاوقية اربعون درهما فاقول اكثر هذه الاخبار
اي مثلها في القيمة
كراهة السوال ونحن لا نكرهه فلم يلزم من كراهة السوال كراهية الاخذ فلا يكره الاخذ اذا لم يملك ما يساوي
نصابا لان النبي عم جعل في حديث معاذ رض الناس صنفين اغنياء وفقراء ومن لا يملك نصابا لا تجب عليه الزكوة لانه
ليس بغني فيكون من جملة الفقراء فيجوز له اخذ الصدقة وقال الشيخ ابو بكر رح وقد كانت الصدقات تحل

تحمل الى النبي عم فيعطيها اهل الصفة وهم اقويا يحضرون الغزوات مع النبي عم ويقاتلون ومنذ عصر النبي عم الى يومنا
هذا يتصدق على الفقراء الاصحاء ويعطونهم زكوات اموالهم من غير نكير من السلف والخلف على فاعله فصار اجماعا
من احد
والحاصل في حد الزكوة انها لا تحل عند بعضهم لمن كان عنده غداء وعشاء وعند بعضهم لا تحل للصحيح البدن وعند
بعضهم لا تحل لمن ملك اربعين درهما وعند بعضهم لا تحل لمن ملك خمسين درهما وعندنا تحل لمن ملك ما دون مائتي
قوله قال ولا يدفع المزكي زكوته الى ابيه وجده وان علا ولا الى ولده وولد ولده وان سفل اي قال الشيخ
ابو الحسين القدوري رح ولا يدفع المزكي زكوته الى هولاء قال الحاكم الشهيد رح يعطي زكوته من سواهم من القرابة
وهذا لان الواجب عليه الاخراج الحقيقي عن ملكه وفي الدفع الى هولاء لم يوجد الاخراج الحقيقي لان ملك هولاء
اجري مجرى ملك نفسه ولهذا لا تقبل شهادته لهم فصار دفع الزكوة اليهم كوضعها في نفسه فلا يجوز وقد
ورد على هذا قوله عم انت ومالك لابيك قوله ولا يدفع المراة الى زوجها عند ابي حنيفة رح اعلم ان دفع
الزوج زكاة ماله الى المراة لا يجوز اجماعا واما دفع المراة الى زوجها فقال ابو حنيفة رح لا يجوز ايضا وقال ابو يوسف
ومحمد رح يجوز لها اخذنا فيه وجه قولهما ما روى البخاري في الصحيح مسندا الى زينب امراة عبد الله بن مسعود
قالت كنت في المسجد فرايت النبي عم قال تصدقن ولو من حليكن وكانت زينب تنفق على عبد الله وايتام في
حجرها فقالت لعبد الله سل رسول الله عم ايجزي عني ان انفق عليك وعلى ايتام في حجري فقال سلي انت رسول الله عم
فانطلقت الى النبي عم فوجدت امراة من الانصار على الباب حاجتها مثل حاجتي فمر علينا بلال فقلنا سل
النبي عم ايجزي عني ان انفق على زوجي وايتام لي في حجري فقلنا لا تخبر بنا فدخل فساله فقال من هما قال
زينب قال اي الزيانب قال امراة عبد الله قال نعم لها اجران اجر القرابة واجر الصدقة ورواه الطحاوي
ايضا في شرح الاثار ووجه قول ابي حنيفة رح ان المنافع بين الزوجين متصلة الا ترى ان دفع الزوج اليها لا يجوز
بالاتفاق فكذا لا يجوز دفعها اليه بهذا المعنى لانه لا يوجد الاخراج الحقيقي ولهذا لا يجوز شهادة احدهما
للاخر فان قلت انما لم يجز دفع الزوج اليها لان نفقتها واجبة عليه ولا تجب نفقة الزوج على المراة فينبغي
ان يجوز دفعها اليه قلت لا نم ان علته منع الجواز وجوب النفقة الا ترى ان نفقة الاخت تجب على الاخ ومع هذا
يجوز دفع الزكوة منه اليها والجواب عن الحديث ان زينب كانت صناع اليدين ولم يكن لها مال تجب عليها
فيه الزكوة فكانت صدقتها على عبد الله نافلة لا فريضة الا ترى انها سالت عما كانت تنفق على عبد الله وايتام
اي صدقة الامارة
لها في حجرها ومعلوم ان صدقة الشخص اذا كانت فريضة لا يجوز وضعها في ولده فعلم بذلك انها كانت
نافلة وقد دل على هذا ما روى الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى رابطة امراة عبد الله بن مسعود رض وكانت
امراة صناعا وليس لعبد الله بن مسعود مال وكانت تنفق عليه وعلى ولده منها فقالت لقد شغلتني والله انت
رجل صنع وامراة صناع
وولدك عن الصدقة فما استطيع ان اتصدق معكم بشي فقال ما احب ان لم يكن لك في ذلك اجر ان تفعلي فسالت
رسول الله عم هي وهو فقالت يا رسول الله اني امراة ذات صنعة ابيع منها وليس لولدي ولا لزوجي شي فشغلوني
فلا اتصدق فهل لي فيهم اجر فقال لك في ذلك اجر ما انفقت عليهم فانفقي عليهم رح في هذا الحديث ان
تلك الصدقة مما لم يكن فيه زكوة فان رابطة هذه زينب امراة عبد الله لانه لا نعلم ان عبد الله كانت له امراة
غيرها في زمن رسول الله عم قوله لما ذكرنا اشارة الى قوله لاشتراك المنافع يعني ان المنافع مشتركة
بين الزوجين عادة فلا يجوز دفع المراة زكوتها اليه كما لا يجوز دفعه اليها قوله ولا يدفع الى مكاتب

ومدبره وام ولده وابنه لا يدفع الى هولاء لعدم الاخراج الصحيح لان كسب المملوك لسيده فصار كانه دفعه الى نفسه
فلم يجز وكسب المكاتب موقوف عليه وعلى سيده فلم يكن الاخراج الصحيح اما اذا دفع الى المكاتب غيره يجوز وان كان
مولاه غنيا لان اداء الزكوة الى الغني يجوز في الجملة كالعامل الغني وابن السبيل اذا كان له مال في وطنه قوله
ولا الى عبد قد اعتق بعضه عند ابي حنيفة رح اذا كان العبد بين اثنين فاعتق احدهما وهو معسر نصيبه ولا
يجوز للشريك الاخر دفع زكوته اليه لانه يسعى له فصار كالمكاتب وعندهما يجوز لانه حر مديون عندهما قوله
ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا قال رح في شرح الطحاوي ويجوز صرف الصدقة الى ولد الغني اذا كان الولد كبيرا
وهو فقير ولا يجوز صرفها اليه اذا كان صغيرا لانه يعد غنيا بغنى الاب ومونته ولو كان الابن كبيرا وهو
زمن او كانت امراة وابوها غني فانه يجوز صرفها اليهما وان كانت نفقتهما واجبة عليه وقال رح في
يجوز الدفع الى امراة الغني اذا كانت فقيرة وكذا الى البنت الكبيرة الفقيرة للغني وهو احدى الروايتين
عن ابي يوسف رح لان الزوج لا يدفع جميع حوايج الزوجة والبنت الكبيرة قوله ولا يدفع الى بني هاشم
والاصل فيه تحريم الصدقة عليهم ما روى صاحب السنن باسناده الى ابي رافع ان النبي عم بعث رجلا على الصدقة
من بني مخزوم فقال لابي رافع اصحبني فانك تصيب منها قال لا حتى اتي النبي عم فاساله فاتاه
فساله فقال مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة وروى صاحب السنن ايضا باسناده الى
انس رض ان النبي عم وجد تمرة فقال لولا اني اخاف ان تكون صدقة لاكلتها وروى ابو جعفر الطحاوي رح
في شرح الاثار باسناده الى ابن عباس قال استعمل ارقم بن ارقم الزهري على الصدقات فاستتبع ابا رافع
فاتى النبي عم فساله فقال يا با رافع ان الصدقة حرام على محمد وال محمد وان مولى القوم من انفسهم وفي
شرح الاثار ايضا باسناده الى ابي هريرة رض قال اخذ الحسن بن علي رض تمرة من تمر الصدقة فادخلها في
فيه فقال له النبي عم كخ كخ القها اما علمت انا لا ناكل الصدقة وفي شرح الاثار ايضا باسناده الى بهز بن
حكيم عن ابيه عن جده قال كان النبي عم اذا اتي بشيء سال اهدية هو ام صدقة فان قالوا هدية بسط يده
وان قالوا صدقة قال لاصحابه كلوا وفي شرح الاثار ايضا باسناده الى سلمان رض قال اتيت النبي عم
بصدقة فردها واتيته بهدية فقبلها فدلت هذه الاخبار على ان الصدقة لا تحل لال محمد وهم بنو هاشم
ومواليهم قوله وهم ال علي وال عباس وال جعفر وال عقيل وال الحارث بن عبد المطلب
ومواليهم اعلم ان العباس والحارث عما النبي عم وجعفر وعقيلا اخوان لعلي بن ابي طالب والكل
ينسبون الى هاشم بن عبد مناف لان رسول الله عم هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
وابو طالب عم النبي عم ايضا وقيل لزيد بن ارقم من ال محمد قال ال علي وال جعفر وال عباس وال عقيل
قال رح في شرح الطحاوي ويحل لهم صدقة الاوقاف اذا سماهم وقال الشيخ ابو نصر كل صدقة واجبة تحرم
عليهم ولا تحرم عليهم صدقة النفل ثم قال رح ويباح اخذ الصدقة لبني المطلب لانهم ليسوا كبني هاشم بل
هم كسائر قريش وقال الشافعي رح تحرم على بني المطلب ايضا وذكر انه لا خلاف ان بني امية بن
عبد شمس بن عبد مناف تحل لهم الصدقة وانهم ليسوا من ال النبي عم فكذلك بنو المطلب لانهم في
القرب من النبي عم سواء لان عبد مناف كان له اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس ثم
قريش كان اولاد النضر بن كنانة اخذت من التقرش وهو التكسب فان قلت ان النبي عم ادخل

ادخل بني المطلب في سهم ذوي القربى كبني هاشم ولم يدخل سائر بطون قريش قلت نعم لكن لا للنسب بل
للنصرة الا ترى ان عثمان بن عفان من بني عبد شمس جاء مع جبير بن مطعم وهو من بني نوفل الى النبي عم وقالا
للنبي عم هؤلاء بنو هاشم فضلهم الله بك فما بالنا وبنو المطلب وانما نحن وهم في النسب شيء واحد فقال انهم
لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام فقد علم انه عم انما اعطاهم للنصرة لا للقرابة فحرمة الصدقة فانه مختص بالقرابة
من هاشم لا بالنصرة الا ترى ان من كان مفارقا لرسول الله عم في الجاهلية والاسلام من بني هاشم وهم ابو لهب
وولده في زمن رسول الله عم لو دخل في الاسلام منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا قوله بخلاف ما
اذا اعتق القرشي عبدا نصرانيا حيث يوخذ منه الجزية ويعتبر حال المعتق وهذا جواب سوال مقدر وهو ان
يقال كيف الحق مولى بني هاشم بهم في حرمة الصدقة ولم يلحق مولى القرشي به في منع اخذ الجزية اذ لا
يجوز وضع الجزية على القرشي ويجوز وضعها على عبده النصراني اذا اعتقه فقال في جوابه اعتبار حال
المعتق هو القياس وانما ترك القياس في مولى الهاشمي حيث الحق بالهاشمي بالنص وقد ورد النص
باختصاص الصدقة فاقتصر على مورد النص لوروده على خلاف القياس وليس معنى كلام المصنف ان القرشي
لا تحل له الصدقة وكذا المولاه ولا يجوز وضع الجزية عليه فكان ينبغي ان لا يوضع على عبده النصراني اذا
اعتقه لان القرشي تحل له وهم قريش وانما حرمت الصدقة على بني هاشم لمكان رسول الله عم بل معنى كلامه
ما بيناه فافهم ولو قال المصنف بخلاف ما اذا اعتق الهاشمي مكان القرشي لكان اولى ولم يبق الغبار
في قلوب المحصلين قوله قال ابو حنيفة ومحمد رح اذا دفع الزكوة الى رجل ظنه فقيرا ثم بان انه
غني او هاشمي او كافر او دفعه في ليلة مظلمة فبان انه ابوه او ابنه فلا اعادة عليه وقال ابو يوسف رح عليه
الاعادة وذا احد قولان فعنده مثل قول ابي حنيفة ومحمد والاخر مثل قول ابي يوسف كذا قال الشيخ ابو نصر
البغدادي والمراد من الكافر الذمي وبه صرح الشيخ ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي وقال صاحب
التحفة واجمعوا انه اذا ظهر انه حربي او حربي مستامن لا يجوز وقال الشيخ ابو بكر الرازي روى اصحاب الاملاء
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لا يجزيه في الكافر والابن والصحيح من قوله هو والصحيح من قول
ابي حنيفة هو عدم الاعادة ومعنى قول ابي يوسف عليه الاعادة اي يجب عليه اداء الزكوة ثانيا ولا يقع الاول
عن الزكوة وليس معناه انه يجب استرداد ما اعطاه لانه لا يرد بالاتفاق لان فساد جهة الزكوة لا ينقض الاداء
وجه قول ابي يوسف رح ان من لا يجوز الدفع اليه مع العلم بحاله لا يجوز الدفع اليه اذا جهل حاله كالعبد
والمكاتب ووجه قولهما ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى معن بن يزيد قال بايعت رسول الله عم انا
وابي وجدي وخطب علي فانكحني وكان ابي يزيد اخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد
فجئت فاخذتها فاتيته بها فقال والله ما اياك اردت فخاصمته الى رسول الله عم فقال لك ما نويت يا يزيد ولك
ما اخذت يا معن وهو الدليل على صحة مذهبهما ان الصدقة على هولاء تقع صحيحة لان ما لا يجوز من غير
ضرورة كان في التطوع فمن زاد بنية صحيحة اذا اداها باجتهاد كالصلوة الى غير جهة الكعبة لما وقعت
صحيحة بحال من الاحوال من غير ضرورة جازت اذا اداها باجتهاد وان تبين انها كانت الى غير جهة
الكعبة فان قلت الصلوة في الثوب النجس حال عدم الماء يجوز ولو صلى باجتهاد على انه طاهر
ثم تبين نجسا يلزمه الاعادة فينبغي ان يلزمه الاعادة في الصدقة على هذا اذا تبين حالهم قلت هذا

وهو جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف ح

وكذا المولاة الا ترى ان بني عبد شمس وبني نوفل تحل لهم الصدقة بالاتفاق وهم بنو عم المطلب وفي بني المطلب خلاف فعندنا تحل ح

لا يرد على تعليلنا الاول قلنا الصدقة على هؤلاء يقع صحيحة من غير ضرورة والصلوة في الثوب النجس لا يجوز الا اذا وقعت
ضرورة عدم الماء فلما تبين انه نجس لا يجزيه لعدم الضرورة بخلاف صدقة التطوع لانها يجوز اذا دفعت
الى هؤلاء من غير ضرورة نحو اذا صلى الراكب تطوعا الى غير جهة الكعبة يجوز من غير ضرورة قوله
وصار كالاواني والثياب اي صار الحكم في هذه المسئلة كالحكم في الاواني والثياب يعني اذا توضأ من اناء
نجس على اجتهاد انه طاهر او صلى في ثوب نجس على اجتهاد انه طاهر ثم تبين انه نجس تلزمه الاعادة قوله
فيهما اي في هذه المسئلة عنده اي عند الدافع قوله وعنه اي عن ابي حنيفة رح في غير الغني انه لا يجزيه اي فيما اذا بان انه
هاشمي او كافر او انه ابوه او ابنه قوله والظاهر هو الاول اي ظاهر الرواية عن ابي حنيفة رح هو الاجزاء
في الكل قوله وهذا اذا تحرى وفي اكبر رايه انه مصرف اي هذا الحكم وهو عدم لزوم الاعادة على الدافع
فيما اذا اجتهد وغلب اي على ان المدفوع اليه مصرف لانه لو دفع الزكوة الى رجل بظنه فقيرا والظن عبارة
عن غلبة الراي اما اذا وقع الشك ولم يجتهد انه غني ام فقير فدفع لا يجزيه الا اذا ظهر صوابه بحسبانا او
باكبر رايه فح يجوز وبه صرح في شرح الطحاوي وكذا اذا تحرى ودفع واكبر رايه انه ليس بمصرف فانه
مع ذلك لا يجزيه الا اذا ظهر انه فقير او اجنبي بيقين او بدليل غالب وذكر ان الواجب عليه الصرف الى
فقير ليقع عليه تجزيه فاذا ترك التحري او وقع اكبر رايه انه ليس بمصرف فسد الدفع الزكوة المامور به ظاهرا
الا اذا تبين صوابه فح يجوز لبطلان الظاهر بالحقيقة قوله ولو دفع الى شخص ثم علم انه عبده او مكاتبه
لا يجزيه وكذا اذا ظهر انه مدبره او ام ولده وبه صرح في شرح الطحاوي رح وهذا لانه لم يوجد الاخراج
عن ملكه فصار كما لو عزل من سائر امواله ولم يدفع لان العبد وما في يده لمولاه والمكاتب عبد ما بقي عليه
درهم بخلاف المسئلة الاولى حيث وجد الاخراج عن ملكه وهذا هو الجواب عن قياس ابي يوسف في المسئلة
الاولى بقوله كالعبد والمكاتب قوله على ما مر اشارة الى قوله لفقدان التمليك اذ كسب المملوك لسيده
وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك قوله ولا يجوز دفع الزكوة الى من يملك نصابا من اي مال كان يعني
سواء كان من النقدين او من العروض او من السوائم وهذا لان مصرف الزكوة هو الفقير ومالك النصاب
فاضلا عن حاجته الاصلية غني فلا يكون مصرفا ولا يشترط كون المال ناميا لان الحرمان في الصدقة لان الحرمان
بالغنى وهو يحصل بالنامي وغير النامي ولهذا يجب عليه صدقة الفطر والاضحية وانما النماء شرط لوجوب الزكوة
وليس كالمنافيه وانما شرطنا كون النصاب فاضلا عن حاجته الاصلية لما روى الحاكم الشهيد في مختصر الكافي
عن الحسن البصري قال ان الصدقة تحل للرجل وهو صاحب عشرة الاف درهم قيل وكيف ذاك قال يكون له الدار
والخادم والكراع والسلاح وكانوا ينهون عن بيع ذلك فقد ذكر على اعتبار النصاب فيما سوى ذلك فصار
وجود هذه الاشياء وعدمها سواء وباقي التقرير ذكر عند قوله ولا يدفع الى غني قوله مقدر
به اي بالنصاب من ذكر ان من النصاب محلا وبليها اي محلا دليل الحاجة وهو فقد النصاب اي دليل الحاجة
فقد النصاب وعندنا ان فهو رح النحاد فع الصدقة الى التصابه المكتسب وقد مر بيانه قوله
ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا وان دفع جاز وقال زفر رح لا يجوز قال في المبسوط
وشرح الطحاوي الكراهة فيما اذا لم يكن عليه دين او لم يكن صاحب عيال اما اذا كان مديونا يجوز له ان
يعطي قدر دينه وزيادة عن دينه دون المائتين وكذا اذا كان صاحب عيال يحتاج الى نفقتهم وكسوتهم

(في الحاشية: ان الاداء)
وكسوتهم وجه قوله فان الزكوة وضعت في الغني فلا يجوز وهذا لانه ما حصل الاداء الا بحصول الغنى ولكنا
لا نسلم كونه غنيا لانه وقت الاداء فقير وانما حصل الغنا بعد الاداء حكما له ولا يكون الغنى الا لاحقا مانعا
من جواز الاداء لان المانع يكون سابقا لا لاحقا وانما كونه تقرب الغنا من الاداء كما اذا صلى تقرب النجاسة
يجوز صلوته مع الكراهة قوله فيتعقبه الضمير المستتر وهو ضمير الفاعل راجع الى الغنا والبارز
الى الاداء اي يتعقب الغنا الاداء قوله وان تغني به انسانا احب الي اي قال محمد رح في الجامع الصغير
واغناؤك احدا بالاداء احب الي والمراد منه الاغناء عن السؤال بان اداء قوت يومه لا ان يجعله غنيا مالكا
للنصاب لانه مكروه لما مر في المسئلة المتقدمة وانما كان ذلك احب لان اداء الزكوة للاغناء عن السؤال الا ترى الى
قوله عم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم قال فخر الاسلام من الاداب ان يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا
ففرقها فقد قصر في امر الصدقة لان الجمع كان اولى من التفريق قوله قال ويكره نقل الزكوة من بلد
الى بلد وانما تفرق صدقة كل قوم فيهم الخ اي قال الامام القدوري رح ويكره نقل الزكوة الى بلد اخر وهذا
اذا لم ينقل الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل بلده اما اذا نقل اليهم جاز بلا كراهة اما الجواز في
الصورة الاولى فلان المصرف مطلق الفقراء واما الكراهة فلما روي في حديث معاذ رض عن النبي عم قال
يؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم ولان في النقل ترك رعاية حق الجوار واما عدم الكراهة فيما اذا نقل
الى قرابته لما فيه من اجر الصدقة واجر الصلة واما فيما اذا نقل الى قوم هم احوج من اهل بلده فلان
المقصود سد خلة الفقير فمن كان احوج كان اولى وقد صح عن معاذ بن جبل رض انه كان يقول باليمن ائتوني
بخميس او لبيس اخذه منكم في الصدقة فانه ايسر عليكم وانفع للمهاجرين بالمدينة ثم انه لا يخلو اما ان كان ينقله
في زمن رسول الله عم او في زمن ابي بكر رض فان كان في زمن النبي عم فاقراره عليه حجة وان كان في زمن ابي بكر فلاكر
احد يسكوتهم عنه قال ابو عبيد قال الاصمعي رح الخميس الثوب الذي طوله خمسة اذرع كانه يعني الصغير من الثياب
قوله الا ان ينقله الانسان الى قرابته استثناء من قوله ويكره نقل الزكوة

باب صدقة الفطر

اعلم ان صدقة الفطر لها مناسبة بالزكوة والصوم جميعا ولهذا اورد
القدوري رح هذا الباب بينهما اتباعا للشيخ ابي الحسن الكرخي رح اما وجه مناسبتها بالزكوة فلانها عبادة
مالية كالزكوة واما وجه مناسبتها بالصوم فلان شرطها الفطر والفطر بعد الصوم فينبغي ان يكون صدقة
الفطر بعده ايضا كما هو وضع المبسوط والاقتباس عندي ما وضعه الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في مختصره وقد
وضع هذا الباب قبل باب مصارف الصدقات لان وجود الصدقة مقدم على المصرف الا يرى ان صاحب
المال يخرج الصدقات اولا ثم يضعها في المصرف والصدقة هي العطية التي يراد بها المثوبة عند الله تعالى و
سميت بها لانها تظهر صدق الرجل قوله قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا
لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح
صدقة الفطر واجبة على الحر الموصوف بالصفة المذكورة والمراد من العبيد عبيد الخدمة لانهم مشغولون
بالحاجة الاصلية فاعتبروا كالعدم وليس كذلك عبيد التجارة فلم يشترط ملك النصاب فاضلا عنهم ومن عبيد
التجارة لا تجب صدقة الفطر عندنا بل تجب فيها الزكوة والاصل في وجوب صدقة الفطر ما روى صاحب السنن
باسناده الى ابن عباس رض قال فرض رسول الله عم زكوة الفطر طهرة للصيام من اللغو والرفث وطعمة

٤٢

للمساكين من أدّاها قبل الصلوة فهي زكوة مقبولة ومن أدّاها بعد الصلوة فهي صدقة من الصدقات ثم
نحتاج هنا الى معرفة اشياء الى معرفة من تجب عليه والى معرفة وقت الوجوب والى معرفة وقت الاداء والى
معرفة جنس الواجب والى معرفة مقدار الواجب والى معرفة مكان الاداء اما الاول فنقول ان
صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم المالك لمقدار النصاب من اي مال كان فاضلا عن حاجته
الاصلية وهي ما ذكرنا من الاشياء ولم يكن عليه دين وذكر في شرح الطحاوي عن العيون ان كان له
متاع بيت وهو عنه مستغن وقيمته مايتا درهم وجب عليه صدقة الفطر ولم تحل له الصدقة ولو
كانت له دور وحوانيت للغلة وهي لا تكفي عياله فهو من الفقراء على قول محمد رح وتحل له الصدقة
خلافا لابي يوسف رح وعلى هذا الكرم والارض اذا كانت غلتها لا تكفي واذا كانت له كتب العلم و
قيمتها تساوي مايتي درهم وهو يحتاج اليها في الحفظ والدراسة والتصحيح ذكر في خلاصة الفتاوى
انه لا يكون نصابا وحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او ادبا كثياب البذلة والمهنة والمصحف
على هذا وان كان زائدا على قدر الحاجة لا تحل له اخذ الصدقة وان كان له نسختان من كتاب النكاح
او الطلاق فان كان كلاهما من تصنيف مصنف واحد فاحدهما يكون نصابا هو المختار يعني به نصاب
حرمان الصدقة ووجوب الفطرة عندنا وعند الشافعي رح وقت ليلة الفطر حتى اذا اسلم بعد
الطلوع او ايسر او ولد له ولد بعده لا تجب الفطرة عندنا وعند الشافعي رح اذا وجد هذه الاشياء قبل
غروب الشمس من ليلة الفطر يجب الفطرة والا فلا واما الثالث فنقول ان وقت الاداء يوم الفطر من اوله الى اخره
فبعده يسقط الاداء ويجب القضاء عند بعض اصحابنا وعند بعضهم يجب وجوبا موسعا ولكن المستحب
ان تؤدى قبل الخروج الى المصلى واما الرابع فنقول ان الفطرة تجب من الحنطة والشعير والتمر والزبيب
وتجوز القيمة عندنا خلافا للشافعي رح واما الخامس فنقول ان الفطرة من هذه الاشياء صاع بالاتفاق
سوى الحنطة والزبيب اما الحنطة ففيها نصف صاع عندنا وعند الشافعي رح صاع واما الزبيب
ففيه نصف صاع عند ابي حنيفة رح على رواية ابي يوسف عنه وروى اسد بن عمرو والحسن بن زياد عن ابي
حنيفة رح ان الزبيب في ذلك كالشعير وهو قولهما واما السادس فقد روي عن محمد رح انه قال زكوة المال
حيث المال وصدقة الفطر عن نفسه وعن عبيده حيث هو وروي عن ابي يوسف رح انه يؤدي عن نفسه
حيث هو وعن عبيده حيث هم ثم ان صاحب الهداية رح لم يقيّد من تجب عليه بالعقل والبلوغ لانهما ليسا
بشرط للوجوب عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ولهذا تجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما نصاب وليس
لابيهما مال فادّى الاب او الوصي من مالهما عنهما لا ضمان عليهما وعند محمد وزفر رح لا تجب عليهما لان
فيها معنى العبادة والجواب انها وجبت على الصبي والمجنون باعتبار معنى المؤنة في الفطرة
وهما اهل للمؤنة قوله صغيرا وكبيرا هما صفتان للعبد لانه لا تجب عليه صدقة الفطر عن ولي الكبير
قوله رواه ثعلبة بن صعير العدوي ثم صعير العذري قال الامام حميد الدين الضرير العذري
اصح منسوب الى بني عذرة اسم قبيلة والعدوي منسوب الى عدي وهو حيّ فاما قوله
المذكور في كتب الحديث مثل السنن وشرح الاثار ثعلبة بن ابي صعير بالكنية وفي كتب الفقه لم يذكروا
صعيرا بالكنية كما في صحيح ابن شاهين وابن شاهين لم يثبته اصلا وانما قال ثعلبة بن صعير وقال ا

ابو علي الغساني الجياني في كتاب تقييد المهمل العذري بضم العين والذال المعجمة والراء هو عبد الله بن ثعلبة بن
صعير العذري اي من حليف بني زهرة رأى النبي عم وهو صغير والعدوي تصحيف احمد بن صالح
قوله وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع اي بمثل هذا الحديث وهو خبر الواحد يثبت الوجوب لا الفرض
لانه ليس بدليل قطعي قوله ويشترط الحرية ليتحقق التمليك اي شرط الامام القدوري رح الحرية في قوله
صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم ليتحقق التمليك لان العبد لا يملك المال فكيف يملّكه غيره وكذا شرط
الاسلام لان الصدقة قربة وفعل الكافر لا يقع قربة وشرط اليسار بقوله اذا كان مالكا لمقدار النصاب
لما روى البخاري في الصحيح باسناده الى ابي هريرة رض عن النبي عم قال خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدا
بمن تعول وروى صاحب السنن باسناده الى جابر بن عبد الله الانصاري رض قال كنا عند رسول الله عم اذ
جاءه رجل بمثل بيضة من ذهب فقال يا رسول الله اصبت هذه من معدن فخذها فهي صدقة ما املك غيرها
فاعرض عنه رسول الله عم ثم اتاه من قبل ركنه الايمن فقال مثل ذلك فاعرض عنه ثم اتاه من قبل ركنه الايسر
فاعرض عنه رسول الله عم ثم اتاه من خلفه فاخذها رسول الله عم فحذفه بها فلو اصابته لاوجعته او لعقرته
فقال رسول الله عم ياتي احدكم بما يملك فيقول هذه صدقة ثم يقعد يتكفف الناس خير الصدقة ما كان عن
ظهر غنى وروى ابو بكر الجصاص الرازي في شرح مختصر الطحاوي باسناده الى جابر رض عن النبي عم قال
انما الصدقة عن ظهر غنى فدل الحديث على انتفاء وجوب الصدقة على الفقير لانها ذكرت معرفة
باللام وهي مقتضية للجنس ولان النبي عم بيّن العلة في عدم قبوله وهي كون المتصدق بعد الصدقة محتاجا
الى الناس وهذا المعنى موجود في صدقة الفطر فانتفى وجوبها على الفقير وبهذا تبين ضعف قول الشافعي رح
في ايجابه على من ملك قوت يومه لنفسه وعياله وزيادة صاع والظهر في الحديث مقحم اي زائد لان المعنى
يستقيم بدونه وهو كالاسم في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما قوله ولا يشترط فيه النماء اي في
مقدار النصاب يعني لا يشترط ان يكون النصاب ناميا لوجوب صدقة الفطر لانها تجب بالقدرة الممكنة على الميسرة
الا يرى انها تجب على من ملك ثياب البذلة ما يساوي مايتي درهم فاضلا عن حاجته الاصلية ولا يتحقق
النماء بثياب البذلة ولهذا لا تسقط عنه الفطرة اذا هلك المال بعد الوجوب بخلاف الزكوة فان وجوبها
بالقدرة الميسرة فيشترط في النصاب النماء ليتحقق اليسر ولهذا اذا هلك المال بعد الوجوب يسقط
عنه الزكوة وقد مرّ بيانه في شرح الاصول قوله ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب
الاضحية والفطرة اي يتعلق بالنصاب الفاضل عن الحاجة الاصلية بدون شرط النماء في هذه الاشياء
الثلاثة يعني انها تثبت به ويتعلق به ايضا وجوب نفقة المحارم عليه قوله عن نفسه قال مخرج ذكر
عن نفسه لحديث ابن عمر رض قال فرض رسول الله عم زكاة الفطر على الذكر والانثى الحديث اي قال الشيخ
ابو الحسين القدوري رح وذكر الحديث في الصحيح البخاري عن نافع عن ابن عمر رض قال فرض النبي عم
صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر وصاعا من شعير فعدل الناس به نصف
صاع من بر ثم الاصل هنا ان كل من يستحق الولاية على غيره بنفسه يلزمه ان يؤدي عنه اذا لم يكن
للمولى عليه مال كالولد الصغير والعبد للخدمة ولهذا لا يلزم على الجد ان يؤدي عن ابن ابنه لانه
لا يستحق الولاية عليه بنفسه بل من جهة الابن فصار كالوصي وروى الحسن عن ابي حنيفة رح ان عليه ان يؤدي

عن ابنه ابنه اذا لم يكن للابن مال لانه كالاب وعند الشافعي رح لا يؤدي عن عبده الكافر لما روي في حديث
ابن عمر رض بقيد الاسلام **والجواب** عنه قلنا ورد حديث ابن عمر رض مطلقا عن قيد الاسلام كما روينا
ومقيدا كما رواه الشافعي رح فنعمل بهما جميعا لان المطلق يتناول المسلم والكافر والمقيد يثبت وجوب
الصدقة عن العبد المسلم ولا ينفي وجوبها عن الكافر ولانه انما طلب بالاداء لما كان المولى دون العبد
وجب اعتباره دون العبد كما في الزكوة حيث يؤدي عن عبيده المسلمين والكفار جميعا اذا كانوا للتجارة
قوله يمونه اي يقوته من مانه اذا قاته وعن ابي عبيدة منت الرجل امونه اي قمت بكفايته
واحتملت مؤنته اي ثقلته **قوله** لانها تضاف اليه اي لان الصدقة تضاف الى الراس بان يقال
زكوة الراس **قوله** وهي امارة السببية الامارة بفتح الهمزة العلامة قال الشاعر
اذا طلعت شمس النهار فانها امارة تسليمي عليك فسلمي اي الاضافة علامة السببية وهذا
لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اضافة المسبب الى السبب كقولك كسب فلان
وعمل فلان وقتل فلان العمد وذلك **قوله** والاضافة الى الفطر باعتبار انه وقته هذا جواب
سؤال مقدر بان يقال كيف قلتم ان الاضافة دليل السببية وقد يضاف الى الفطر ويقال صدقة الفطر
وهو ليس بسبب عندكم فقال الجواب ان الاضافة الى الفطر مجاز باعتبار انه وقت الوجوب ولهذا لا يتكرر
وجوب صدقة الفطر اذا تكرر الراس وان لم يتكرر الفطر كما في الاداء عن الاطفال لانهم لا صوم
عليهم فلا فطر فان **قلت** تكرر الوجوب في الراس الواحد في السنين لتكرر الفطر
وانه لم يوجد تكرر الراس فينبغي ان يكون الفطر هو السبب لا الراس **قلت** ذاك باعتبار معنى
وهو ان الراس انما جعل سببا بوصف المؤنة وتكرر المؤنة بمضي الزمان فصار الراس يتكرر وصفه
كالمتكرر بنفسه حكما وتحقيق ذلك مر في كتابنا الموسوم بالتبيين في شرح اصول الاخسيكثي **قوله**
ومماليكه بالجر عطفا على قوله عن اولاده الصغار **قوله** فان كان لهم مال يؤدي من مالهم عند
ابي حنيفة وابي يوسف رح اي فان كان للاولاد الصغار مال يؤدي الاب عنهم من مالهم عند ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد رح وقول زفر كقول محمد لمحمد رح ان الصدقة عبادة فلا تجب على الصغير
ولهما ان الشرع اجرى صدقة الفطر مجرى المؤنة بقوله ادوا عمن تمونون فيتحملها
الاب عن ابنه الصغير اذا كان فقيرا واذا كان غنيا يلزمه في ماله كالنفقة ولانها طهرة
تلزم الاب عنه اذا كان فقيرا فتجب في ماله اذا كان غنيا كنفقة الختان **قوله** قال ولا
يؤدي عن زوجته اي قال القدوري رح ولا يؤدي صدقة الفطر عن زوجته وقال الشافعي رح
تجب عليه فطرتها **لنا** ما روي في حديث ابن عمر رض فرض رسول الله عم صدقة الفطر على الذكر
والانثى وهذا الحديث يدل على وجوب صدقة الفطر عليها لا على زوجها ولان من تلزمه فطرة
مماليكه تلزمه فطرة نفسه كالتي لا زوج لها واذا ثبت الوجوب عليها لم يتحملها الزوج كزكوة
مالها ولان من يجب عليه فطرة غيره لم يجب فطرته على غيره كما في الرجل فان **قلت** روي ان النبي عم
ان النبي عم فرض صدقة الفطر في رمضان على الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى ممن
يمونون **قلت** معنى الخبر انه حث يمونون بالولاية بدليل ان الفطرة لا تلزمه عن اخيه وذوي

وذوي قرابته والاجانب اذا مانهم وكذا العبد والمكاتب يلزمهما نفقة بنيهما ولا يلزمهما الفطرة عنهن
وكذا الامام يجب عليه نفقة الفقير من بيت المال ولا يجب عنه الفطرة فعلم ان المعتبر هو الولاية والولاية
للمولى على الزوجة في غير حقوق النكاح والمؤنة ايضا في غير الرواتب من النفقة والكسوة والسكنى
الا يرى انه لا يلزمه مداواتها اذا مرضت والرواتب جمع راتبة اي ثابتة من رتب اذا ثبت **قوله**
ولا عن اولاده الكبار وان كانوا في عياله بان كانوا فقراء زمنى وهذا لانه لا يستحق عليهم ولاية فصاروا
كالاجانب وكذا لو كان الاب الفقير لا يجب فطرته على الابن اما الاب الفقير اذا كان مجنونا يجب على الابن فطرته
لوجود الولاية والمؤنة جميعا ولا تجب على الاب فطرة الجنين لعدم الولاية الكاملة ولانه لا يعرف حياته وقال
الشافعي رح في احد قوليه يلزمه فطرة ولده الكبير كذا قال في شرح الاقطع والصبيان جمع عيل كجيد وجياد
وعيال الرجل عياله اذا مانهم كذا في المجمل وقال في الفائق هو من عال يعول اذا احتاج **قوله**
ولو ادى عنهم او عن زوجته بغير امرهم اجزاهم استحسانا والضمير عنهم يرجع الى الاولاد الكبار ثم
الاستحسان اربعة انواع ما ثبت بالاثر كالسلم وبالاجماع كالاستصناع وبالضرورة كتطهير الحياض
والابار والاواني وبالقياس الخفي وهو كثير النظر في الفقه كما اذا اختلفا في الثمن قبل قبض المبيع لا يجب
اليمين على البائع قياسا لانه المدعي لا المنكر ويجب استحسانا لانه ينكر وجوب التسليم بما ادعاه المشتري
من الثمن وهنا المراد النوع الثاني لانه لا يجوز عندنا وعند الشافعي رح **قوله** ولا يخرج عن مكاتبه
لعدم الولاية قال صاحب التحفة المكاتب والمكاتبة والمستسعى لا يجب عليه صدقة فطرهم لانه لا يجب
عليه نفقتهم ولا يجب عليهم ايضا لانه لا ملك لهم والمدبر وام الولد يجب على المولى صدقة الفطر عنهم لوجود
المؤنة والولاية جميعا **قوله** ولا يخرج عن مماليكه للتجارة خلافا للشافعي رح **له** ان صدقة
الفطر والزكوة حقان لله تعالى فلا يجتمعان في مال واحد كزكوة السوم والتجارة ومعلوم انه لا يلزم الثني
في الصدقة وهو لا يجوز بالحديث فان **قلت** ان سببهما مختلف فلا منافاة في وجوبهما **قلت** لا
اختلاف السبب لان سبب الوجوب هو العبد في الزكوة والفطرة جميعا والاتفاق وجوب الفطرة على العبد
ثم يتحمل المولى ووجوب الزكوة على المولى الا انا نقول لا نم وجوبها على العبد لان فائدة الوجوب الاداء
والعبد لا يقدر على الاداء لعدم الملك فلا يجب عليه فلم يبق للتحمل معنى بعد ذلك والثني بكسر الثاء قبل
النون بمعنى التثنية وهو مقصور لا ممدود **قوله** والعبد بين شريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة وقال الشافعي رح على كل واحد منهما يجب بقدر نصيبه **لنا** ان الولاية لكل واحد منهما
واحد لا يلزم بعضها كالوصي فان **قلت** قوله عم ادوا عن كل حر وعبد عام يشتمل العبد
الخاص والمشترك جميعا **قلت** المأمور به في الحديث هو الاداء عن عبد كامل لا عن نصف عبد فاذا
وجب على الشريكين يؤدي كل واحد عن نصف عبد وهو خلاف الحديث فان **قيل** حق يلزم لاجل الملك
فلزم في الخاص والمشترك كالنفقة **قيل** النفقة اذا وجبت لاجل القرابة جاز ان تتبعض
كذلك اذا وجبت لاجل الملك والفطرة بخلافه **قوله** وكذا العبيد بين اثنين عند ابي حنيفة
اي لا فطرة في العبيد بين اثنين عند ابي حنيفة رح كما لا فطرة في العبد الواحد بينهما بالاتفاق ثم قول
ابي يوسف مثل قوله ومحمد رح في بعض كتب اصحابنا كمختصر الكافي والهداية والشامل والمنظومة والمختلف

وكذا المؤنة فلا يجب على واحد فاشبه المكاتب ولانه لما لم يلزم جميع الفطرة على كل واحد منهما ما ملكت

وشرح الطحاوي وفي بعضها مثل قول ابي حنيفة رح كمختصر الكرخي والاجناس وشرح ابي نصر والتحفة وهو الاصح
وعند محمد ان كان العبيد بحال لو اقتسموها اصاب كل واحد منهما عبد كامل يجب على كل واحد منهما فطرته
والا فلا ففي الثلاثة تجب لاجل العبدين وفي الخمسة تجب لاجل الاربعة وهذا معنى قوله على كل واحد ما يخصه
من الروس دون الاشقاص وهذا بناء على ان ابا حنيفة رح لا يرى قسمة الرقيق للتفاوت الفاحش فلا يجعل
لواحد من الشريكين ولاية كاملة في كل عبد تجب الفطرة وهما يريانها قياسا على الغنم والبقر والابل لكن فلا صح
ابا يوسف رح لم يوجب الفطرة لعدم الولاية الكاملة قبل القسمة وقال محمد رح كل واحد من الشريكين
يملك في المعنى عبدا تاما فتجب الفطرة قوله وقيل هو بالاجماع اي عدم وجوب الفطرة في العبيد
بين اثنين بالاجماع بين علمائنا الثلثة لانه لا يجتمع نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلا تتم الرقبة لكل واحد
منهما فلا تجب الفطرة بيانه ان العبدين اذا قسما واخذ كل واحد من الشريكين واحدا منهما يكون كل
واحد اخذا عبدا بحصته من العبد الماخوذ وبحصته من العبد الذي اخذه شريكه فيجتمع نصيبه في العبد الواحد
اما قبل القسمة فلا قال في شرح الطحاوي لو كانت جارية بينهما جاءت بولد فادعياه معا فيكون الولد
ولدهما والجارية ام ولد بينهما ولا يجب عليهما صدقة فطر الجارية ولكن يجب عليهما صدقة فطر الولد الا
ان في قول ابي يوسف رح على كل واحد منهما صدقة كاملة وقال محمد رح عليهما صدقة واحدة وعند في
الاجناس ان ابا يوسف رح من قبل انه ابن تام لكل واحد يجوز عتقه ونقل صاحب الاجناس قول
ابي يوسف رح عن كتاب الكفارات املاء رواية بشر بن الوليد ونقل فيه قول محمد رح في نوادر هشام
ونوادر ابن سماعة وقال على كل واحد صاع من حنطة وان مات احدهما فعلى الاخر كله وقول ابي
حنيفة رح مثل قول ابي يوسف قوله ويؤدي الفطرة عن عبده الكافر لاطلاق ما روينا اراد به ما
روي من حديث ثعلبة في اول الباب وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث والفطرة صدقة
الفطر كذا عن صاحب المغرب وهذه المسألة مشروحة قبل هذا في شرح قوله يخرج ذلك عن نفسه
قوله ولان السبب قد تحقق وهو راس يمونه ويلي عليه وهو من اهله اي من اهل الوجوب
لا يقال الاضمار قبل الذكر لا يجوز لان الشهرة قائمة مقام الذكر قوله ولو كان على
العكس فلا وجوب بالاتفاق اي لو كان المولى كافرا والعبد مسلما فلا تجب الفطرة بالاتفاق بيننا
وبين الشافعي رح اما عندنا فلان الصدقة عبادة والكافر ليس من اهلها فلا تجب عليه واما عند
الشافعي رح فلان المخاطب بالاداء هو المولى وان كان الوجوب على العبد عنده والكافر ليس
بمخاطب باداء العبادة قوله قال ومن باع عبدا واحدهما بالخيار ففطرته على من يصير
له اي قال محمد رح في الجامع الصغير وقد ذكر محمد رح هذه المسألة في بيوع الجامع الصغير قال
فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير معنى قوله يصير له اي يبقى له لان الخيار اذا كان للبائع فانتقض
البيع لا يصير له بل يبقى له قال صاحب الهداية معناه اذا مر يوم الفطر في مدة الخيار قال الامام
حميد الدين الضريري في شرحه هذا من قبيل اطلاق اسم الكل وارادة البعض اذ مضي كل يوم الفطر
ليس بشرط قوله معنى قوله على من يصير له ان صدقة الفطر موقوفة فان تم البيع فعلى
المشتري وان فسخ فعلى البائع وعند زفر رح الفطرة على من له الخيار ان كان للبائع فعلى البائع وان

وان كان للمشتري فعلى المشتري وان كان الخيار لهما جميعا او شرط البائع لغيره فعلى البائع ايضا سواء تم البيع
او انفسخ وعند الثلثة فهي على من له الملك وذكروا في شرح الجامع الصغير قول زفر رح كما ذكر صاحب
الهداية قول الشافعي رح وقالوا والقياس ان تكون الفطرة على من كان له الملك يومئذ ثم قالوا وهو قول زفر رح
وجه قول الشافعي رح ان الفطرة من وظائف الملك كالنفقة وهي في مدة الخيار على من له الملك يومئذ فكذا
الفطرة ووجه قول زفر رح ان الولاية لمن له الخيار ولهذا اذا جاز البيع تم وان فسخ انفسخ والفطرة
تجب بالولاية والمؤنة فوجبت الفطرة على من له الخيار ولنا ان الخيار لا يخلو من احد الامرين اما ان كان
للبائع او للمشتري او لهما فان كان للبائع فالملك له وكذا ان كان لهما وان كان للمشتري فكذلك عندهما
لان الملك للمشتري وعند ابي حنيفة رح ان لم يكن الملك للمشتري فهو كالمالك حتى يستحق الشفعة في
الدار المشتراة بجنب هذه الدار ومن هو المالك او كالمالك تجب عليه الفطرة ولنا ان الفطرة مبنية
على الملك وهو موقوف ان اجيز يثبت للمشتري والا فللبائع فيتوقف ما يبتنى على الملك ايضا بخلاف
الشفعة فان الخيار ينظر بها فيملكه لا انه كالمالك فيكمل الشفعة وبخلاف النفقة فانها لا تقبل
التوقف لثبوت الحاجة الناجزة فنظرنا لها بما يقبل التوقف على ما لا يقبل التوقف والمراد من
الحاجة الناجزة الحاجة الواقعة في الحال من نجز الشيء بالكسر اي تم وانقضى قوله
وزكاة التجارة على هذا الخلاف فصورته ما نقل شيخنا برهان الدين الخبازي يعني البخاري عن شيخه حميد الدين الضرير رح
رجل له عبد للتجارة فباعه بعروض التجارة بشرط الخيار ثم تم الحول في مدة الخيار فزكوته على الاختلاف
المذكور اي على من يصير له الملك او على من له الخيار او على من له الملك يومئذ لان العروض بدل العبد و
حولان الحول على البدل كالاصل لانه في المدار قال في شرح الطحاوي وان اشتراه بعقد بات فمر يوم
الفطر قبل القبض فعلى المشتري الفطرة ان قبض وان مات قبل القبض لم تجب على واحد منهما اما البائع
فقد خرج عن ملكه بالبيع ولا تجب على المشتري ايضا لان البيع انفسخ قبل تمامه ولو رده المشتري بخيار
رؤية او عيب ان رده قبل القبض تجب على البائع وان رده بعد القبض فعلى المشتري وان اشتراه
شراء فاسدا فان كان عند البائع وقت طلوع الفجر فالفطرة على البائع لانه لا يوجب الملك للمشتري قبل
القبض وان كان عند المشتري فان رده على البائع فعلى البائع وان تصرف فيه باعتاق او بيع فعلى المشتري

فصل في مقدار الواجب ووقته لما ذكر وجوب الفطرة وشرطها وسببها شرع في بيان ما يؤدي
به الواجب وفي بيان وقته قوله الفطرة نصف صاع من بر او دقيق او سويق او زبيب او صاع من
تمر او شعير وقال ابو يوسف ومحمد رح الزبيب بمنزلة الشعير وهو رواية عن ابي حنيفة رح قال في شرح الطحاوي
دقيق الحنطة وسويقها سواء اي بالحنطة وكذا دقيق الشعير وسويقه سواء بالشعير وقال الشافعي رح من كل
نوع صاع قوله ما روى البخاري رح في الصحيح مسندا الى ابي سعيد الخدري رض قال كنا نخرج زكاة الفطر
صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا من زبيب قوله ولنا ما روى
صاحب السنن باسناده الى عبد الله بن ثعلبة بن ابي صعير عن ابيه قال قام رسول الله عم خطيبا فامر بصدقة الفطر
صاع تمر او صاع شعير عن كل راس او صاع بر او قمح بين اثنين عن الصغير والكبير والحر والعبد وفي السنن
ايضا باسناده الى الحسن قال خطب ابن عباس في اخر رمضان على منبر البصرة فقال اخرجوا صدقة صومكم

رواها اسد بن عمرو والحسن ابن زياد رح وفي رواية الجامع الصغير الزبيب مثل البر عند ابي حنيفة رح صح

فكان الناس لم يعلموا فقال من ههنا من اهل المدينة قوموا الى اخوانكم فعلموهم فانهم لا يعلمون فرض رسول الله عم
هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح على كل حر او مملوك ذكر او انثى صغيرا او كبيرا واخبر
محمد بن الحسن في الاصل عن ابي يوسف عن الحسن بن عمارة عن الزهري عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري
قال خطب رسول الله عم وقال ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او
صاعا من شعير الى هنا لفظ الاصل وروى ثعلبة بن ابي صعير بالكنية وثعلبة بن صعير بلا كنية ايضا وروى
الشيخ ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار باسناده الى الزهري عن ثعلبة بن ابي صعير عن ابيه قال قال رسول
الله عم صاع من بر او قمح من كل اثنين حر او عبد ذكر او انثى اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيرد
عليه اكثر مما اعطى وفي شرح الاثار ايضا باسناده الى اسماء بنت ابي بكر رض قالت كنا نؤدي زكوة
الفطر على عهد رسول الله عم مدين من قمح وروى البخاري في الصحيح باسناده الى نافع عن ابن عمر قال فرض
النبي عم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير فعدل الناس به نصف
صاع من بر وروى الطحاوي باسناده الى ابن عمر رض قال امر النبي عم بصدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر وعبد
صاعا من شعير او صاعا من تمر فعدله الناس بمدين من حنطة قال الطحاوي انما يريد ابن عمر بالناس
اصحاب رسول الله عم الذين يجوز تعديلهم ويجب الوقوف عند قولهم وفي شرح الاثار ايضا باسناده الى ابن شهاب
عن سعيد بن المسيب وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة والقسم وسالم قالوا امر رسول الله عم في صدقة الفطر
بصاع من شعير او مدين من قمح وفي شرح الاثار ايضا باسناده الى ابي قلابة قال اخبرني من رفع الى
ابي بكر رض صاع بر بين اثنين وفيه ايضا مسندا الى عبد الله بن نافع ان اباه سال عمر بن الخطاب رض
فقال اني رجل مملوك فهل في مالي زكوة فقال عمر انما زكوتك على سيدك ان يؤدي عنك عند كل فطر صاع
شعير او تمر او نصف صاع بر وفيه ايضا مسندا الى ابي قلابة عن ابي الاشعث قال خطبنا عثمان
بن عفان رض فقال في خطبته ادوا زكوة الفطر مدين من حنطة وفيه ايضا باسناده الى عطاء
عن ابن عباس رض قال امرت اهل البصرة اذ كنت فيهم ان يعطوا عن الصغير والكبير والحر والمملوك مدين
من حنطة وروى الطحاوي عن عمر بن عبد العزيز وابرهيم ومجاهد مثله مسندا اليهم وقال كل ما روينا
في هذا الباب عن رسول الله عم وعن اصحابه من بعده وتابعين بعدهم ان صدقة الفطر من الحنطة نصف
صاع ولا نعلم روي عن احد منهم خلاف هذا ولا ينبغي لاحد ان يخالفه اذ صار اجماعا في زمن ابي بكر وعمر
وعثمان وعلي رضه الى زمن من ذكرنا من التابعين والجواب عما تمسك به الشافعي رح فنقول لانه
ان خبر ابي سعيد رض حجة علينا لانه اخبر بفعل نفسه حيث قال كنا نخرج وفعل النبي عم ليس بموجب على
ما عرف في الاصول ففعل الصحابي اولى واحرى بان لا يكون موجبا او نقول ان خبره متعارض
في نفسه لانه روى البخاري في الصحيح ايضا باسناده الى ابي سعيد قال كنا نخرج في عهد النبي عم يوم الفطر
صاعا من طعام وكان طعامنا الشعير والزبيب والاقط والتمر ولم يذكر فيه الحنطة والعجب
من الشافعي رح انه لا يرى تقليد الصحابي واجبا فكيف قلد ابا سعيد في هذه المسئلة ولم يرو عن رسول الله عم
قولا ولئن صح خبر ابي سعيد في صاع من حنطة فنحمل نصفه على الوجوب ونصفه على التطوع بدليل
ما روينا عن خبر ابن ثعلبة وغيرها توفيقا بين الاخبار بقدر الامكان ثم عند اصحابنا يجوز دفع دقيق

ودقيق الحنطة وسويقها وكذلك دقيق الشعير وسويقه وقال الشافعي لا يجوز لنا ما روى سفيان باسناده الى ابي سعيد قال كنا
نخرج على عهد رسول الله عم صاعا من تمر او شعير او اقط او زبيب او صاعا من دقيق ذكره في السنن وذكر الشيخ ابو نصر
حديث ابي هريرة رض ان النبي عم قال ادوا قبل الخروج زكوة الفطر فان على كل مسلم مدين من قمح او دقيق ولانه
اذا اخرج الدقيق فقد عجل منفعة الفقير واسقط عنه المؤنة واما الزبيب فانما وجب نصف صاع منه في
الرواية المشهورة عن ابي حنيفة رح لان نصف صاع لما وجب من البر ففي الزبيب اولى لانه اغلى قيمة
منه وفي الرواية الاخرى عنه وجب صاع منه كما هو قولهما لما روي في حديث ابي سعيد الخدري رض كما ذكرنا وقد
قال اصحابنا لا يجوز الاقط في الفطرة الا على وجه القيمة وقال مالك يجوز لاهل البادية وهو احد قولي الشافعي
وان ادى من غير جنس المنصوص عليه يؤدي على اعتبار القيمة عندنا لنا ان الاقط متولد من الحيوان
فلم يجز الا على وجه القيمة كاللحم او يتخذ من اللبن فاشبه الجبن فاما ما احتج به اصحابنا وذكره من صاع من اقط
في حديث ابي سعيد رض فيقول لهم يحتمل ان يكون ذكره اصلا ويحتمل ان يكون قيمة والمحتمل لا يكون حجة فاقول
هذا الجواب ليس بشاف لان مجرد الاحتمال لا اعتبار له والجواب عندي ان تقليد الصحابي لا يجوز فيما يدرك
بالقياس وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي رح وهذا الحكم مما يدرك بالقياس لان قياس الاقط على الجبن واللبن
لا يجوز اداء عينه قوله ولنا ما روينا اراد به حديث ثعلبة الذي رواه في اول الباب وما رواه
اي الشافعي رح وبهذا ظهر التفاوت بين التمر والبر اي يكون البر ماكولا كله ويكون التمر ملقى منه نواه
ظهر التفاوت بينهما فوجبت الفطرة من التمر صاعا ومن البر نصف صاع والاولى ان يراعى فيهما القدر
والقيمة احتياطا اي في الدقيق والسويق قوله والخبز يعتبر فيه القيمة هو الصحيح يعني اذا ادى منوين
من خبز الحنطة بلا اعتبار القيمة لا يجوز على قول بعض المشايخ وعلى قول بعضهم يجوز قوله ثم يعتبر نصف
صاع من بر وزنا فيما يروى عن ابي حنيفة رح وهذا لان المعتبر هو الوزن ولهذا اختلفوا في الصاع
بالوزن وعن محمد انه يعتبر كيلا لان الشرع ورد بالصاع وهو مكيل فكان المعتبر الكيل وقال الطحاوي تمام الصاع
ثمانية ارطال مما يستوي كيله ووزنه كالعدس والماش والزبيب فاذا كان بهذه الصفة فهو الصاع الذي
يكال به الحنطة والشعير والتمر قوله وهو اختيار الفقيه ابي جعفر اي كون الدقيق اولى من البر
وكون الدراهم اولى من الدقيق كما روي عن ابي يوسف رح هو اختيار الفقيه ابي جعفر وهذا الذي ذكره في
الهداية خلاف ما ذكره الفقيه ابو الليث في نوازله حيث قال كان الفقيه ابو جعفر يقول دفع الحنطة
افضل في الاحوال كلها لان فيه موافقة السنة واظهار الشريعة وقال ايضا في النوازل عن محمد بن سلمة
انه كان يقول في ايام السعة دفع القيمة احب الي وفي ايام الشدة دفع الحنطة احب الي قوله
وعن ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة لانه ابعد من الخلاف اي روي عنه تفضيل الحنطة على قيمتها من الدراهم
وعلى الدقيق لان الحنطة يجوز بالاتفاق ولا يجوز الدقيق والقيمة عند الشافعي رح وقد بيناه على وجه يغني
لاولي الالباب في فصل الخلاف والفصلان عند قوله ويجوز دفع القيم في الزكوة عندنا قوله
قالوا والصاع عند ابي حنيفة ومحمد رح ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف رح خمسة ارطال وثلث رطل وقول
زفر رح مثل قولهما كذا قال ابو بكر الجصاص الرازي وقول زفر فيه مثل قول ابي يوسف قال ابو بكر الرازي كان
ابو يوسف يقول مثل قولهما ثم رجع وقال هو خمسة ارطال وثلث رطل وجه قول الجماعة قوله عم صاعا منا

اصغر الصيعان ولا شك ان القفيز الذي هو خمسة ارطال وثلث رطل اصغر من الصاع الذي هو ثمانية ارطال
وقد روى الطحاوي ويحيى ابن ابي عمران قال حدثنا علي بن صالح وبشر بن الوليد جميعا عن ابي يوسف رح قال قدمت
المدينة فاخرج الي من اثق به صاعا فقال هذا صاع النبي عم فقدرته فوجدته خمسة ارطال وثلث رطل
ووجه قولهما ما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح عن ابي عمران باسناده الى مجاهد قال دخلنا على عائشة رض
فاستسقى بعضنا فاتي بعس فقالت عائشة رض كان النبي عم يغتسل بمثل هذا قال مجاهد فحزرته ثمانية ارطال
تسعة ارطال عشرة ارطال فلم يشك في هذه الثمانية وانما شك فيما فوقها وروى الطحاوي ايضا باسناده الى ابرهيم
عن علقمة عن عائشة رض قالت كان رسول الله عم يغتسل بالصاع وروى ايضا عن ربيع المؤذن باسناده الى جابر بن عبد
الله قال كان رسول الله عم يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع وروى ابو داود في السنن عن احمد بن محمد بن حنبل باسناده
الى جابر رض قال كان رسول الله عم يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد وفي السنن ايضا باسناده الى انس قال كان النبي عم
يتوضأ باناء يسع رطلين ويغتسل بالصاع ثم وجه الاستدلال بهذه الاثار على ان الصاع ثمانية ارطال انه قد
ثبت ان النبي عم كان يغتسل بالصاع ولكن كان مقداره ليس بمعلوم فعلم ذلك من حديث مجاهد عن عائشة رض
حيث قدره ثمانية ارطال ولان رسول الله عم كان يتوضأ بالمد فعلم من حديث انس رض ان مقدار المد رطلان
فاذا ثبت ان المد رطلان يلزم ان يكون صاع رسول الله عم اربعة امداد وهي ثمانية ارطال لان المد ربع الصاع
بالاتفاق وقال ابو بكر الرازي قال ابن عمر رض كنا نخرج صدقة الفطر بالصاع الاول وقال الحاكم الشهيد الصاع
الاول ثمانية ارطال وهو مختوم الحجاجي وهو ربع الهاشمي وهو صاع عمر رض وقال محمد ابن سلام صاع العراق
صاع عمر كان فقد وطلبه الحجاج حتى وجد وكان يمن به على اهل العراق فيقول في خطبته يا اهل العراق
يا اهل النفاق والشقاق ومساوي الاخلاق الم اخرج لكم صاع عمر وصاع عمر صاع رسول الله عم لانه كان يقدر
به الكفارات بحضرة الصحابة من غير نكير من احد منهم فصح انه كان صاع رسول الله عم لان في الزيادة والنقصان
ابطال تقدير النبي عم فلا يجوز فان قلت [illegible] احضر مالك بن انس الى ابي يوسف اولاد المهاجرين
والانصار مع كل واحد منهم صاع يقول اخبرني ابي عن ابيه انه كان يؤدي الى رسول الله عم صدقة الفطر بهذا
فقدره ابو يوسف فوجده خمسة ارطال وثلث رطل قلت قال الطحاوي سمعت ابا حازم يذكر ان
مالكا سئل عن ذلك فقال هو تحري عبد الملك لصاع عمر بن الخطاب رض فلو كان عند اهل المدينة صاع رسول
الله عم بالنقل المستفيض لما احتاج عبد الملك الى التحري على ان نقول العيار اولى من التحري لان التحري ربما
يقع في خطأ بخلاف العيار وقد ذكر الطحاوي باسناده الى موسى بن طلحة وابرهيم قالا عيرنا الصاع
فوجدناه حجاجيا والحجاجي ثمانية ارطال بالبغدادي والجواب عما رواه ابو يوسف رح فنقول ان صح ذلك
فنحن نقول بموجبه لان الحجاجي اصغر من الهاشمي لان الحجاجي ثمانية ارطال وذلك اثنان وثلثون
رطلا وقالوا كل رطل عشرون استارا ثم التقدير بالارطال دون الامناء لعزة الطعام عنده قال
ابو حنيفة وزنه مائة درهم وثمانية وعشرون درهما ووزن سبعة كذا في المغرب قوله قال ووجوب
الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح ووجوب الفطرة يتعلق
بطلوع الفجر من يوم الفطر يعني ان وقت الوجوب يثبت بطلوع الفجر الثاني من يوم الفطر وبه اخذ
ان الحنفي في القديم وقال في الجديد وقته غروب الشمس في اخر يوم من رمضان قوله لان هذه صدقة

الاستار ستة دراهم او اربعة مثاقيل

صدقة الفطر فكان يدخل الليل من شوال لحصل وقت الفطر لانتهاء وجوب الصوم ح ولنا ما روى عن ابن
عمر رض في السنن قال فرض رسول الله عم زكوة الفطر من رمضان صاعا من تمر او صاعا من شعير والفطر من
رمضان بطلوع الفجر الثاني من يوم الفطر لان الصوم والفطر متضادان فمحل الصوم اليوم فيلزم
ان يكون محل الفطر اليوم ايضا لان شرط التضاد اتحاد المحل ولانه يوم يضاف الى الفطر بالشرع فقال
يوم الفطر كما يضاف الى الجمعة والاضحى فيقال يوم الجمعة ويوم الاضحى ثم الجمعة والاضحى في اليوم فينبغي
ان يكون الفطر في اليوم ايضا ويدل عليه قوله عم فطركم يوم تفطرون اي وقت فطركم يوم تفطرون
وهذا لانه عم اضاف اليوم الى الفطر فعلم بهذا ان الفطر المعتبر في اليوم لا في الليل الا يرى انه كان
يوجد الفطر في كل ليلة من رمضان ثم لا يتعلق الوجوب به واذا ثبت ان وقت الوجوب يدخل
بطلوع الفجر فمن مات قبل ذلك سقطت فطرته لانه لم يدرك وقت الوجوب ومن اسلم او ولد له بعد طلوع الفجر
الفجر لم يجب فطرته لانه لم يكن وقت الوجوب من اهل الفطرة قوله وعلى عكسه اي على عكس الحكم
المذكور يعني لا يجب عندنا خلافا للشافعي رح فيهما اي في ليلة الفطر قوله والمستحب ان يخرج الناس
الفطرة قبل الخروج الى المصلى وهذا لما روي في السنن عن نافع عن ابن عمر رض قال امرنا رسول الله عم
بزكوة الفطر ان تؤدى قبل خروج الناس الى الصلوة وكان ابن عمر رض يؤديها قبل ذلك باليوم واليومين
وقد روي ان النبي عم كان يخرج الفطرة قبل الخروج الى المصلى وحدث محمد بن الحسن في الاصل عن
ابي معشر عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله عم انه كان يأمرهم ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا
الى المصلى وقال اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم الى هنا لفظ الاصل وانما امر بالاغناء كيلا تشتغل
الفقير بالسؤال عن الصلوة وانما يحصل الاغناء بتقديم الفطرة فيستحب التقديم قوله
وذلك بالتقديم اي الاغناء عن السؤال او عدم التشاغل عن الصلوة بتقديم الفطرة قوله ولا
تفصيل بين مدة ومدة هو الصحيح اي لا تفصيل في جواز تقديم الفطرة بين مدة ومدة بل يجوز التقديم
مطلقا هو الصحيح وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي رح ان عجل قبل يوم العيد بيوم او يومين يجوز
وروى ابرهيم بن رستم في النوادر عن محمد رح قال لو اعطى صدقة الفطر قبل الوقت لسنتين
جاز وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح قال في الخلاصة وذكر السنة والسنتين وقع اتفاقا
بل يجوز مطلقا النوادر يعني عشر سنين او اكثر قال في النوادر وقال الحسن بن زياد لو قدم صدقة الفطر
على يوم الفطر او اخرها عنه لا يجوز فانه حق متعلق بيوم العيد كالاضحية وقال في النوادر الصا
قال خلف بن ايوب ان اعطى في شهر رمضان ارجو ان يجوز وبه قال ابو القاسم الصفار وسعيد بن
خلف قال في الخلاصة وهكذا ذكر الامام محمد بن الفضل وقال بعضهم لا يجوز التعجيل الا في العشر
الاخير من رمضان والصحيح رواية الحسن عن ابي حنيفة رح لان السبب راس يمونه ويلي عليه بنفسه
فجاز التعجيل مطلقا لوجود اداء المسبب بعد وجود السبب كالتعجيل في الزكوة قوله وان اخروها
عن يوم الفطر لم تسقط وقال الحسن بن زياد تسقط قياسا على الاضحية ولنا ان وجه القربة
في الفطرة معقول المعنى ولا تسقط بفوات وقتها فيقضيها بعد وقتها لقدرته على مثلها من
عنده قربة لان الصدقة عبارة عما يدفع الى الفقير تقربا الى الله وهو قادر على ذلك في جميع

للاوقات بخلاف الاضحية اذا فاتت عن وقتها حيث تسقط لان الشئ اذا فات عن وقته والامتثال من عند
المكلف يسقط كشرف الوقت وزمان الجهاد دون الاضحية كذلك لانها تحصل باراقة الدم بالجنس والتقرب
بالدم الجنس ليس بمعقول المعنى فيسقط بعد فوات وقتها لعدم القدرة لانها لم تشرع قربة في ساير
الايام فلما لم تشرع قربة في ساير الايام ثبت العجز عن الاتيان بمثلها فسقطت والله اعلم هذا اخر كتاب الزكوة

كتاب الصوم

اعلم ان القياس ان يكون وضع كتاب
الصوم قبل كتاب الزكوة كما فعل محمد في الجامع الكبير لان الصوم عبادة بدنية كالصلوة بخلاف الزكوة
لانها عبادة مالية الا ان الزكوة لما كانت تالية الصلوة كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
قدمها على الصوم ثم ذكر الصوم قبل الحج لان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والصوم عبادة بدنية
لا تعلق لها بالمال اصلا والمفرد قبل المركب فهذا ما يهتدى من الوجه في مناسبة الوضع ثم اعلم ان الصوم
في اللغة هو الامساك قال الله تعالى اني نذرت للرحمن صوما اي صمتا كذا قال القتبي وفي اصطلاح الشرع
عبارة عن امساك مخصوص في وقت مخصوص من شخص مخصوص بنية ونعني بالامساك المخصوص الامساك
عن الاكل والشرب والجماع ونعني بالوقت المخصوص النهار وهو من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس
ونعني بالشخص المخصوص اهل الطاهر عن الحيض والنفاس ثم الاصل في وجوب الصوم الكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما السنة فما روى البخاري
في الصحيح باسناده الى ابن عمر رض قال قال رسول الله عم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة والحج وصوم رمضان واما الاجماع فقد اجمع المسلمون منذ عصر النبي عم
الى يومنا هذا على ذلك وذكر في الكافي للحاكم الشهيد عن محمد بن الحسن عن طلحة بن عمرو عن مجاهد انه كان يكره ٤
ان يقول جاء رمضان وذهب رمضان وقال لا ادري لعل رمضان اسم من اسماء الله فاقول ما قاله
مجاهد فهو ضعيف لان البخاري روى في الصحيح مسندا الى ابي هريرة رض ان رسول الله عم قال اذا جاء رمضان
فتحت ابواب الجنة وفي الصحيح ايضا مسندا الى ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم اذا دخل رمضان فتحت
ابواب السماء وغلقت ابواب جهنم وسلسلت الشياطين وفي الصحيح ايضا مسندا الى ابي هريرة رض عن
النبي عم قال من قام ليلة القدر ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه ومن صام رمضان ايمانا
واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه ولان رمضان لا يخلو اما ان كان اسما خاصا للشهر او مشتركا يجوز
اطلاقه على الشهر وعلى الله فان كان الاول فلا تشكيك في جواز قولهم جاء رمضان وذهب رمضان
وان كان الثاني فكذلك لان المشترك لا عموم له في موضع الاثبات وقد اريد به الشهر في قولهم جاء رمضان
ولا يراد غيره نفيا للعموم وهذا كالحليم والحميد يجوز اطلاقهما على المخلوق وان كان يجوز اطلاقهما
على الله تعالى ثم لصوم رمضان سبب وشرط وركن وحكم اما السبب فالشهر بدليل الاضافة بانه يقال
صوم رمضان وكذا تكرر الصوم بتكرر الشهر يدل على السببية الا ان الليل خرج عن ان يكون
محلا للصوم بقوله تعالى فالان باشروهن الاية فبقي كل يوم سببا لصومه واما الشرط فانواع شرط
نفس الوجوب وهو الاسلام والبلوغ ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للاداء ولهذا اذا جن في بعض الشهر
ثم افاق يلزمه القضاء خلافا للشافعي رح بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضاء للحرج وشرط

وجوب الاداء وهو الصحة والاقامة وشرط صحة الاداء وهو النهار والنية والطهارة عن الحيض
والنفاس والطهارة عنهما ليست شرط للوجوب ولهذا يجب على الحايض والنفساء القضاء ولكن لا يصح اداؤها
واما الركن فهو الامساك عن المفطرات الثلث اعني الاكل والشرب والجماع واما الحكم فهو سقوط الواجب
عن الذمة قوله قال الصوم ضربان واجب ونفل الخ قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح
واراد بالواجب الفرض لان الصوم في رمضان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه والواجب هو الذي
ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد لكن اراد به الفرض مجازا قوله فالواجب ضربان منه ما يتعلق
بزمان بعينه كصوم رمضان والنذر المعين والضمير في منه راجع الى الواجب والنذر المعين مثل ان
ينذر يوما بعينه بان قال لله علي ان اصوم غدا او قال لله علي ان اصوم يوم الخميس هذا او علي ان
اصوم هذا اليوم او هذا الشهر قوله فيجوز صومه بنية من الليل اي يجوز صوم الواجب المتعلق
بزمان بعينه من الليل اعلم ان الصوم يحتاج الى النية ولا يصح بدونها وقال زفر رح لا حاجة اليها اذا كان
صحيحا مقيما قال القدوري رح في كتاب التقريب قال ابو الحسن الكرخي رح من حكى هذا فقد غلط انما قال زفر
يجوز بنية واحدة وجه ما روي عن زفر ان النية لتمييز العبادة عن العادة فلا حاجة الى التمييز لان يوم رمضان
متعين للصوم فيحصل بمجرد الامساك ولنا قوله عم الاعمال بالنيات ولانه فرض مقصود بعينه فصار
النية من شرطه كالصلوة والزكوة والحج بخلاف الوضوء والغسل حيث لا تشترط لهما النية لانهما ليسا بفرضين
مقصودين ثم اعلم ان النية يحتاج اليها لصوم كل يوم وقال مالك رح يصح بنية واحدة في اول ليلة من الشهر
دون ساير الايام لان صوم رمضان عبادة واحدة يكفيها نية واحدة كالصلوة ولنا ان صوم
كل يوم مقصود بنفسه الا يرى ان الفساد في صوم يوم لا يؤثر في صوم يوم اخر فاحتيج الى النية في صوم
كل يوم وقياسه على الصلوة ضعيف لان الصلوة لا يتخللها شيء ينافيها فكانت النية الواحدة كافية
بخلاف الصوم فان ايام رمضان يتخللها الليالي وهي ليست بمحل للصوم فاذا تم صوم يوم بمجي الليل
احتيج الى النية في صوم يوم اخر حتى يصير شارعا فيه كصوم الطهارة ثم اعلم ان صوم رمضان وصوم
النذر المعين يصح بنية قبل الزوال وقال الشافعي رح لا يصح الا بنية من الليل ولنا ما روى محمد رح
في كتاب الاستحسان ان اعرابيا شهد بهلال رمضان بعد الصبح فقبل رسول الله عم شهادته وامر
الناس بالصوم وروي ان النبي عم جوز صوم عاشوراء بنية من النهار وذلك كان فرضا يومئذ
متعلقا بوقت بعينه ثم لما جاز صوم عاشوراء بنية من النهار جاز صوم رمضان قياسا عليه لانه
كان يتحقق المعنى كصوم رمضان ولان النية لما جازت في الليل وهو ليس بوقت للصوم فلان يجوز في النهار
وهو وقت الصوم اولى واحرى كالنفل بخلاف ما يثبت في الذمة كقضاء رمضان لان ذكر اليوم لا
يتعين للقضاء الا بتقديم النية لكون النفل مشروعا فيه فان قلت قال عم من لم يبيت الصيام
قبل الفجر فلا صيام له فهذا يدل على اشتراط النية من الليل قلت هذا الحديث في سنده اضطراب
لا يصح به الاحتجاج فقد طعن فيه ابو جعفر الطحاوي وقال لان راوي الحديث هو الزهري والمعتبرون من
اصحابه مالك ومعمر وابن عيينة قد رووا عنه هذا الحديث واوقفوه على حفصة رض ولم يرفعوه الى النبي عم
ولئن صح فنقول انه عام خص منه البعض وهو النفل فيخص المتنازع بما ذكرنا او نقول ان المراد منه

نفي الفضيلة والكمال كقوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لا صيام تام كامل بدليل ان صوم النفل يجوز
بنية من النهار بالاجماع وان كان يشمله عموم النفي فعلم ان المراد منه ليس نفي ذات الصوم وهو الجواب عن قوله
عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وقالوا معناه لا صيام لمن لم ينو ان صيامه من الليل بل نوى ان
صيامه من وقت وجود النية في النهار فافهم قوله وبهذا يكفر جاحده الضمير يكون صوم رمضان
فريضة وهو بضم الياء وسكون الكاف يعني يحكم بكفر جاحده قال صاحب ديوان الادب يقال لا تكفروا اهل
قبلتكم اي لا تدعوهم كفارا قوله وسببه الشهر اراد بالاول صوم رمضان قوله وكل يوم سبب
وجوب صومه بهذا الوجه قال مذهب القاضي ابي زيد الدبوسي وفخر الاسلام البزدوي وقال شمس
الائمة السرخسي هذا غلط عندي بل هو السببية لوجوب الليالي والايام سواء فان الشهر اسم لجزء
من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهذه
الفضيلة ثابتة لليالي والايام جميعا والرواية محفوظة في انه متى كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم
جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم تتقرر السببية في حقه
بما شهد من الشهر حال الافاقة لم يلزمه القضاء والحق عندي ما قال القاضي ابو زيد لان الله تعالى
لما اباح الجماع والاكل والشرب في ليالي رمضان بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر خرجت الليالي من محل
الصوم فلا ان تكون سببا لوجوب ما ليس بمحل الاداء الصوم الاترى ان الصوم لا يتصور في الليل
اصلا لا اداء ولا قضاء ولا نفلا ولهذا يجب الصوم على الصبي اذا بلغ لا اول الصبح مع انه لم يشهد
الليل بالغا فان قلت قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم الشهر وهو اسم
شامل للايام والليالي جميعا فدل على ان الشهر هو السبب لا الايام وحدها قلت لا نم انه دليل
على ما قلتم لان تقدير قوله فليصمه فليصم فيه اي في الشهر لانه مفعول فيه اجري مجرى المفعول به اتساعا
كما في قوله الذي سرته يوم الجمعة اي سرت فيه وكما قال الشاعر ويوم شهدناه سليما وعامرا
اي شهدنا فيه ثم لما كان الشهر ظرفا للصوم فيقتضي استيعاب المظروف فلم يدل على ان مجموع الشهر
سبب بل الايام اسباب لوجوب صومها لا الليالي لما تكون ثم كل يوم معيار للصوم بحيث يطول
بطوله وينقص بنقصه والجواب عن الرواية التي رواها شمس الائمة رحمه الله في قوله ان ذلك مفوض
بما ثبت من اصول الصلوة لا يلزمه القضاء للزوم الحرج وقد قال شمس الائمة نفسه ايضا
في اخر اصوله في باب اهلية الآدمي بعدم لزوم القضاء على المجنون اذا استوعب جنونه الشهر والمعنى فيه
لزوم الحرج بالقضاء وذكر حاصل سواء افاق اول الليل من الشهر او لم يفق قوله وسبب
الثاني النذر اراد بالثاني صوم النذر المعين قوله والنية من شرطه اي من شرط الصوم قوله
كليته وتفسيره اي تبيين شرط الصوم وهو النية وشيئا تغير وكل الشرط اراد بيان النية
ما ذكره بعد هذا عند قوله ولانه يوم صوم فيتوقف الامساك في اوله على النية المتأخرة المقترنة
بالكثرة واراد ببيان التفسير ما ذكره بقوله والنية للتعيين للصفة لان النية عبارة عن تعيين بعض
المحتملات فكان ما ذكره تفسيرا للنية قوله في الخلافية اي في المسألة الخلافية وهي ان

ان النية بعد الصبح قبل الزوال تجزيه عندنا خلافا للشافعي رح قوله لانه يتجزى عنده اي لان الصوم النفل يتجزى عند
ان عنده يعني الشافعي كان متجزيا لا يفسد بفقد النية في اول النهار ويكون له ثواب من وقت وجود النية لا من اول
النهار لكن هذا اذا لم يأكل في يومه ذكره وصحح بعض الشارحين النية بعد الزوال في النفل عنده ان قوي في
احد قوليه وهو صحيح لانه قال في وجيزهم ويجوز نية التطوع قبل الزوال وبعده قولان لكن الامام علاء
الدين العالم السمرقندي رح قال في طريقة الخلاف فاجمعوا على ان صوما ما لا يتادى بنية بعد الزوال ويجوز
ان يريد به اجماع الصحابة والتابعين قوله مجموعا على نفي الفضيلة وقد بيناه قوله او معناه انه
لم ينو انه صوم من الليل اي معنى قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل لا صيام لمن لم ينو ان صيامه من
الليل بل نوى ان صيامه من وقت النية قوله وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد الخ وهو اشارة
الى توقف الامساك الموجود في اول اليوم على النية المتأخرة المقترنة باكثر اليوم بيانه ان الصوم عبارة
عن الامساك عن المفطرات الثلث في النهار وانما شرطت النية لتعيين ذلك الامساك لله تعالى ممتازا عن
الحمية والعادة فلما وجدت في اكثر النهار صارت كانها وجدت في جميع النهار لرجحان جانب الوجود بالكثرة
لان الكثرة من باب الوجود كما في النفل لان كل واحد منهما عبادة امساك يفتقر الى النية فلما جاز في النفل بالاجماع
لما علم من الرجحان بالكثرة جاز هنا بالقياس الصحيح وما قاله ان في ما رح من فساد الصوم بفقد
النية في اول النهار ولانه صوم فرض فهو يرجع الى معنى فرعي لان الفرضية حال معترض على ذات الصوم
والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال وهذا بخلاف الصلوة والحج حيث يشترط اقتران النية بحالة
الشروع فيهما ولا يعتبر بعد الشروع ولا يجعل الاكثر مقام الكل لان لهما اركانا مختلفة مثل الركوع والسجود و
الوقوف والطواف ليس كذلك الصوم فانه ركن واحد وهو الامساك في جميع النهار فجعلت النية الموجودة
في اكثر الامساك كالموجودة في جميع الامساك ولا يرد علينا القضاء حيث يشترط النية فيه من الليل لان يوم
القضاء متوقف على صوم النفل لكونه هو المشروع اصالة فيه فلا يتعين للقضاء الا بتقديم النية قوله
جنبة الوجود وهي بالفتحات بمعنى الجانب قوله مقارنة المختصر ما بينه وبين الزوال اي قال في مختصر
القدوري وان لم ينو حتى اصبح اجزاته النية ما بينه وبين الزوال المذكور في مختصر الكرخي ومختصر
الطحاوي وفي شرحي مختصر الطحاوي لابي بكر الرازي وللامام الاسبيجابي كما في القدوري الخ وشرط في الجامع
الصغير ان يقع النية قبل نصف النهار وهو الاصح لان النية انما تصح اذا وقعت في الليل او في اكثر النهار
والنية الواقعة قبل نصف النهار تكون واقعة في اكثر النهار بلا محالة وما قاله صاحب المختصر حيث لا تقع النية
في اكثر النهار لا محالة لان النهار عبارة عن زمان ممتد من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وهو قول
اصحاب الفقه واللغة ولهذا قال صاحب ديوان الادب النهار ضد الليل وينتهي الليل بطلوع الصبح
الصادق ونصفه من الفجر الصادق الى الضحوة الكبرى فلا بد من وقوع النية قبل الضحوة الكبرى لتكون
في اكثر النهار قوله قبلها اي قبل الضحوة الكبرى قوله ولا فرق بين المسافر والمقيم خلافا
لزفر اي لا فرق في جواز النية من اليوم قبل نصف النهار بين المسافر والمقيم عندنا وقال زفر لا يحتاج المقيم
الصحيح في رمضان الى النية والمسافر يحتاج اليها لكنه ينوي من الليل فان نوى بعد الصبح فلا يجوز وهذا
لان النية للتعيين والصوم متعين في حق المقيم الصحيح فلا حاجة الى النية اما المسافر فان الصوم ليس

ليس بمتعين في حقه لعموم وجوب الاداء في الحال ولنا قوله عم الاعمال بالنيات وحديث الاعرابي الذي شهد
برؤية الهلال بعد الصبح والقياس على النفل وانكار الكرخي على ما حكى عن زفر من قبل هذا انه
لا تفصيل وهو بالصاد المهملة فيما ذكرنا من الادلة اراد به ما ذكره بقوله لانه يوم صوم فيتوقف الامساك
مساكه اوله الى ان قال فيترجح بالكثرة جنبة الوجود وقد حققناه قبل هذا في قوله وهذا الضرب
من الصوم يتأدى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب اخر اراد بهذا الضرب من الصوم ما كان متعلق
بزمان بعينه مثل صوم رمضان في النذر المعين الا انه اذا نوى واجبا اخر في النذر المعين يقع عما
نوى وهو مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله لا يصح حتى ينوي ان يصوم غدا عن رمضان فريضة وان نوى
النفل او نوى واجبا اخر يصير لاعنا عابثا وان نوى مطلقا فله فيه قولان ولنا ان الصوم المؤدى
متعين بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والمتعين في الزمان كالمتعين في المكان يصاب باسم جنسه وكذا
نوعه ومع الخطاء في الوصف كما اذا ناديت زيدا وهو متوحد في الدار وقلت يا انسان او يا رجل
او يا اسود وهو احمر فكذا هنا تصاب الصوم الفرض بمطلق النية بان قال اصوم غدا او اصوم
اليوم ان نوى بعد الصبح ويصاب ايضا مع الخطاء في الوصف بان قال اصوم نفلا او واجبا اخر لعدم
مزاحمة غيره فان قلت ما الفرق بين الصوم المنذور المعين حيث يقع عن واجب اخر اذا
نواه وبين صوم رمضان حيث يقع عن رمضان وان نوى واجبا اخر وكلاهما متعلق بزمان بعينه
والرواية في اصول اصحابنا مسطورة قلت الفرق بينهما ان صوم رمضان متعين لصوم
رمضان بتعيين الله تعالى وليس للعبد تغييره ذلك بنية واجب اخر اما يوم النذر فانما تعين لصوم النذر
بتعيين العبد وولاية العبد تعتبر في حقه لا في حق غيره وقد كان اليوم الذي نذر فيه صالحا لاداء
صوم القضاء والكفارة قبل النذر وتلك الصلاحية لم ينعدم بعد النذر لان ولاية العبد لا يتجاوز
حقه فوقع صومه عن واجب اخر بخلاف ما اذا نوى النفل في يوم النذر حيث يقع عن المنذور لان
تعيين العبد ذلك اليوم لصوم النذر اعتبر في حقه وهو النفل ثم النية معرفته بقلبه ان يصوم
كذا في شرح الطحاوي والذكر باللسان احوط قوله ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم صوم ح
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يعني يقع صوم هؤلاء عن رمضان على كل حال سواء اطلقوا النية او وصفوا او
في الوصف وهذا لان المريض والمسافر انما رخص لهما ليلا يلزمهما مشقة فاذا صاما وتحملا المشقة
صار كغير المعذور قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله اذا صام المريض او المسافر بنية واجب اخر
يقع عنه اي عن واجب اخر اعلم ان المريض اذا صام رمضان بنية القضاء او الكفارة او النذر جاز عما
نواه في قول ابي حنيفة رحمه الله نقله الامام الناطفي عن الهاروني وهو اختيار صاحب الهداية والصحيح
انه يقع عن رمضان لا عما نوى من واجب اخر وهو اختيار اهل الاصول من اصحابنا لان رخصة الافطار
للمريض تتعلق بحقيقة العجز فلما صام علم انه ليس بعاجز عن الصوم فصار كالصحيح فوقع صومه
عن رمضان بخلاف المسافر فان الرخصة في حقه تعلقت بعجز مقدر بدليل السفر قائم فاذا صام لا
تنتفي السفر فصح صومه عن واجب اخر رواية واحدة عن ابي حنيفة والتحقيق الوجوب قوله
وعنه في نية التطوع روايتان اي عن ابي حنيفة روايتان فيما اذا نوى المسافر التطوع في رواية يقع

الوقت ١٦٨
عن رمضان لانه ما شغل الوقت بالاهم لعدم المؤاخذة بالفوات بتقدير الترك بخلاف نية الواجب حيث يقع عنه لانه صرف
الى الاهم لانه شغل الوقت بالواجب الاخر هو الاهم لانه متحتم في الحال وصوم رمضان مؤخر الى عدة من ايام اخر
وفي رواية اخرى عن ابي حنيفة رحمه الله يقع عن النفل لانه لما كان له صرف هذا اليوم الى حاجته الدنيوية كان له صرفه
الى حاجته الدينية بالطريق الاولى اما المريض اذا نوى عن التطوع فان صومه يقع عن الفرض وهو الظاهر
قال الامام الناطفي في قياس التسوية بين المريض والمسافر على رواية نوادر ابي يوسف يوجب ان يكون في المريض جايزا
عن التطوع قوله والفرق على احديهما اي الفرق بين نية الواجب والنفل حيث يصح نية واجب اخر من
المسافر عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يصح نية النفل على احدى الروايتين عنه وقد بينا الفرق فلا نعيده قوله
قال والضرب الثاني ما يثبت في الذمة كقضاء رمضان وصوم الكفارة فلا يجوز الا بنية من الليل اي قال الشيخ ابو
الحسين القدوري رحمه الله واراد بثبوته في الذمة كونه متحققا في الذمة بحيث لا اتصال له بالوقت قبل العزم
على صرف ماله الى ما عليه فلما كان كذلك لم يجز الا بنية من الليل لان ذلك اليوم الذي يقضي فيه لا تتعين للصوم
الا بالنية فلا بد من النية من ابتداء الامساك حتى يصير صوم القضاء متعينا وكذا صوم الكفارة والنذر الذي
ليس بمعين قوله والنفل كله يجوز بنية قبل الزوال وهذا عندنا وقال مالك رحمه الله لا يجوز الا بنية من
الليل لقوله عم لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل ولنا ما روي ان النبي عم كان يصبح غير صائم فيصوم
وقد روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار مسندا الى عائشة رضي الله عنها قالت كان نبي الله يحب طعاما فجاء
يوما فقال هل عندكم من ذلك الطعام فقلت لا فقال فاني صائم وقد روي التصحيح جوازه عن علي وابن
مسعود وابن عباس رضي الله عنهم وروي ايضا باسناده الى قتادة عن انس بن مالك رضه ان ابا طلحة كان يأتي اهله
من الضحى فيقول هل عندكم غداء فان قالوا لا صام ذلك اليوم ولان المشروع خارج رمضان هو النفل فيه
فيتوقف الامساك الموجود في اول النهار على النية المقترنة بالكثرة كما ذكرنا في صوم رمضان اما الحديث الذي
رواه مالك فالمراد منه نفي الفضيلة وقد مر بيانه قوله ولو نوى بعد الزوال لا يجوز يعني في صوم النفل
وقال الشافعي رحمه الله في احد قوليه يجوز الا ان من شرطه الامساك في اول النهار ولنا ان ما لا يكون محلا للنية
صوم الفرض لا يكون محلا لنية صوم النفل كما عند الغروب لا يقال هذه نية قارنت الامساك
فتصح كما قبل الزوال لانا نقول الفارق بين المقيس والمقيس عليه موجود وهو مبطل للقياس وهذا
لان في المقيس عليه وجدت النية في اكثر النهار بخلاف المقيس وللاكثر يقوم مقام الجميع في كثير من الاحكام قوله
بامساك مقدار اي بيوم قوله قال وينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان
فان رأوه صاموا وان غم عليهم الهلال اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ثم صاموا اي قال الشيخ ابو الحسين
القدوري رحمه الله وهذا لما روى البخاري رحمه الله في الصحيح باسناده الى نافع عن عبد الله بن عمر رضه ان رسول الله عم ذكر رمضان
فقال لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاقدروا له قوله غم عليكم
اي ستر دونكم بسحاب ونحوه من قولك غممت الشيء اذا غطيته فهو مغموم وقوله فاقدروا له اي قدروا
عدده تكميلا لعدد الثلثين يقال قدرت الشيء وقدرته بالتخفيف والتثقيل بمعنى واحد وروى صاحب
السنن رحمه الله عن احمد بن حنبل باسناده الى عبد الله بن ابي قيس قال سمعت عائشة تقول كان رسول الله عم
يتحفظ من شعبان ما لا يتحفظ من غيره ثم يصوم لرؤية رمضان فان غم عليه عد ثلثين يوما ثم صام

وفيه ايضا مسندا الى حذيفة رض قال قال رسول الله عم لا تصوموا الشهر حتى تروا الهلال او تكملوا العدة و
ايضا مسندا الى ابن عباس رض قال قال رسول الله عم لا تقدموا الشهر بصوم يوم ولا يومين الا ان يكون شي يصومه
احدكم فلا تصوموا حتى تروه ثم صوموا حتى تروه فان حال دونه غمامة فاتموا العدة ثلثين ثم افطروا
والشهر تسع وعشرون ثم المعتبر في كل قوم مطلعه بلادهم لا بلاد غيرهم فان البلاد تختلف اي المطالع
والالفاظ فربما يرى في بعضها ولا يرى في بعضها فقيل لا اعتبار لاختلاف المطالع حتى لو راى اهل
المغرب هلال رمضان يجب برؤيتهم على اهل المشرق وعليه فتوى الفقيه ابو الليث ولا ناخذه في رواية الترمذي
في جامعه وقال حدثنا علي بن حجر قال حدثنا اسمعيل بن جعفر قال حدثنا محمد بن ابي حرملة قال اخبرني
كريب ان ام الفضل بنت الحرث بعثته الى معوية بالشام قال فقدمت المدينة اخر الشهر فسالني
ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رايتم الهلال فقلت رايناه ليلة الجمعة فقال انت رايته ليلة الجمعة
فقلت راه الناس وصاموا وصام معوية فقال لكن رايناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل
ثلثين يوما او نراه فقلت الا تكتفي برؤية معوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله عم قال
حديث ابن عباس حديث حسن صحيح غريب قال والعمل على هذا الحديث عند اهل العلم ان لكل اهل بلد رؤيتهم
قوله لقوله عم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته رواه البخاري عن ابي هريرة رض عن النبي عم قوله
ولا يصومون يوم الشك يعني انه لا يصام فيه لان الاصل في كل ثابت بقاؤه فلا ينتقل عن الاصل الا بيقين
اما الرؤية او اكمال العدة ولم يوجد الرؤية فيما اذا غم الهلال فتعين اكمال العدة ثم اعلم انه لا يعتبر في
هلال رمضان قول المنجمين ومن قال يرجع فيه الى قولهم فقد خالف الشرع لانه روي عن النبي عم انه قال من
اتى كاهنا او منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما انزل على محمد قوله ولا يصومون يوم الشك
الا تطوعا وهذا لما روى صاحب السنن باسناده الى صلة قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فاتي
بشاة فتنحى بعض القوم فقال عمار رض من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم عم يعني اتي بشاة للاكل فتنحى
بعض القوم عن الاكل وانما لم يكره التطوع لما روى في السنن مسندا الى ابي هريرة رض عن النبي عم قال لا تقدموا
صوم رمضان بيوم ولا يومين الا ان يكون صوم يصومه رجل فليصم ذلك اليوم فعلم بهذا الحديث ان المراد
من كراهة الصوم يوم الشك في حديث عمار رض هو الصوم على انه من رمضان فان قلت كيف
يكون اليوم الثلثون من شعبان يوم الشك وكونه من شعبان راجح هذا لان التصديق العاري عن الجزم
ان كان راجحا فهو الظن وان كان مرجوحا فهو الوهم وان كان متساويا فهو الشك ولا مساواة هنا لان
الاصل في كل ثابت بقاؤه قلت لا نسلم انه لا مساواة هنا لانا لا نسمي اليوم الثلثين يوم الشك الا اذا غم
الهلال فعلى تقدير التقدير كلا الطرفين متساو اذ لا يحكم ان ذلك اليوم من شعبان جزما ولا يحكم ايضا انه
من رمضان جزما لاحتمال ان يكون من رمضان كما يحتمل ان يكون من شعبان لان الشهر قد يكون ثلثين وقد ينقص
عن ثلثين بخلاف ما اذا كانت السماء مصحية ولم يكن في منظر الهلال ما يمنع الرؤية لانه لا يبقى الشك ولا الظن
اصلا لوجود التصديق الجازم المطابق للواقع وهو العلم قوله وهذه المسئلة على وجوه اي
مسئلة صوم يوم الشك قوله وهو مكروه لما روينا اراد به قوله عم لا يصام اليوم الذي يشك
فيه انه من رمضان الا تطوعا وقد روينا قبل هذا حديثا يوذن بالكراهة من كتاب السنن من جهة ابي

ابي هريرة رض عن النبي عم قال لا تقدموا صوم رمضان بصوم يوم ولا يومين قوله وان افطر لم يقض يعني
اذا نوى يوم الشك من رمضان ثم ظهر من شعبان فافطر لا قضاء عليه لانه في معنى المظنون لانه شرع فيه مسقطا
لا ملزما قوله والثاني ان ينوي عن واجب اخر اي الوجه الثاني ان ينوي عن واجب اخر مثل القضاء والكفارة
والنذور قوله وهو مكروه ايضا لما روينا اي لقوله عم لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا
تطوعا قوله الا ان هذا دون الاول في الكراهة يعني ان نية واجب اخر في يوم الشك ادنى في الكراهة مرتبة
من صوم رمضان لكون النهي صريحا في صوم رمضان بقوله عم لا تقدموا صوم رمضان بصوم يوم ولا يومين
قوله ثم ان ظهر انه من رمضان يجزيه لوجود اصل النية هذا في المقيم بالاتفاق وفي المسافر ينبغي ان
يقع عن واجب اخر على مذهب ابي حنيفة رح كما عرف من مذهبه قوله وان ظهر انه من شعبان فقد قيل
يكون تطوعا لانه منهي عنه يعني اذا نوى عن واجب اخر يوم الشك ثم ظهر ذلك اليوم من شعبان اختلف
مشايخنا فيه قال بعضهم يكون تطوعا وان افطر فلا قضاء عليه اعتبارا بصوم يوم العيد لان الصوم الواجب
منهي عنه في يوم الشك ويوم العيد جميعا ثم اذا صام يوم العيد عن واجب لا يجوز فكذا اذا صام يوم
الشك وقال بعضهم يجزيه عن الذي نواه لانه لما تبين ان ذلك اليوم من شعبان لم يبق ذلك اليوم يوم
الشك وحصل اداء الواجب في شعبان فصح والمنهي هو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا بكل صوم
بخلاف صوم يوم العيد لان المنهي ثم مطلق الصوم فلم يجز اداء واجب اخر فيه لان ترك اجابة الدعوة يحصل
بكل صوم ثم اذا ظهر حال ذلك اليوم لم يجز عن الواجب لاحتمال ان يقع عن رمضان فان افطر لم يقض
شيئا والواجب بحاله كما كان قوله والكراهة هنا لصورة النهي اي الكراهة فيما اذا نوى واجبا اخر
يوم الشك لصورة النهي لا لحقيقة النهي لان النهي ورد في التقدم بصوم رمضان قوله والثالث ان ينوي
التطوع وهو غير مكروه لما روينا اي الوجه الثالث نية التطوع يوم الشك وذلك ليس بمكروه لقوله عم لا يصام اليوم
الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا وحديث ابي هريرة رض يدل على عدم كراهية التطوع ايضا وقد
ذكرنا قبل هذا وعند الشافعي رح يكره التطوع على سبيل الابتداء يوم الشك وعندنا لا يكره سواء وافق صوما
كان يصومه او صامه ابتداء لان النهي في قوله عم لا تقدموا صوم رمضان الحديث معلول بعلة وهي
اداء الصوم قبل اوانه ولا يوجد ذلك في التطوع فلا يكره قوله ثم ان وافق صوما كان يصومه
فالصوم افضل بالاجماع وتفسيره ان يعتاد صيام يوم الجمعة او الخميس او الاثنين فيوافقه صوم يوم
الشك وكذا اذا صام شعبان كله او نصفه الاخير او عشرة من اخره او ثلاثة من اخره وهذا القوله عم لا تقدموا
صوم رمضان بيوم ولا يومين الا ان يكون صوم يصومه رجل فليصم ذلك الصوم قوله وان افرده
فقد قيل الفطر افضل اي وان افرد صوم التطوع يوم الشك ولم يوافق صوما كان يصومه في ذلك اليوم
اختلف مشايخنا فيه قال محمد بن سلمة الفطر افضل لعموم الوعيد في قول عمار رض من صام يوم الشك فقد عصى
ابا القاسم وقال نصير بن يحيى الصوم افضل لان التطوع ليس بمنهي عنه بدليل الاستثناء في حديث ابي هريرة
وكان علي وعائشة رض يصومان يوم الشك تطوعا وروي عن عائشة انها قالت لان اصوم يوما من شعبان
خير من ان افطر يوما من رمضان وقال ابن مسعود رض لان افطر من رمضان واقضي يوما مكانه احب الي من
ان يتوهم زيادة رمضان فتعارضت الاثار وقد قال عم خذوا ثلثي دينكم من هذه الحميراء فقال ابن مسعود رض

هذا الحكم في الثلث لا في الثلثين قوله والمختار ان يصوم المفتي بنفسه اخذا بالاحتياط ويفتي العامة
بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار نفيا للتهمة وانما فرق بين المفتي والعامة لان المفتي يعلم ان الزيادة
على رمضان لا تجوز فلا يعد هذا الصوم احتياطا احترازا عن وقوع الفطر في رمضان بخلاف العامة فانه قد
يقع في وهمهم الزيادة على رمضان فلاجل هذا كان فطرهم افضل بعد الانتظار الى وقت الزوال وقد روي
عن اسد بن عمرو انه قال اتيت الرشيد فاقبل ابو يوسف القاضي عليه عمامة سوداء وجبة سوداء وخف
اسود وهو راكب فرسا اسود عليه سرج اسود ولبد اسود وما عليه شيء من البياض الا لحيته البيضاء وهو يوم
الشك فدخل على هارون ثم خرج وامر ان ينادي بالفطر فافتى الناس بالفطر فقلت له افطرت فقال ادن الي
فدنوت منه فقال في اذني انا صائم والتلوم للانتظار والتهمة تجوز فتح هائها وكسرها قوله
والرابع ان يضجع في اصل النية اي الوجه الرابع ان يضجع في اصل النية يقال ضجع في الامر اذا قصر والمراد
منه التردد في اصل النية بان ينوي الصوم ان كان من رمضان والا فلا وفي هذا الوجه لا يصير صائما لعدم
القطع في النية كما اذا نوى انه صائم ان وجد سحورا والا فلا كما اذا نوى انه اذا وجد غداء افطر والا صام
قوله والخامس ان يضجع في وصف النية فانه تردد في وصف الصوم وقال اصوم عن رمضان ان كان
منه واصوم عن واجب اخر ان كان من شعبان فذاك مكروه لتردده بين المكروهين لان صوم رمضان وصوم
واجب اخر يكرهان يوم الشك ثم اذا ظهر من رمضان اجزاه لانه لا تردد في اصل النية وهو كاف لصحة
صوم رمضان وان ظهر من شعبان لا يقع عن واجب اخر لان جهة الوجوب لم يثبت للتردد فيها واصل
النية ليس بكاف لكنه يكون تطوعا فاذا افطر لا قضاء عليه لانه في معنى المظنون لشروعه فيه مسقطا لا ملزما
وان نوى ان يصوم عن رمضان ان كان منه وعن التطوع ان كان من شعبان يكره لنية الفرض من وجه فان
ظهر من رمضان اجزاه لوجود اصل النية وان ظهر من شعبان جاز عن النفل لان اصل النية يكفيه لكنه اذا افطر
لا قضاء عليه لعدم الالتزام لانه ادخل الاسقاط في نية من وجه قوله في عزيمته اي في نيته قوله
ومن رأى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله صوموا لرؤيته وهذا لان الخطاب
اذا ورد بصيغة الجمع يراد منه كل واحد كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ثم انه لما راى ظاهرا لزمه
الصوم لكونه مامورا ولان المكلف متعبد بما علمه وان لم يثبت ذلك في حق غيره ثم ان افطر المنفرد
بالرؤية لا كفارة عليه وقال الشافعي رح عليه الكفارة ان افطر بالجماع لنا ان تفرده بالرؤية يوهم
الغلط فيجب يقع الشبهة والكفارة تندرئ بالشبهات لما فيها من معنى العقوبة ولانه يوم مختلف
في وجوب صومه لان الحسن البصري وابن سيرين وعطاء رض يقولون انه لا يصوم الا مع الامام وادنى
درجة الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة وبها تسقط الكفارة فان قيل يوم يلزمه صومه من
رمضان فيلزمه بهتك حرمته الكفارة كما اذا حكم به الحاكم قلت لا لان القياس عليه لوجود
الفارق لان الشبهة زالت في المقيس عليه بحكم الحاكم بخلاف ما اذا لم يحكم الحاكم لان الشبهة باقية قوله
وهو شبهة الغلط اي الدليل الشرعي تهمة الغلط قوله فاورث شبهة اي اورث رد
الشهادة شبهة قوله ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه يعني لو افطر المتفرد
برؤية الهلال قبل رد الامام شهادته لا رواية فيه عن اصحابنا المتقدمين رحمهم الله لكن المشايخ اختلفوا في

في وجوب الكفارة قال صاحب المحيط والصحيح انه لا تجب الكفارة وقول صاحب المحيط هو الصواب لما تبينا
من ثبوت الشبهة قوله ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام اي لو اكمل المنفرد بالرؤية
ثلثين يوما من حين راى الهلال لم يفطر الا مع الامام لان وجوب الصوم عليه في الابتداء كان للاحتياط والاحتياط
في تاخير الافطار لانه يحتمل ان الهلال اشتبه عليه ولكن مع هذا لو افطر بعد الثلثين لا كفارة عليه
اعتبارا للحقيقة التي عنده يعني انه لا يجب عليه الكفارة اذا افطر يوم راى هلال رمضان للشبهة
الواقعة من جهة رد الشهادة فلان لا يجب عليه الكفارة بعد الثلثين اولى واحرى لان ما بعد الثلثين
ليس من رمضان عنده حقيقة قوله واذا كان بالسماء علة قبل الامام شهادة الواحد العدل
في رؤية الهلال رجلا كان او امراة حرا كان او عبدا اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح اذا كان
في السماء علة كالسحاب والدخان والغبار قبل الامام شهادة الواحد العدل ولا يشترط فيه الذكورة
والحرية وقال الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في مختصره ويقبل في الشهادة على رؤية هلال رمضان رجل واحد
مسلم او امراة واحدة مسلمة عدلا كان او غير عدل بعد ان يكون يشهد انه راه خارج
المصر او انه راه في المصر وفي السماء علة تمنع العامة عن التساوي في رؤيته قال ابو بكر الجصاص
الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي قوله في ان هذا انه يقبل شهادته على رؤية الهلال عدلا كان او غير
عدل ليس يدل ان من مذهب اصحابنا انه لا يقبل في مثل هذه الشهادة غير العدل نفسه وقال ايضا
وقول ابي جعفر بعد ان يكون راه خارج المصر لا معنى له لان من اصلهم ان خبره غير مقبول اذا
لم يكن بالسماء علة سواء كان في المصر او خارج المصر وانما يقبل خبره اذا كان بالسماء علة سواء
كان في مصر او غيره ثم الدليل على قبول الواحد فيه ما روى صاحب السنن باسناده الى عكرمة عن ابن
عباس رض قال جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رايت الهلال يعني هلال رمضان فقال اتشهد ان لا اله
الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وهذا
الخبر دليل على معنيين احدهما قبول خبر الواحد في رؤية الهلال اذا كان بالسماء علة والثاني ان
ظاهر الاسلام يوجب العدالة وقبول الشهادة ما لم يظهر منه ما يسقطها ولانه امر ديني فصار
كالاخبار في الاخبار عن النبي عم فلم يشترط فيه الاثنان ولا الذكورة والحرية بخلاف الالفاظ حيث
يشترط ذلك ولهذا لا يشترط في رؤية الهلال لفظة الشهادة وان الشافعي رح يشترط في احد قوليه وهو
محجوج بحديث ابن عباس رض قوله غير مقبول ولم يقل مردود لان قول الفاسق موقوف بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا قوله وتاويل قول الطحاوي عدلا او غير عدل ان يكون مستورا قال الشيخ
ابو نصر رح يجوز ان يكون اراد به الطحاوي وان لم يكن عدلا في الباطن ثم الشيخ ابو جعفر الطحاوي
احمد بن محمد بن سلامة الازدي منسوب الى طحا وهي من قرى مصر كان اماما في الفقه والاخبار ولد سنة تسع
وثلاثين ومايتين وتوفي سنة احدى وعشرين وثلثمائة قوله او يكون اراد به الزمان قوله
وفي اطلاق جواب الكتاب يدخل المحدود في القذف بعد ما تاب اي وفي اطلاق جواب كتاب القدوري
وهو قوله قبل الامام شهادة الواحد العدل يدخل فيه المحدود في القذف يعني يقبل شهادته في رؤية
الهلال اذا كان عدلا في دينه وهذا ظاهر الرواية عن اصحابنا رض وعن ابي حنيفة رح انها لا تقبل لانها

شهادة من وجه الا يرى انه يلزمه الحضور الى مجلس القاضي فلما كان كذلك لم نقبل قولهم ولا نقبلوا لهم شهادة
ابدا ووجه الظاهر ان المراد من النص شهادة من كل وجه وهذا خبر لا شهادة ولهذا لا يشترط الذكورة و
الحرية فيقبل خبره بعد ما تاب قوله يشترط المثنى وهو بضم الميم وفتح الثاء اراد به الاثنين قوله
والحجة عليه ما ذكرناه اي الحجة على ان قول ما ذكره بقوله لانه امر ديني فاشبه رواية الاخبار قوله
ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد وصاموا ثلثين يوما لا يفطرون يعني اذا لم يروا هلال شوال وقد
جعل القدوري هذه الرواية رواية الحسن عن ابي حنيفة رضه وعن محمد انهم يفطرون رواه ابن سماعة
وجه رواية الحسن انهم لو افطروا يلزمهم الافطار بشهادة الواحد وهو لا يجوز ووجه قول محمد رحمه
لا يصح ان الفطر ما يثبت بقول الواحد ابتداء بل بناء وتبعا فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا بانه
انعقد الواحد لما قبل في هلال رمضان قبل ايضا في الفطر بناء على ذلك وان كان لا يقبل قوله في الفطر ابتداء
كالارث لا يثبت بشهادة الواحد ابتداء ويثبت بها بناء على ثبوت النسب بشهادة القابلة وسئل
محمد رح عن ثبوت الفطر بقول الواحد فقال يثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد يعني لما حكم
بهلال رمضان بقول الواحد يثبت الفطر بناء على ذلك بعد تمام الثلثين قال شمس الائمة في شرح
الكافي وهو نظير شهادة القابلة على النسب فانها تكون مقبولة ثم تفضي ذلك الى استحقاق الميراث
والميراث لا يثبت بشهادة القابلة ابتداء قوله واذا لم تكن بالسماء علة لم تقبل الشهادة حتى
يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم يعني في هلال رمضان واراد بالعلم غالب الظن قال الامام الاسبيجابي
في شرح مختصر الطحاوي وكذا روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رضه انه قال لا تقبل على رؤية هلال رمضان شهادة
الواحد العدل سواء كان بالسماء علة او لم تكن علة وفي الفطر تقبل شهادة رجلين او رجل وامرأتين
سواء كان بالسماء علة او لم تكن علة وقال الشيخ ابو نصر قال الشافعي تقبل شهادة الواحد فيه اذا
لم يكن بالسماء علة في احد قوليه وفي قول اخر لا تقبل الا شهادة اثنين ووجه الظاهر ان اغراض المسلمين في طلب
الهلال متفقة والمانع من رؤية الهلال منتف لانه لا كلام في الابصار ولا علة بالسماء فاذا اجتمعوا في طلب
الهلال واختص البعض بالرؤية دون الباقين لا يلتفت اليه لان الظاهر انه غلط الا اذا اخبر جماعة
كثيرة يحصل علم غالب الظن بخبرهم وهذا لان اخبار الاحاد كرط فتقبل بحسن الظن بمخبرها
الا يرى ان رسول الله عم رجع في خبر ذي اليدين الى ابي بكر وعمر رضه فقال احق ما يقول ذو اليدين لما انفرد واعتبر
اخبارهما معه لانه اخبر عن مشاهدة الجماعة فان قيل كل شهادة جازت اذا كانت السماء
غير مصحية جازت اذا كانت مصحية قياسا على سائر الشهادات قلنا سائر الشهادات اذا وجد
فيها ما يوجب التهمة لا يقبل وقد وجد هنا ذلك لان التفرد برؤية الهلال مع اتفاق الاغراض وانتفاء
المانع يوجب تهمة الغلط فلا يقبل شهادة الواحد وما فوقه الى ان يخبر جماعة كثيرة يقع العلم
بخبرهم ثم لم يوقت ظاهر الرواية التقدير في الجمع الكثير وعن ابي يوسف انه قدر فيه خمسين رجلا
مثل عدد رجال القسامة وعن خلف بن ايوب رح انه قال خمسمائة ببلخ قليل وقال بعضهم ينبغي
ان يكون من كل جماعة واحد او اثنان وقال بعضهم وكلوه الى راي القاضي فان سكن قلبه الى ذلك
قبل والا فلا يقبل كذا ذكره الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي وعن محمد رح انه اعتبر تواتر الخبر

الخبر من كل جانب كذا في خلاصة الفتاوى قوله فيجب التوقف فيه اي في التفرد بالرؤية قوله
بخلاف ما اذا كان بالسماء علة يعني ان التفرد بالرؤية ح لا يوهم الغلط لانه قد تحصل الرؤية للبعض
حال انشقاق الغيم قوله واليه الاشارة في كتاب الاستحسان اي الى ما قال الطحاوي وكذا من قبول
شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر اشارة في كتاب الاستحسان من الاصل لمحمد بن الحسن رح لانه
قال اذا جاء من مكان اخر رجل فاخبر بذلك وهو ثقة فينبغي للمسلمين ان يصوموا بشهادته قوله
وكذا اذا كان على مكان مرتفع في المصر يعني تقبل شهادة الواحد في المصر اذا كان على موضع عال لكن
هذا على ما ذكره الطحاوي رح اذ لا فرق على ظاهر الرواية عن اصحابنا بين المكان المرتفع وغير المرتفع
حيث لا تقبل الشهادة الى ان يراه جمع كثير يقع العلم بخبرهم قوله ومن رأى هلال الفطر
وحده لم يفطر احتياطا وبهذا ما روي في السنن مسندا الى محمد بن المنكدر عن ابي هريرة رضه عن النبي عم
قال فطركم يوم تفطرون واضحاكم يوم تضحون بيانه ان هذا اليوم لما كان محكوما عند الناس بانه
من رمضان لا يجوز للمنفرد بالرؤية الافطار لانه افطره غيره وانما اجاز له الشرع الافطار
يوم يفطر الناس فان قلت قد جاء فيما روى ابو هريرة عن النبي عم صوموا لرؤيته وافطروا
لرؤيته وقد اوجبتم الصوم على المتفرد برؤية هلال رمضان بذلك الحديث وكيف لا تجوزون الفطر
بذلك الحديث قلت كان القياس ذلك لكن خص ذلك الحديث بدلالة ما ذكرنا من قوله عم
فطركم يوم تفطرون فيترك القياس ولان الاحتياط في هلال رمضان في ايجاب الصوم على المنفرد
بالرؤية وهنا الاحتياط في عدم الافطار قوله واذا كان بالسماء علة لم يقبل في هلال الفطر الا شهادة
رجلين او رجل وامرأتين قال الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي واما في هلال الفطر والاضحى
فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين عدول احرار غير محدودين كما في سائر الاحكام
وهو الان في هلال الفطر والاضحى منفعة العباد من الافطار والتوسع بلحوم الاضاحي والاحلال من
الحج فاشبهت الشهادة على حقوق الناس بخلاف هلال شهر رمضان فانه لا يتعلق به حقوقهم
بل يلزمهم فيه فرض فقبلت شهادة الواحد وروي عن ابي حنيفة رح ان هلال الاضحى كهلال رمضان ذكره
في الخلاصة عن النوادر ووجهه انه جعله من باب الخبر حيث يلزمه وجوب الاضحية ثم يتعدى عنه الى
غيره قوله وهو الفطر الضمير راجع الى نفعه للعبد قوله فاشبه سائر حقوقهم اي فاشبه
الفطر سائر حقوق العبد قوله والاضحى كالفطر في هذا في ظاهر الرواية اي هلال الاضحى كهلال
الفطر في قبول الشهادة يعني يشترط في كل منهما شهادة رجلين او رجل وامرأتين كذا ذكره الحاكم الشهيد
في مختصر الكافي قوله يروى عن ابي حنيفة رح انه كهلال رمضان يعني هلال الاضحى كهلال
رمضان في رواية النوادر فيقبل فيه شهادة الواحد اذا كان بالسماء علة قوله لانه تعلق به
نفع العباد دليل قوله وهو الاصح قوله وان لم يكن بالسماء علة لم تقبل الا شهادة جماعة يقع العلم
بخبرهم لما ذكرنا وهو اشارة الى مقولة لان التفرد بالرؤية في مثل هذه الحالة يوهم الغلط قوله
قال ووقت الصوم من حين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح
وقت الصوم من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس اعلم ان الفجر فجران فجر كاذب يبدو كذنب السرحان

ثم يعقبه الظلام فلذلك يسمى كاذبا والفجر به وقت العشاء ولا يثبت به شيء من احكام النهار والفجر صادق
وهو البياض الذي يستطير ويعترض في الافق لا يزال يزداد حتى يتنشر فلذلك يسمى صادقا ومستطيرا
ويثبت به احكام النهار من حرمة الطعام والشراب والجماع للصائم وجواز اداء الفجر والدليل على ان
وقت الصوم ما ذكره من مطلع الفجر الى مغرب الشمس قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل
وروى البخاري في الصحيح باسناده الى الشعبي عن عدي بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط الا
بيض من الخيط الاسود عمدت الى عقال اسود والى عقال ابيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت
انظر في الليل فلا يستبين لي فغدوت على رسول الله عليه السلام فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل وبياض
النهار وروى البخاري ايضا باسناده الى سهل بن سعد رض قال انزلت وكلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربط احدهم
في رجليه الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال ياكل حتى يتبين له رويتهما فانزل الله بعد من الفجر
فعلموا انما يعني الليل والنهار وروى في السنن مسندا الى سمرة بن جندب قال قال رسول الله عليه السلام لا يغرنكم
من سحوركم اذان بلال ولا البياض الافق الذي هكذا حتى يستطير وفي السنن ايضا مسندا الى عبد
الله بن ابي اوفى قال قال رسول الله عليه السلام اذا رايتم الليل قد اقبل من ههنا فقد افطر الصائم واشار
باصبعه قبل المشرق فعلم بما تلونا وما روينا اول وقت الصوم وآخره واريد الليل والنهار
الخيطين في الآية تشبيها لا استعارة وقد عرف في الكشاف وقوله من الفجر بيان للاكل والشرب
والجماع نهارا مع النية قال ش لا فطعه هذا اجماع لا خلاف فيه قلت فيه نظر لان زفر لا
يشترط النية لصحة المقيم في صوم رمضان على ما رووا عنه وقال الامام بدر الدين يرد عليه اكل
الناسي فان صومه باق مع ان الامساك فايت ويرد ايضا الاكل بعد طلوع الفجر الصادق قبل طلوع
الشمس فان صومه فايت مع ان الامساك في النهار باق فان النهار من طلوع الشمس الى المغرب ويرد
ايضا الحائض والنفساء فان صومهما لا يصح وان وجد منهما الامساك والجواب لا نم ان
الناسي وارد لان الشرع جعل اكله كلا اكل وللشارع هذه الولاية فاذا كان كذلك يكون الامساك
الشرعي موجودا وكلامنا فيه اي في الامساك الحسي ولا نم ان النهار من طلوع الشمس الى الغروب
الشرعي من مطلع الفجر الصادق الى المغرب الشمس بدليل ان الله تعالى اباح المفطرات الثلاث في الليل
الى الخيط الابيض وهو الصبح الصادق ثم امر بالصوم الى الليل ولا نم وروده الحائض لعدم النفس الاهلية لان كلامنا
في الامساك الشرعي لا الحسي والشرع لم يجعل امساكهما صوما ويقال في تعريف الصوم هو الامساك
نهارا ذاته موقتة بالنية قوله لانه في حقيقة اللغة هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع
قال ابو عبيد القاسم بن سلام في كتاب غريب المصنف الصائم من الخيل القائم الساكت
الذي لا يطعم شيئا ومنه قول النابغة خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج واخرى تعلك اللجما
قوله فاختص بالنهار لما تلونا اي بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
قوله وعليه مبنى العبادة اي على خلاف العادة مبنى العبادة قوله والطهارة عن الحيض

الحيض والنفاس شرط لتحقق الاداء والمراد بالطهارة انقطاع الدم لانه لا يعتبر طهارتها قبل انقطاع الدم وانما قيد
بقوله شرط لتحقق الاداء لان نفس الوجوب ثابت حالة الحيض والنفاس وانما الفايت وجوب الاداء بخلاف الصلوة فان
الوجوب ايضا ساقط دفعا للحرج وقيد بالحيض والنفاس لان الجنابة لا ينافي اداء الصوم ولم يلحق الجنابة
بالحيض والنفاس لانه دونهما لان العبد يقدر على ازالة الجنابة دون الحيض والنفاس ثم الدليل على وجوب
قضاء الصوم ما روت معاذة العدوية عن عايشة رض قالت كنا نحيض عند رسول الله عليه السلام فنؤمر بقضاء الصوم
ولا نؤمر بقضاء الصلوة

باب ما يوجب القضاء والكفارة

لما فرغ عن بيان انواع الصوم وتفسيره لغة وشرعا شرع في بيان ما يوجب القضاء والكفارة لان وجوبهما
امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر الاصل سابقا والعارض لاحقا قوله قال واذا اكل الصائم
او شرب او جامع ناسيا لم يفطر اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رحمه الله ومعنى قوله ناسيا اي ناسيا لصومه
لانه ليس بناس للاكل اعلم ان في هذه المسئلة خلافا فالذي ذكره مذهب علمائنا وقال مالك رحمه الله يفطر في الفرض
دون التطوع في النفل وقال ربيعة يقضي بكل حال كذا ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي رحمه الله
ولم يفرق صاحب الهداية بين الفرض والنفل على مذهب مالك ويجوز ان يكون عنده روايتان والصحيح هو الاول
لان ابن الجلاب قال في كتاب التفريع ومن تطوع بالصيام لزمه الاتمام فان افطر متعمدا او اكل كان عليه
القضاء وان افطر بعذر من مرض او حيض او نسيان فليس عليه قضاء ثم قال ومن افطر في رمضان
ناسيا ومتاولا فعليه القضاء وان افطر متعمدا باكل او شرب او جماع فعليه الكفارة مع القضاء واذا جامع
ناسيا ففيها روايتان احداهما ان عليه القضاء والكفارة والاخرى ان عليه القضاء بلا كفارة الى هنا لفظ كتاب
التفريع ولنا ما روى البخاري في الصحيح مسندا الى ابي هريرة رض عن النبي عليه السلام قال اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه
فانما اطعمه الله وسقاه وقد روى الشيخ ابو الحسين القدوري عن علي وابن عمر وابي هريرة وزيد وعطاء
وطاووس وعلقمة ومجاهد والحسن وابن سيرين وجابر بن زيد وسعيد بن جبير والنخعي مثل قولنا وذكر في
مبسوط خواهر زاده عن ابي حنيفة رح انه قال لولا قول الناس لقلت تقضي يعني لولا رواية الناس
من الخبر انه لا يفسد والا لقلت يقضي فان قيل الحديث في الاكل والشرب ورد بخلاف القياس فلم قيس
عليه الجماع قلنا لا نم ان الحكم في الجماع بالقياس بل الحكم فيه ثابت دلالة لان ترك الكف عن كل منها يوجب
الفساد فصار النص في الاكل والشرب كالنص في الجماع قوله لوجود ما يضاد الصوم وهذا
لان الصوم هو الكف عن المفطرات الثلاث جميعا فاذا وجد ترك الكف عن واحد منها يوجد ضد الصوم لا
محالة ولا بقاء للشيء مع ما يضاده سواء وجد الضد عن قصد او من غير قصد كما في الصلوة والاحرام وهذا
هو القياس لكنا تركنا القياس المحسنا بالسنة قوله ثم على صومه يقال ثم على امره امضاه واتمه
ومنه تم على صومه كذا في المغرب قوله واذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الوقاع الاستواء في الركنية
اي اذا ثبت هذا الحكم وهو عدم افساد الصوم في الاكل والشرب ناسيا ثبت في الوقاع ناسيا دلالة لان
الكف عن هذه الاشياء هو ركن الصوم فصار ترك الكف عن واحد مثل الترك عن الآخر سواء قوله
بخلاف الصلوة لهذا الفرق بين اكل الناسي في الصوم حيث لا يفسد الصوم عندنا وبين كلام الناسي في الصلوة
فانه يفسد وجه الفرق ان النسيان انما يكون معفوا اذا كان غالبا ملازما للطاعة والا فلا واكل الصائم

بخلاف حالة الاحرام
الصلاة فان هيئة المصلي مذكرة
والتحريم مذكر
فلا يجعل النسيان
عليه السلام قال
ولو كان حجة

ناسيا غالب الوجود حيث لا مذكر في هيئة الصائم كان مخطيا او مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعي رح والفرق
بين صورة الخطاء والنسيان ان الخاطي ذاكر للصوم لكنه غير قاصد للشرب والناسي قاصد للشرب لكنه ليس
بذاكر للصوم وهما على طرفي نقيض اعلم ان الصائم اذا تمضمض فوقع الماء في حلقه خطاء يفسد صومه
عندنا خلافا للشافعي رح وكذا الخلاف فيما اذا صب الماء في حلقه وهو نائم او اكره على الشرب فشرب وقال
ابن ابي ليلى ان كان الوضوء فرضا لا يفسد صومه وان كان نفلا يفسد وجه قوله في الاول ان الفساد تولد
من عمل مامور به فان تولد منه لا يكون مضمونا كالامام اذا امر بقطع يد السارق فسرى الى النفس وكالاجير
الواحد اذا دق الثوب فتخرق فحيث لا ضمان وفي الثاني انه تولد من عمل مباح فيكون مضمونا كما اذا رمى الى الصيد
فاصاب انسانا ووجه قول الشافعي رح قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه بيانه ان
حقيقة الخطاء والاكراه ليست بمرفوعة لوجودهما حسا فيكون المراد الحكم فلا يفسد الصوم بهما ولان الناسي
قاصد الى الاكل والشرب غير قاصد الى الفطر والخاطي ليس بقاصد اصلا لا الى الشرب ولا الى الفطر وانما قصده
اقامة السنة فاذا كان الناسي معذورا مع وجود قصد فالخاطي اولى لعدم القصد وكذا المكره ولانه
مغلوب في وصول الماء الى الجوف فصار معذورا كما اذا دخل الذباب في حلقه او دخل الغبار ووجه
قولنا على ما يلائم ما روى في السنن مسندا الى لقيط ابن صبرة قال قال رسول الله عم اسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع
وبالغ بالاستنشاق الا ان تكون صائما بيانه ان النبي عم نهى الصائم عن المبالغة بالاستنشاق فلو كان
الوصول الى جوف الراس او الى جوف البطن في ضمن اقامة السنة مما لا يوجب الفساد لم يكن للنهي فايدة
ولان الشيء لا يبقى مع ضده سواء وجد عن قصد او عن غير قصد كالكلام المصلي ناسيا او اكله ناسيا
وكجماع المحرم ناسيا والجواب عن قول ابن ابي ليلى رح ان المتولد عن الفرض انما لا يكون مضمونا
اذا لم يمكن الاحتراز كما في السرقة فانه ليس يتقدر للامام على قطع لا يسري وهنا الاحتراز ممكن الا يرى
الى استثناء الرسول عم بقوله الا ان يكون صائما والجواب الذي تعلق به الشافعي رح فنقول
ان ارادة حكم الخطاء والاكراه في الحديث ثبت اقتضاء ضرورة صحة الكلام لان عين الخطاء والاكراه
ليس بمرفوع فاثبت مقتضى والثابت بالاقتضاء ضروري يتقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بان
يراد حكم الاخرة فلا حاجة الى ارادة حكم الدنيا الا يرى الى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة
مؤمنة ودية مسلمة الى اهله كيف اوجب الكفارة والدية فعلم بذلك ان حكم الدنيا ليس بمرتفع عن
الخاطي وقياسه على الناسي ضعيف لان كلما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وقياسه
على الذباب والغبار ضعيف ايضا لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه لان في المقيس عليه لا يمكن
الاحتراز بخلاف المقيس حيث يمكن الاحتراز واما وقوع الماء في جوف الخاطي فلخرقه وعدم احترازه
وايضا ان ضد الصوم الاكل صورة ومعنى واحدهما ولم يوجد واحد منهما في المقيس عليه اما الاول فلعدم
الابتلاع واما الثاني فلعدم وصول المغذي الى الجوف فلم يفسد الصوم بخلاف المقيس حيث وجد المعنى
وان لم يوجد الصورة فبطل القياس لفارق قوله ولان النسيان جاء من قبل من له الحق
والاكراه من قبل غيره فيفترقان هذا جواب بطريق التسليم بان يقال لا نم ان قياس الخاطي و
المكره على الناسي صحيح لثبوت الحكم في الناسي بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه

عليه لا يقاس ولئن سلمنا ان الحكم في الاصل على وفاق القياس لكن لا نم ان القياس صحيح ايضا لوجود الفارق
بين المقيس والمقيس عليه بيانه ان العذر في المقيس عليه وهو النسيان جاء من قبل من له الحق وهو الله تع
وفي المقيس وهو الخطاء والاكراه جاء من قبل من ليس له الحق ولصاحب الحق اسقاط الحق دون من
ليس له الحق فافترقا اعني المقيس والمقيس عليه فلم يصح القياس وهذا كالمقيد والمريض اذا صليا قاعدا لعذر
القيد والمرض يقضي المقيد ولا يقضي المريض لهذا المعنى قوله فان نام فاحتلم لم يفطر وهذا ما روى صاحب
السنن موقوفا الى رسول الله عم انه قال لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع لا صورة
ولا معنى اما الاول فلعدم ايلاج الفرج في الفرج واما الثاني فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعني مس الرجل
المراة وكذا اذا نظر المرء الى امراة او فرجها فانزل لا يفطر لانه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى قوله
كالمتفكر اذا امنى يعني اذا تفكر في امراة حسناء فانزل المني لا يفطر قوله وكالمستمني بالكف على ما
قالوا يعني ان الصائم اذا عالج ذكره فامنى فيه اختلاف المشايخ رح قال بعضهم يفسد وعليه القضاء
وهو قول محمد بن سلمة وهو اختيار الفقيه ابي الليث في النوازل وقال بعضهم لا يفسد وهو قول ابي بكر
الاسكاف رح قوله الا انه يحتاط من الرجوع ان يفعل مثل هذا قال ان لم يرد به الشهوة واراد به تسكين ما به
من الشهوة فلا باس به وهو ماجور فيه وقال الفقيه ابو الليث رح روي عن ابي حنيفة رض انه قال انما يكفيه
ان يتخوف اسبابه ولا نجاة عنه قول ابي بكر رح لان الجماع لم يوجد لا صورة ولا معنى لعدم الايلاج في
الانزال بالمس الا انه يكره احتياطا وقول صاحب الهداية في التجنيس لانه وجد الجماع معنى فيه نظر
قال في النوازل سئل ابو بكر يعني ابن الاسكاف عن رجل اتى بهيمة في شهر رمضان فامنى قال لا قضاء
عليه وهو بمنزلة الخضخضة قال الفقيه ابو الليث هذا القول منه زلة وفي فتاوى سعد الدين يجب القضاء
ولا يجب الكفارة وفي قول اهل المدينة يجب القضاء والكفارة قوله ولو ادهن لم يفطر لعدم المنافي
يعني ان دهن الشعر او الشارب ليس بمناف للصوم فلا يحصل به الافطار وهذا لان المنافي للصوم هو
الاكل او الشرب او الجماع فلم يوجد واحد منها لا صورة ولا معنى قوله وكذا اذا احتجم لهذا ولما روينا اي لا
يفطر المحتجم لعدم المنافي للصوم ولقوله عم ثلاث لا يفطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام رواه
الترمذي مسندا الى ابي سعيد الخدري رض عن النبي عم وهذا مذهبنا وقال الاوزاعي وعطاء رح بانه يفسد
صومه لما روى صاحب السنن مسندا الى ثوبان رض عن النبي عم قال افطر الحاجم والمحجوم ورواه ابو الاشعث
الصنعاني عن شداد بن اوس ايضا عن النبي عم ولنا ما روى صاحب السنن ايضا باسناده الى ابن عباس
ان رسول الله عم احتجم صايما محرما وروى في السنن ايضا مرفوعا الى النبي عم قال لا يفطر من قاء ولا من احتلم
ولا من احتجم وروى البخاري في الصحيح مسندا الى ابن عباس رض ان النبي عم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صايم
وروى ايضا ان سعدا وزيد بن ارقم وام سلمة احتجموا صياما وقال الامام ابو جعفر الطحاوي وقد
روي عن ابي الاشعث الصنعاني وهو احد من روى ذلك الحديث يعني حديث الاوزاعي انه قال انما قال
النبي عم افطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا يغتابان يعني ان اجرهما حبط بالغيبة فصارا كالمفطرين من حيث
حرمان الثواب وروى الطحاوي ايضا في كتاب الاثار باسناده الى ابي سعيد الخدري انه قال انما كره الحجامة
للصايم من اجل الضعف وروى ايضا فيه باسناده الى شعبة عن حميد قال سال ثابت البناني انس بن مالك رض

رواه عن محمد بن كثير عن سفيان عن زيد بن اسلم عن رجل من اصحاب النبي عم

الخضخضة بالبدء هو الاستمناء كذا في الديوان

الحجام

هل كنتم تكرهون الحجامة للصائم قال لا الا من اجل الضعف باسناده ايضا الى مجاهد عن ابن عباس قال انما كرهت
للصائم لمخافة الضعف فدلت الاخبار والاثار ان المحتجم لا يفطر وانما المكروه الضعف الذي يلحق الصائم
فيفطر بسببه بالاكل والشرب والفقه في المسألة ان هذا خارج لا يتعلق بخروجه الطهارة الكبرى فلا يتعلق
به فساد الصوم قياسا على الرعاف والافتصاد والغائط والبول ولا يلزم الاستقاءة لوروده بخلاف
القياس ولا يلزم الحيض ايضا لتعلق الطهارة الكبرى بخروجه ثم تاويل ما روي ان الحاجم افطر بالاجماع فكذا
المحجوم لمجيئهما على نسق واحد فعلم بهذا ان المراد ذهاب الثواب بالغيبة لا الافطار الحقيقي الذي يجب
القضاء وقال شيخ الاسلام ابو بكر المعروف بخواهر زاده في مبسوطه روى انس بن مالك رض ان النبي عم
قال افطر الحاجم والمحجوم فاجتنب الناس من اجل هذا ثم نسخ الله ذلك فرخص للصائم ان يحتجم وهذا
كان ثم نسخ ثم عندنا يكره الحجامة للصائم اذا كان يخاف الضعف لانه تعريض الصوم على الفساد اما
اذا كان لا يخاف فلا باس بها لما روينا قوله ولو اكتحل لم يفطر وهذا مذهبنا وقال مالك ان وجد
طعم الكحل في حلقه يفسد صومه وقال ابن ابي ليلى يفسد صومه في الحالين وهي احدى الروايتين عن مالك
كذا ذكره الامام المعروف بخواهر زاده في مبسوطه وقال الحاكم الشهيد في كتاب اختلاف ابي حنيفة وابن ابي
ليلى قال ابو حنيفة لا باس بان يكتحل الصائم وكرهه ابن ابي ليلى وقال ابو عيسى الترمذي كرهه سفيان
وابن المبارك واحمد واسحق وجه قوله ما قلنا ولنا في الحالين ما روي عن النبي عم انه قال اذا نام احدكم
فليكتحل بالاثمد وليتقه الصائم ثبت انه عم امر الصائم بالاتقاء عن الاكتحال فلو لم يكن الاكتحال
مفسدا للصوم لم يكن للامر معنى ولان المتصل بالبدن قد وصل الى الجوف فيفسد صومه كما في الحقنة
ولنا ما روى ابو بكر الجصاص الرازي في شرح مختصر الطحاوي عن عبد الباقي بن قانع عن عبد
الله بن احمد عن محمد بن سليمان عن حبان بن علي عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده ان
النبي عم كان يكتحل بالاثمد وهو صائم وقال الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي قال ابن مسعود
خرج رسول الله عم في رمضان وعيناه مملوتان من الكحل كحلته ام سلمة ولان فساد الصوم انما يكون
بالوصول الى الجوف وليس بين العين والجوف منفذ فلا يصل شيء من الكحل من العين الى الجوف وانما يصل
اليه اثر الكحل وهو الطعم وقد وصل من المسام فلا يعتد به كما لو اغتسل بالماء البارد فوجد
برودته في الباطن والجواب عن حديث الخصم قيده للشفقة على الامة وهذا لان الصوم
موضوع ... في الدرجة الثانية فاذا اجتمعا اضر بالصائم والدليل عليه ان الامة اجمعت
على الاكتحال يوم عاشوراء مع ان الصوم مندوب فعلم بذلك ان الاكتحال لا باس به ومسألة الكحل من خواص
الجامع الصغير قال فخر الاسلام اطلاق الكحل في الكتاب اي في الجامع الصغير دليل على انه لا باس
للرجل بالكحل الاسود اذا كان غرضه التداوي فاما للزينة فلا قوله والدمع يترشح
جواب سوال بان يقال لا نم انه ليس بين العين والدماغ منفذ وخروج الدمع دليل على ان بينهما منفذا
فاجاب وقال خروجه من المسام بالترشح كالعرق فلا يعتد به قوله والداخل من المسام
قال المطرزي المسام المنافذ وهي من عبارات الاطباء وقد ذكره الازهري فاقول
يراد بالمسام منافذ العرق لا المنافذ التي هي الخارق المعتادة قوله ولو قبّل لا يفسد

حبان بن علي اخو مندل بن علي بكسر الحاء وكره عبد نقي

الفرج

لا يفسد صومه يريد به اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى وهذا لان المنافي للصوم في باب الجماع هو ايلاج الفرج
في الفرج وهو المراد بالصورة او الانزال بالمس عن شهوة وهو المراد بالمعنى فلم يوجد واحد منهما فلا يفسد
الصوم وقد صح في الصحيح للبخاري والسنن مسندا الى عائشة رض قالت كان رسول الله عم يقبل وهو صائم و
يباشر وهو صائم ولكنه كان املككم لاربه وروى صاحب السنن باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال عمر
بن الخطاب هششت فقبلت وانا صائم فقلت يا رسول الله صنعت اليوم امرا عظيما فقبلت وانا صائم
قال ارايت لو تمضمضت من الماء وانت صائم قلت لا باس به قال ففيم فان قلت روى الشيخ
ابو جعفر الطحاوي مسندا الى ميمونة بنت سعد قالت سئل النبي عم عن القبلة للصائم قال افطرا جميعا فينبغي
ان لا يجوز القبلة للصائم اصلا قلت المراد منه الذي انزل بالقبلة توفيقا بين الحديثين فان
قلت روى ابو جعفر الطحاوي ايضا باسناده الى ابن عمر قال قال عمر رايت النبي عم في المنام فرايته
لا ينظر الي فقلت يا رسول الله ما شاني قال الست الذي تقبل وانت صائم فقلت والذي بعثك بالحق لا
اقبل بعدها وانا صائم فهذا يدل على عدم جواز القبلة للصائم قلت الاحكام الثابتة حال حياة
الرسول لا تقبل النسخ ورواية عمر رض في النقلة حال حياته ... فان قلت
هذا السوال ساقط لان المحرم ممنوع عن الطيب والصائم ليس بممنوع عنه والطيب من دواعي الجماع فعلم ان
الصائم ليس بممنوع عن دواعي الجماع قوله بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هناك ادير على
السبب يعني ان الصوم لا يفسد بالقبلة والمس عن شهوة اذا لم ينزل بخلاف الرجعة والمصاهرة يثبتان
بالقبلة والمس عن شهوة وان لم ينزل لان حكم الرجعة والمصاهرة كما يثبت بالجماع يثبت بسبب الجماع ولهذا يتعلق
بعقد النكاح لان مبناهما على الاحتياط اما فساد الصوم فانه يتعلق بالجماع اما صورة او معنى ولا يتعلق
بسبب الجماع ولهذا لا يفسد الصوم بعقد النكاح وفيما نحن فيه لم يوجد الجماع لا صورة ولا معنى فلم يفسد
الصوم بخلاف المس والنظر بغير شهوة حيث لا يثبت الرجعة والمصاهرة بهما لانه قد يحل بدون النكاح كما في
القابلة والطبيب والقاضي والشهود قوله وموضعه اي في باب الرجعة قوله وان انزل
بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة وانما وجب القضاء ولم يجب الكفارة لان القضاء يجب بمجرد الافساد وذلك
كما يحصل بالمنافي صورة يحصل بالمنافي معنى اما الكفارة فلا تجب الا بكمال الجناية لانها تسقط بالشبهات
لكونها دائرة بين العبادة والعقوبة وعدم صورة الجماع صار شبهة فلم يجب الكفارة فان قلت
لا نسلم ان كمال الجناية شرط لوجوب الكفارة الا يرى انها تجب بنفس الايلاج وان لم يحصل الانزال ولا كمال الا به قلت
الكمال يحصل بنفس الايلاج ولهذا يجب الغسل انزل او لم ينزل لان الانزال امر زائد على الجماع ولهذا لا يشترط
الانزال في تحليل الزوج الثاني لانه شبعة ومبالغة فيه قوله ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه اي
الجماع او الانزال ويكره اذا لم يامن صحت الرواية عن مشايخنا بما وراء النهر بكلمة او والاوجه عندي ان
يذكر بالواو لان الامان عن احدهما ليس بكاف لعدم الكراهة بل الامان عنهما جميعا شرط لعدم الكراهة
حتى اذا امن الجماع ولم يامن الانزال يكره له القبلة لتعريض الصوم على الفساد وينبغي ان يقال
بكلمة او في تغير قوله ويكره اذا لم يامن نحو قوله اي الجماع او الانزال لان احدهما كاف للكراهة ثم
الفرق بين ما اذا امن على نفسه وبينما اذا لم يامن حصل بما روى صاحب السنن باسناده الى ابي هريرة رض

اي لحاجته

اي لم ينزل ... الصائم منهي
فان قلت فينبغي ان ...
... الجماع ... القبلة ايضا صح

ان رجلا سأل النبي عليه السلام عن المباشرة للصائم فرخص له واتاه اخر فسأله فنهاه فاذا الذي رخص له شيخ والذي
نهاه شاب وقد روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار باسناده الى عايشة رضي الله عنها قبلني رسول الله عليه السلام وباشرني
وانا صايمة وانا حايض خلافا لما ينتسب به للشيخ الكبير الضعيف وقد روينا ايضا فتبين هذا عن الصحيح والسنن ان
رسول الله عليه السلام كان يقبل ويباشر وهو صايم وكان املك لاربه فعلم ان القبلة والمباشرة لا باس بهما اذا امن
على نفسه ما سوى ذلك وان القبلة ليست مفطرة بنفسها وانما تصير مفطرة باعتبار المآل بوجود الجماع او
الانزال فاذا امن على نفسه يعتبر نفس القبلة فلا تكره واذا لم يامن يعتبر جهة المآل فتكره قال
في الايضاح روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه كره المعانقة والمباشرة والمصافحة لانه لا يؤمن الخطر عندها
قوله وان افطر رحمه الله اطلق له في الحالين اي جوز القبلة فيما اذا امن على نفسه او لم يامن وفيه
نظر لانه قال غ وحيزهم ويكره القبلة للشاب الذي لا يملك اربه قوله والحجة عليه ما ذكرناه
اراد به قوله لان عينه ليس بمفطر الخ قوله وعن محمد رحمه الله انه كره المباشرة الفاحشة والمراد بها ان يعانقها
وهما متجردان ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها لا الجماع لانه حرام في جميع الروايات للصايم قوله
ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطره وفي القياس يفسد صومه قال في الايضاح قال محمد رحمه الله
في نوادر ابن سماعة في القياس يفطره وفي الاستحسان لا يفطره وبه ناخذ وقال في المبسوط خواهر زاده رحمه الله
هذا مذهب علمائنا الثلاثة وقال زفر يفسد صومه وجه القياس ان الفطر لا يختلف بالماكول وغير الماكول كما لو
اكله بنفسه وكما لو اكل حصاة او نواة ولانه يمكن التحرز عنه بطرده بالمروحة وغيرها وقت الكلام
ووجه الاستحسان انه لم يوجد صورة الفطر لعدم الابتلاع لان كلامنا فيما اذا دخل الذباب بنفسه وكذا لم
يوجد معناه لعدم وصول المغذي والمروي بخلاف المطر اذا وقع في الحلق حيث يفسد الصوم لوجود
المروي ولانه مغلوب في وصول الذباب الى جوفه فلا يفسد صومه كما في الغبار والدخان وانما قلنا انه
مغلوب لانه لا بد له من الكلام وذلك لا يحصل الا بان يفتح فاه واذا فتح للكلام يدخل الذباب حلقه من
حيث لا يعلم ولا يقدر على التحرز وهو لا يجد موضعا لا يكون فيه ذباب بخلاف المطر والثلج فانه يمكن
التحرز عنه بان يدخل خيمة او بيتا فلا يبقيه في حلقه المطر والثلج وقياسه على الحصاة والنواة ضعيف
لان في المقيس لم يوجد صورة الفطر وقد وجدت في المقيس عليه لوجود الابتلاع اما قوله يمكن التحرز عنه
بطرده وقت الكلام فضعيف ايضا للزوم الحرج بطرده في كل ساعة والحرج مرفوع شرعا قوله
فاشبه الغبار والدخان اي اشبه الذباب الغبار والدخان قال في شرح مختصر الكرخي والايضاح اما
الغبار والدخان وطعم الادوية اذا وجده في حلقه فانه لا يفطره لان هذا لا يخلو الصايم عنه ولا يمكنه الاحتراز
قوله واختلفوا في المطر والثلج اي اختلف المشايخ قال بعضهم المطر يفسد والثلج لا يفسد وقال بعضهم
على العكس وقال عامتهم بافسادهما وهو الصحيح لحصول الفطر معنى ولامكان الاحتراز كما بينا وقد ذكر
اختلافهم في نصاب الفتاوى قوله او مضغه اي مضغ حبة قوله ولو اكل لحما بين
اسنانه لم يفطره وان كان كثيرا يفطره وقال زفر رحمه الله يفطره في الوجهين اي في القليل والكثير قال فخر
الاسلام وانما معناه اي معنى ما قال محمد رحمه الله في الجامع الصغير انه ابتلعه فاما اذا اخرجه فاخذه بيده
ثم ابتلعه يجب ان يفسد صومه وقال في المبسوط والكافي للحاكم الشهيد وان كان بين اسنانه شيء فدخل

فدخل جوفه وهو ذاكر لا يفطره لا في هذه الرواية اذا قصد ادخاله في الجوف يفسد صومه وان لا يفسد اذا دخل جوفه
مع الريق من غير قصد كذا ذكر خواهر زاده ومنهم من قال لا يفسد صومه سواء قصد ابتلاعه او لم يقصد الا ترى
الى ما قال في الجامع الصغير محمد رحمه الله عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في الصايم يكون في اسنانه اللحم فياكله متعمدا قال
ليس عليه قضاء ولا كفارة وجه الفرق بين الحالين ان الباقي بين الاسنان شيء متغير ليس بمغذي وليس اذا الخلل
يؤمن فيه قضاء كالذباب حيث لا يفسد الصوم اذا دخل من غير قصد واذا ابتلعه يفسد ووجه قول زفر رحمه الله
ان المغذي وصل الى الجوف لانه طعام متغير فيفسد صومه كما في الكثير ووجه قول علمائنا الثلاثة ما قال محمد رحمه الله
في المبسوط لقوله لانه ليس بطعام ولانه مغلوب فيه ومعنى قوله ليس بطعام اي ليس بطعام يقصد به الاكل عادة
فصار بمنزلة ما لا يتغذى فاذا دخل الجوف من غير قصد لا يفسد الصوم لانه لم يثبت الاكل لا صورة ولا
معنى كما في الذباب والغبار لكن هذا التعليل انما يصح فيما اذا لم يقصد الابتلاع فاذا قصد الابتلاع فالمعول
عليه التعليل الاخر وهو انه ان الباقي بين الاسنان اذا كان قليلا لا يمكن التحرز عنه الا بحرج وذلك مدفوع
شرعا فيعتبر شيئا للريق فاذا دخل الريق الجوف بقصد او بغير قصد لا يفسد الصوم فكذا هذا بخلاف الكثير لان
التحرز عنه يمكن بلا حرج لان الكثير لا يبقى غالبا فيما بين الاسنان فيفسد الصوم ثم اعلم ان محمدا رحمه الله
لم يذكر في المبسوط والجامع الصغير حدا للقليل والكثير وقد ذكر في شرح اختلاف زفر ويعقوب رحمه الله لان
وهو الشيخ ابو عبد الله الثلجي قال اخبرني ابن ابي مالك عن ابي يوسف رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله ما كان بين اسنانه
في تقدير حمصة فطره جعل قدر الحمصة كثيرا لانه لا يبقى بين الاسنان غالبا وما دونه يبقى وقال الصدر
الشهيد الحمصة فصاعدا كثير وما دون ذلك قليل وقال ابو نصر الدبوسي اذا اراد ان يبتلعه امكنه
ان يبتلعه بغير ريق فهو كثير وان لم يمكنه ذلك بغير استعانة بالبزاق فهو قليل وهذا لانه اذا امكنه ابتلاعه
بغير استعانة بالبزاق فذاك علامة كثرته وان لم يمكنه بغير استعانة فذاك علامة قلته والحسنة في تتمة
الفتاوى والفتاوى الصغرى قوله والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل اي الامر المميز بين
القليل والكثير هذا الذي اقوله وهو مقدار الحمصة يعني ان مقدار الحمصة كثير وما دونها قليل وليس معناه
ان قدر الحمصة وقع فاصلا بينهما لا قليلا ولا كثيرا لانه قد اعتبر كثيرا على ما روى الثلجي رحمه الله قوله
ولو اكلها ابتداء يفسد اي لو اكل سمسمة من الخارج يفسد صومه وهذا اذا لم يمضغها وفي وجوب
الكفارة اختلاف المشايخ قيل لا تجب لانه ناقص وعليه فخر الاسلام البزدوي رحمه الله وقال الصدر الشهيد
المختار انه تجب الكفارة لانها من جنس ما يتغذى بها اما اذا مضغها فلا يفسد صومه لانها تتلاشى بالمضغ
قوله وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف رحمه الله وعند زفر عليه الكفارة ايضا
وجه قول زفر رحمه الله ان الفطر حصل بسبيل الكمال لانه اكل طعاما فيجب عليه الكفارة كما لو اكل الخبز غاية ما في
الباب انه طعام متغير فلا يمنعه ذلك وجوب الكفارة كما اذا اكل اللحم المنتن ووجه قول ابي يوسف رحمه الله
انه لما بقي بين الاسنان وخرج من معنى الغذاء نقصان ولهذا اذا اكله لا يزجيه وربما يكون له رائحة كريهة
يكرهها الطبع فلما دخله معنى الغذاء نقصان قصرت الجناية ومع قصور الجناية لا تجب الكفارة
كما لو ذرعه القيء وكان ملء الفم فاعاده يفسد الصوم ولا تجب الكفارة قوله تعافه الطبع
اي يكرهه قوله ذريعة التي يسبق الى فيه وغلبه فخرج منه ذكره صاحب المغرب وان

لا يفسد القيء الصوم لما روى صاحب السنن بإسناده إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء وهو صائم
فليس عليه قضاء وإن استقاء فليقض ولأن سائر ما يخرج من البدن لا يفسد الصوم كالبول والغائط وغيرهما
فكذا القيء وكان هذا هو القياس في الاستقاء إلا أنا تركنا القياس بالحديث فإن قلت قد أورد
صاحب السنن والشيخ أبو جعفر الطحاوي في شرح الآثار مسندا إلى أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء
فأفطر فينبغي أن يكون القيء مفطرا مطلقا كما ذكر في شرح الآثار عن بعضهم قلت معناه قاء فضعف
فأفطر توفيقا بين الحديثين لأن الأصل في التعارض الجمع قوله ومن استقاء عمدا فعليه القضاء
من تمام الحديث الذي رواه قوله ويستوي ملء الفم وما دونه يعني إذا ذرعه القيء لا يفطره سواء
قاء ملء الفم أو أقل منه لأن الحديث لم يفصل بين القليل والكثير قوله فلو عاد وكان ملء الفم فسد
عند أبي يوسف رحمه الله أي لو عاد القيء بنفسه فيما إذا ذرعه القيء ملء الفم فسد الصوم عند أبي يوسف لتحقق
الخروج بدليل أنه ينتقض به الطهارة وقد دخل الداخل فيفسد الصوم فإن قلت سلمنا أنه
ينتقض به الطهارة إذا قاء مرة أو ماء أو طعاما أما إذا قاء بلغما ملء الفم فلا ينتقض عندهما خلافا
لأبي يوسف فكيف يحتج أبو يوسف على محمد بتحقق الخروج بانتقاض الطهارة قلت قال صاحب
المختلف قيل جوابه في المرتقي من الجوف هو لأبي يوسف فإنه نجس وجوابهما في المنحدر من الرأس وهو طاهر
فعلى هذه الرواية يكون القيء البلغم ناقضا للوضوء بالاتفاق قوله وعند محمد رحمه الله لا يفسد
الصوم عند محمد إذا عاد إلى الجوف فيما إذا ذرعه ملء الفم لعدم الفطر صورة أو معنى أما الأول
فلعدم الابتلاع وأما الثاني فلعدم وصول المغذي أو المتروي إلى الجوف وقول محمد هو الصحيح كذا
قال فخر الإسلام فإن قلت لا نسلم أنه لم يحصل الفطر معنى ألا ترى أن بالقيء يندفع الصفراء و
البلغم وفيه صلاح البدن قلت صلاح البدن إذا كان بالخارج لا يؤثر في نقض الصوم ولهذا لا يفسد
الصوم بالفصد وفيه صلاح البدن أيضا ولهذا [illegible] الأطباء الاستفراغ الكلي لنقصان شيء من كل خلط بنسبته
إلا أنه ترك القياس في الاستقاء بالحديث قوله وإن أعاده فسد بالإجماع أي إن أعاد القيء فيما إذا
ذرعه ملء الفم فسد صومه بلا خلاف بين أصحابنا لتحقق صورة الفطر بدخول الداخل في الجوف
بصنعه قوله وإن كان أقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه أي إن كان القيء الذي ذرعه
أقل من ملء الفم فعاد بنفسه إلى الجوف لم يفسد صومه بالإجماع لأن الدخول يترتب على الخروج ولم
يوجد الخروج فلا يوجد الدخول أما إذا أعاده فلا يفسد أيضا عند أبي يوسف رحمه الله لهذا المعنى وعند محمد
يفسد لوجود الفعل وهو الإدخال والنظر إلى الفعل قال فخر الإسلام وهو الصحيح قول أبي
يوسف رحمه الله لأن هذا غير الفعل الذي اعتبره النص قوله فإن استقاء عمدا ملء فيه فعليه القضاء
وذكر العمد تأكيد لأن الاستقاء لا يتحقق إلا مع التعمد وهو التكلف فيه ولا يكون التكلف إلا بالعمد ثم
وجوب القضاء إذا استقاء ملء الفم بالاتفاق والقياس على سائر ما يخرج من البدن أن لا يفسد الصوم
إلا أن القياس ترك بالحديث أما إذا استقاء أقل من ملء الفم فعليه القضاء أيضا عند محمد رحمه الله لأن الحديث
لم يفصل بين القليل والكثير وعند أبي يوسف رحمه الله لا يفسد صومه لعدم الخروج حكما حيث لا تنتقض به
الطهارة وقول أبي يوسف رحمه الله ضعيف عندي لكونه تعليلا في معارضة النص ثم إذا عاد إلى الجوف بنفسه

بنفسه فيما استقاء أقل من ملء الفم لا يفسد صومه أيضا عند أبي يوسف رحمه الله لأن الخروج لم يوجد حكما والدخول مترتب
عليه فلا يوجد أيضا أما إذا أعاده فعن أبي يوسف روايتان في رواية لا يفسد لعدم سبق الخروج وفي رواية يفسد
لكثرة الصنع وهو الاستقاء والإعادة فصار مثل ملء الفم والله أعلم قوله ومن ابتلع الحصاة أو الحديد
أفطر لوجود صورة الفطر المراد بصورة الفطر الابتلاع وهذا لأن الصوم عبارة عن الإمساك وابتلاع
الحصاة ونحوها ينافي الإمساك فيفطر ضرورة لكن لا كفارة عليه لعدم معنى الفطر وهو وصول المغذي
أو المتروي إلى البدن وإنما لم يقل أكل الحصاة لأن الأكل عبارة عن المضغ والابتلاع جميعا والمضغ لا يتحقق في
الحصاة ونحوها بخلاف الابتلاع فإنه يحصل لأنه عبارة عن إدخال الشيء في الحلق قوله ومن جامع عامدا
في أحد السبيلين فعليه القضاء استدراكا للمصلحة الفائتة إنما قيد بالعمد لأن في النسيان لا يجب القضاء
أيضا وإنما وجب القضاء في العمد لأن الحكيم إذا أمر بشيء أمر لحكمة ومصلحة اقتضته وذكر المصلحة فهو قهر النفس
بالنشوز فالجماع بعوث قهر النفس [illegible] فيجب القضاء استدراكا لتلك المصلحة الفائتة ولأن
القضاء لما وجب على المعذور وهو المريض أو المسافر قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من
أيام أخر فعلى غير المعذور أولى وكذا تجب الكفارة لكمال الجناية بإيلاج الفرج في الفرج ولهذا يجب الغسل
بمجرد الإيلاج وإن لم ينزل ويجب الحد أيضا بدون الإنزال فلو كانت الجناية قاصرة لما وجب الحد لأنه يندرئ
بالشبهة ثم روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لا تجب الكفارة بالجماع في الموضع المكروه أعني في الدبر لأن المحل
قاصر في معنى اقتضاء الشهوة فصار كالميتة ولهذا لا يجب الحد عنده وفي رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة
وهو قولهما تجب الكفارة وهو الأصح لأن الكفارة تجب بتفويت الشهر وقد وجد هنا بكمال الجناية قال أبو بكر الرازي
ومن الناس من لا يرى إيجاب الكفارة في شهر رمضان رأسا منهم ابن علية وغيره وقال في صحيح البخاري
قال سعيد بن المسيب والشعبي وابن جبير وإبراهيم وقتادة وحماد تقضي يوما مكانه قال أبو بكر الرازي
إنما نفوها لورودها من جهة أخبار الآحاد وليس من أصلهم قبولها ويدفعون وجوبها أيضا من جهة
أن النبي عليه السلام قال للمفطر حين أعطاه طعام الكفارة فتشكى الحاجة كله أنت وعيالك فلو كانت الكفارة واجبة
ما جاز أن يأكل منها قال في السنن قال الزهري إنما كان هذا رخصة له خاصة فلو أن رجلا فعل ذلك اليوم
لم يكن له بد من التكفير وفخر الإسلام ادعى الإجماع في وجوب الكفارة في شرح الجامع الصغير ولنا فيه نظر
لأن الإجماع كيف يثبت مع وجود الخلاف من كبار التابعين كسعيد بن المسيب وغيره لأنهم لم يثبتوا الكفارة
في الجماع قوله ولا يشترط الإنزال في المحلين يعني يجب الكفارة على الرجل بدونه أي بدون الإنزال سواء
أولج في قبل المرأة أو دبرها دونه أي دون الإنزال ذكره [illegible] أي الإنزال تبع ومبالغة ولهذا يجب الغسل
ويحصل تحليل الزوج الثاني بمجرد الإيلاج قوله ومن جامع ميتة أو بهيمة فلا كفارة أنزل
أو لم ينزل يعني امرأة ميتة إنما نفى الكفارة احترازا عن القضاء حيث يجب إذا أنزل كذا في الإيضاح
وهذا لأن صورة الكف قد فاتت فصار كالجماع فيما دون الفرج وإنما لا تجب الكفارة لأنها تستدعي
كمال الجناية وقد عدم لكون المحل غير مشتهى ألا ترى أن الطباع السليمة تنفر عنه [illegible] قوله
ثم عندنا كما تجب الكفارة بالوقاع على الرجل تجب على المرأة إذا كانت مطاوعة أما إذا غلبها على
نفسها فعليها القضاء دون الكفارة كذا قاله الحاكم الجليل الشهيد في كتابه الموسوم بالكافي

مثل قوله اسكن أنت وزوجك

وقال الشافعي في قول لا كفارة عليها اصلا وهو قول زفر رح وفي قول يلزمها ويتحملها الزوج وقال في قول آخر مثل
مذهبنا وجه الاول ان الكفارة تجب بسبب فعل الجماع والفعل وجد من الرجل دون المراة وانما هي محل الفعل
فلا تجب الكفارة عليها ووجه الثاني ان الكفارة مؤنة الوطء تجب عليها فيتحملها الزوج لانه اوقعها
في هذه المؤنة فكانت كثمن ماء الاغتسال ولنا ما روى اصحاب السنن في كتبهم عن النبي عم من افطر في
رمضان فعليه ما على المظاهر وكلمة من بعمومها تتناول الاناث ايضا ولانه بلا افساد لا تجب
الكفارة بالوقاع في ليالي رمضان فلما كان كذلك قلنا ان المراة شاركت الرجل في افساد الصوم الذي
هو سبب الكفارة فتشاركه في وجوب الكفارة وثمن ماء الاغتسال عن نصير بن يحيى انه لا يجب على الزوج اذا
كانت المراة غنية واذا كانت فقيرة يقال للزوج اما ان تدعها الى ان تنتقل الى الماء او تنقل الماء اليها
وقال ابو الليث انه يجب في ذلك على الزوج كما في الشرب لانه مما لا بد منه كذا في اوائل خزانة الطحاوي قوله
والتحمل لا يجري فيها لانها عبادة او عقوبة جواب عن قول الشافعي رح بيانه ان الكفارة اما ان يكون عبادة او
عقوبة فلا يجوز التحمل فيهما جميعا لان العبادة فعل اختياري فلو جاز التحمل يحصل الجبر واللازم منتف
فينتفي الملزوم وهذا لان الكفارة اذا وجبت عليها ثم تحمل عنها الزوج واداها بدون ان يوجد منها
فعل اختياري يحصل الجبر لا محالة والجبر ينافي التحمل في العقوبة ايضا لان العقوبة شرعت جزاء على الجاني
لا على غيره قوله ولو اكل او شرب ما يتغذى به او ما يتداوى به فعليه القضاء والكفارة اما القضاء
فللجبر واما الكفارة فللزجر وقال الشافعي رح لا كفارة عليه لان الكفارة شرعت في الوقاع بخلاف القياس
وما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس فلا يجوز اثبات الكفارة في الاكل والشرب بالقياس بيانه
ان الاعرابي جاء الى رسول الله عم نادما تائبا والتوبة رافعة للذنب بالنص ومع هذا اوجب النبي عم الكفارة
فعلم انها ثبتت غير معقول المعنى بيانه ان وجوب الكفارة في الوقاع تعلق بجناية افساد
الصوم على وجه الكمال لا بنفس الوقاع وقد حصل هذا المعنى في الاكل والشرب فوجب القول بوجوب الكفارة
بالطريق الاولى لان الكفارة ورودها بطريق الزجر والزاجر انما يكون في اتيان حرام تدعو اليه النفس
ولهذا لم يرد الزاجر في شرب البول وان كان حراما لعدم داعية النفس لان النفس تنتهي عنه بلا زاجر بخلاف
شرب الخمر فلما ثبت هذا قلنا ان داعية النفس في الصوم الى الاكل والشرب اكثر منها الى الجماع وهذا
ظاهر فلما وجبت الكفارة في الجماع للزجر فلان تجب في الاكل اولى واحرى فان قلت لا نسلم ان
الكفارة ما تعلقت بنفس الوقاع وهذا لان نفس الوقاع حرام في الصوم قلت وقاع الحليلة
من حيث هو هو ليس بحرام لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم فعلم ان الكفارة بافساد
الصوم فان قلت لا نسلم انها متعلقة بافساد الصوم ولا افساد حاصل في الافطار بالحصاة
والنواة وافطار المريض والمسافر قلت نعم ان الافساد حاصل في الافطار بالحصاة والنواة
لكن لا على وجه الكمال لانه لا يفوت به معنى الصوم وهو قهر النفس بالتجويع وافطار المريض والمسافر
ليس بجناية اصلا لثبوته رخصة فلا يرد علينا والجواب عن قوله لا يجوز اثبات الكفارة في الاكل
والشرب بالقياس قلت نحن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق عرف في اصول الفقه
والجواب عن قوله ان الكفارة ثبتت غير معقول المعنى قلنا لا نم وهذا لان التوبة ما تصلح رافعة للذنب

للذنب لكن لا يلزم الاعتاق يصلح ان يكون رافعا للذنب فالشرع متى عين الاعتاق في هذه الجناية علم انه هو المتعين
في رفع هذه الجناية لا التوبة وحدها فان قلت الاكل والشرب افساد لصوم واحد والوقاع
افساد لصومين صوم الرجل وصوم المراة فكيف يثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة قلت
هذا ينتقض بوطء الصبية والمجنونة والحائض والمسافرة والناسية على انا نقول الكفارة تجب على الرجل
بافساد صومه لا بافساد صومها لان افساد صومها باقتضاء الشهوة وذلك حاصل بفعلها وفعل الرجل
شرط والحكم لا يضاف الى صاحب الشرط مع وجود صاحب العلة قوله وقد تحققت اي تحققت جناية
الافطار في الاكل والشرب قوله وبايجاب الاعتاق تكفيرا عرفنا ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية
هذا جواب عن قول الشافعي رح ان الكفارة شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة بيانه
ان الشرع لما اوجب الاعتاق كفارة لجناية افساد الصوم علم ان التوبة بمجردها ليست برافعة لهذه
الجناية كجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد قوله والكفارة
مثل كفارة الظهار لما روينا اراد به قوله عم من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر بيانه انه يعتق
رقبة تجزئ فيها المؤمنة وغير المؤمنة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع يطعم ستين
مسكينا لكل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر والاصل في هذا الباب ما روي في الصحاح عن البخاري
والسنن مسندا الى ابي هريرة رض قال بينا نحن جلوس مع النبي عم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت قال ما لك
قال وقعت على امراتي وانا صائم فقال رسول الله عم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع
ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال فمكث النبي عم فبينا نحن على
ذلك اتي رسول الله عم بعرق فيه تمر والعرق المكتل قال اين السائل فقال انا قال خذ هذا فتصدق به
فقال الرجل اعلى افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر من اهل بيتي فضحك
النبي عم حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك قال في السنن قال الزهري انما كان هذا رخصة له خاصة
فلو ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير وفي السنن ايضا مسندا الى ابي هريرة رض قال جاء
رجل الى النبي عم افطر في رمضان بهذا الحديث قال فاتي بعرق فيه تمر قدر خمسة عشر صاعا وقال فيه
كله انت واهل بيتك وصم يوما واستغفر الله قال صاحب ديوان الادب العرق الزبيل وهو
بفتحتين مهملة العين وهو المذكور في كتب الحديث واما الفرق الذي اورده صاحب الهداية بالفاء
فهو مكيال يسع ستة عشر رطلا وقال ابو عبيد قال الاصمعي اللابة الحرة وهي الارض التي قد البستها حجارة
سود وجمعها لابات ولوب وانما وجب الاطعام بنصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير اعتبارا بصدقة
الفطر لانها صدقة مقدرة من الطعام ولان المعتبر دفع حاجة اليوم عن كل مسكين فاعتبر بصدقة
الفطر قوله وهو حجة على الشافعي رح في قوله بالتخيير بيانه ان عند الشافعي رح يجب احد الاشياء
من الاعتاق والصوم والاطعام مطلقا فيتخير المكلف فايها ادى خرج عن العهدة وعندنا يجب
الترتيب كما ورد في الحديث فان قدر على الاعتاق اعتق والا صام فان لم يقدر اطعم والحديث حجة ايضا
على مالك رح لانه يجوز الصوم مطلقا متتابعا او متفرقا والحديث شرط فيه التتابع قوله ومن جامع
فيما دون الفرج فانزل فعليه القضاء اراد به الجماع في فخذ المراة او في بطنها او اللواطة لان فيه

تجب الكفارة وقد مر بيانه وانما وجب القضاء لوجود معنى الجماع بالانزال عن المس بشهوة ولم يجب الكفارة لعدم
صورة الجماع وهو الايلاج في الفرج قوله لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية وهذا لانه يلزم
هتك حرمة الشهر فلا يلحق غيره به اي غير صوم رمضان بصوم رمضان في ايجاب الكفارة وهذا بخلاف
الكفارة في الحج حيث يستوي فيه الفرض والنفل لان وجوبها لحرمة العبادة وفي رمضان لحرمة الزمان
لا لنفس العبادة فافترق صوم رمضان وغيره قوله ومن احتقن او استعط كلاهما بالفتح كذا
الرواية او اقطر في اذنه بالضم احتقن اي وضع الحقنة في الدبر واستعط اي صب السعوط في الانف
وبيان الحقنة والسعوط مذكور في كتب الطب كل واحد منهما في باب على حدة وهذا في اقطار الدهن او الدواء
في الاذن لان في اقطار الماء لا يفسد الصوم اصلا كما ذكره عقيب هذا قال في الاجناس الحقنة توجب
الفطر ولا يتعلق به الرضاع ونقله عن نوادر هشام رح وفرقوا بينهما في كتاب الجامع الصغير بان الاكل و
الشرب بمعنى اصلاح البدن افسد الصوم والدواء مثله في اصلاح البدن والحقنة من الدواء فاما حرمة
الرضاع فانما تثبت باللبن الذي يشربه الصغار بمعنى النشو والنمو والتغذية الا ترى انه في حال الكبر
لا يوجب والحقنة مفارقة للشرب في هذا المعنى وان كان اللبن بعينه جعل حقنة ثم وجوب القضاء
في هذه الصور لوصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف الراسل الى البطن وهو المراد بمعنى الفطر لكن لم
يجب الكفارة لعدم صورة الفطر وهو الاكل والشرب من المنفذ المعهود وهو الفم قوله
لانعدام المعنى والصورة واراد بالمعنى صلاح البدن وهو معدوم لان الماء الذي يدخل الاذن
يضر ولا ينفع واراد بالصورة الوصول الى الجوف من المنفذ المعهود وهو الفم قوله بخلاف
ما اذا ادخله الدهن يعني يفسد صومه لوجود صلاح البدن وقد مر بيانه قوله ولو داوى
جائفة او آمة بدواء يصل الى جوفه او دماغه افطر عند ابي حنيفة رح والجائفة هي الطعنة التي تبلغ
الجوف والآمة الشجة التي تبلغ ام الراس اعلم ان الدواء اذا كان رطبا ففيه اختلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه واذا كان يابسا لا يفسد صومه بالاجماع كذا في المبسوط والكافي للحاكم الشهيد وشرح الطحاوي
وتحفة الفقهاء وغيرها هذا هو ظاهر الرواية قال شمس الائمة السرخسي رح فرق في ظاهر الرواية
بين الرطب واليابس واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان اليابس وصل الى جوفه
فسد الصوم وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد وقال الشيخ ابو العباس الناطفي في كتاب الاجناس
لا فرق بين الرطب واليابس اذا وصلا الى الجوف فطراه واذا لم يصلا الى الجوف لم يفطراه ثم قال
هكذا فسره محمد بن شجاع في تفسير المجرد وما ذكره في الاصل مطلقا في الرطب انه يفطره فهو بناء على
الغالب لانه يصل الى الجوف غالبا ثم قال النص على هذا الشرط في تفسير المجرد وقال روى ابن ابي مالك رح
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح ان كان الرطب يصل الى جوفه فطره ولم يفرق القدوري رح بين الرطب واليابس
في كتاب التقريب بل حقق الخلاف فيهما جميعا بين ابي حنيفة وصاحبيه لهما ان الوصول لم
ما يتحقق لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخرى ولئن سلمنا ان الوصول يتحقق لكنه لم يتحقق من
المنفذ الاصلي والمنافي للصوم هو الواصل الى الجوف من المخارق المعتادة التي خلقها الله تعالى في البدن
والجراحة ليست بمنفذ معتاد فلم يفسد به الصوم كما اذا طعن برمح ووصل الى الجوف سنانه وله ان

اسم كتاب حسن بن زياد

ان المفطر للبدن قد وصل الى جوف الصائم في حال الذكر فيجب عليه القضاء لكن لا كفارة عليه لعدم صورة الفطر
ومسألة الطعن بالرمح ممنوعة لان صاحب الاجناس نقل عن محمد بن مقاتل لو طعن الصائم بالرمح وعليه
سنانه فاخرجه وبقي الزج في جوفه فطره وان جذبه مع الرمح واخرجه مع الرمح لا يفطره وقال
صاحب التحفة انما لم يفسد صومه لانه لم يستقر في محل الطعام ولهذا قالوا ان من ابتلع لحما مربوطا على
خيط ثم انتزعه من ساعته انه لا يفسد صومه لانه لم يستقر في محله حتى لو بقي في جوفه افطر قوله والجواب
عما قالا ان الوصول ما يتحقق فنقول لا نم لان الوصول هو الغالب لان رطوبة الدواء اذا اجتمعت مع رطوبة
الجراحة تزداد قوة الرطوبة فتنزل الى الاسفل فتصل الى الجوف قوله ولو اقطر في احليله لم
يفطر عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يفطر وقول محمد رح مضطرب الاحليل مخرج البول من الذكر قال
في الاصل والكافي للحاكم الشهيد ان صب في احليله لا يفطره في قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف
يفطره وهذا هو ظاهر الرواية وحكى ابن سماعة عن محمد انه توقف فيه وذكر الطحاوي في مختصره قول محمد
مع ابي يوسف رح وقال ابو سليمان الجوزجاني في الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع ابي حنيفة رح انه
محمد شك في ذكره وتوقف فيه وحكى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح انه قال ان صب في احليله دهنا فوصل
الى المثانة فعليه القضاء فحصل عن ابي حنيفة روايتان قال في خلاصة الفتاوى قال الفقيه ابو بكر البلخي
الخلاف فيما اذا وصل الى المثانة اما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه بالاتفاق وتكلم المشايخ
في الاقطار في قبل النساء منهم من قال على الخلاف ومنهم من قال يفسد بلا خلاف وهو الصحيح وجه قول ابي يوسف
انه وصل المفطر الى الجوف من منفذ اصلي فيفسد الصوم ولو لم يكن المنفذ لم يخرج البول
او المثانة جوف بنفسها فلا يشترط ان يصل منها الى الجوف كالدماغ ووجه قول ابي حنيفة رح على ظاهر
الرواية ان المثانة لا منفذ منها الى الجوف فلو كان المنفذ لحصل الوصول دفعة واحدة فصارت المثانة
كظاهر البدن ووصول البول من المعدة الى المثانة بطريق الترشح كما ان دمع العين يخرج من العين بطريق
الترشح ثم الاقطار في العين لا يفسد الصوم فكذا الاقطار في المثانة وانما توقف محمد رح على رواية ابن
سماعة لانه تشكل عليه ان المنفذ من المثانة الى المعدة قائم ام لا قوله المثانة بينهما حائل اي بين الاحليل
والجوف حائل قوله والبول يترشح منه جواب لقوله يخرج البول قوله وهذا ليس من باب
الفقه يعني ان معرفة المنفذ من المثانة الى الجوف هل هو حاصل ام لا يتعلق بالطب لا بالفقه ولهذا
اضطرب قول محمد فيه قوله ومن ذاق شيئا بفمه لم يفطر الذوق معرفة الشيء بفمه من غير ادخال
عينه في حلقه وانما لا يفطر الذوق لانعدام الفطر صورة ومعنى اما الاول فلانه لم يصل الى الجوف
شيء من المنفذ المعهود واما الثاني فلانه لم يصل الى البدن ما يصلحه لكنه يكره لانه لا يامن ان يصل
الى جوفه ولانه عرض الصوم على الفساد بسبيل التسبب وقد صحت الرواية في الصحيح البخاري عن النعمان
بن بشير رض قال سمعت رسول الله صلعم يقول الحلال بين والحرام بين وبينهما امور مشتبهة فمن ترك
ما شبه عليه من الاثم كان لما استبان اترك ومن اجترأ على ما يشك فيه من الاثم اوشك ان يواقع
ما استبان والمعاصي حمى الله من يرتع حول الحمى يوشك ان يواقعه قوله منه بكل اي من
المضغ قوله لما بينا اشارة الى قوله لما فيه من تعريض الصوم على الفساد قوله

ومضغ العلك لا يفطر الصائم وانما لا يفطر لعدم وصوله الى الجوف لكن يكره لتعريض الصوم على الفساد او لتهمة
الفطر ولانه لا يؤمن ان يصل منه الى الجوف شيء ولا فرق في ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله بين علك وعلك
وقال فخر الاسلام رحمه الله قد قيل انه اراد به مجملا اذا علك مرة فاما اذا كان لم يعلك فينبغي ان يفطر لانه
لا يؤمن ان يدخل جوفه شيء وان كان اسود قالوا ينبغي ان يفطر وان كان معلوكا لانه
متفتت لا يؤمن ان يدخل منه في الجوف شيء ثم قال فخر الاسلام وعموم هذا اى عموم ما قال
في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه الا من عذر مثل
ان يكون في فمه بخر قوله اذا لم يكن ملتئما اراد به اذا لم يكن مصلحا ما مضغه لانه اذا مضغه
مرة يكون مصلحا لا يتفتت منه شيء قوله فيقام مقام السواك في حقهن اى يقام العلك
في حق النساء مقام السواك في حق الرجال لضعف اسنانهن قوله ولا بأس بالكحل ودهن الشارب
الرواية بفتح الكاف والدال وهما مصدران واذا اريد الاسم يضم ومسئلة الاكتحال والادهان مرت
في اوائل هذا الباب مشروحة قوله ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة يعني ان اكتحال
الرجل بالكحل الاسود مباح اذا كان قصده التداوي فاما للزينة فلا قوله ويستحسن دهن
الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة قال فخر الاسلام رحمه الله اخذ ذلك ان الصوم كف عن الشهوات
وليس في دهن الشارب شهوة لا صورة ولا معنى فلم يكن محظورا بالصوم وليس يحرم بالصوم الارتفاق
لما يجب به الشعث بخلاف الاحرام فانه يحرم به ذلك دهن الشارب وقد دل هذا على انه يستحسن دهن
شعر الوجه وبذلك جاءت السنة عن رسول الله عم وانه بمعنى الخضاب قوله ولا يفعل لتطويل
اللحية اذا كانت بالقدر المسنون وهو القبضة ولنا اصل فيه ما روى ابو داود في سننه باسناده الى
مروان قال رأيت ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف ذكره في كتاب الصوم في باب القول
عند الافطار وذكر محمد في آخر كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة رحمه الله عن الهيثم عن ابن عمر انه كان يقبض على
لحيته ثم يقص ما تحت القبضة قوله ولا بأس بالسواك الرطب بالغداة والعشي اعلم
ان استعمال السواك للصائم رطبا كان او يابسا مبلولا بالماء او غير مبلول اول النهار او آخره يجوز وقال
الشافعي رحمه الله يكره آخر النهار وقال ابو يوسف يكره اذا كان مبلولا بالماء كذا في التحفة ولا ابضا
ومن قول الشافعي رحمه الله ما روى في الصحيح البخاري عن ابي هريرة رضه عن النبي عم قال لخلوف فم الصائم
اطيب عند الله من ريح المسك ففي تجويز الاستياك آخر النهار يلزم ازالة الاثر المحمود فيكره كما انه يكره
ازالة دم الشهادة ولنا ما روى في السنن مسندا الى عبد الله بن عامر بن ربيعة عن ابيه قال رأيت
رسول الله عم يستاك وهو صائم ما لا اعد ولا احصي ورواه ايضا في الصحيح عن عامر بن ربيعة عن النبي عم وروى
في الصحيح البخاري عن عائشة عن النبي عم السواك مطهرة للفم مرضاة للرب وفيه ايضا عن ابي هريرة
عن النبي عم قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء فدل اطلاق الحديث على جواز
الاستياك مطلقا لانه لم يخص الصائم من غيره ولا الغداة من العشي ولا غير المبلول من المبلول
وروى الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي رحمه الله في شرحه لمختصر الطحاوي عن الشعبي عن مسروق عن عائشة رضه
قالت قال رسول الله عم من خير خصال الصائم السواك ولانه طهارة مجازة كالمضمضة ولان السواك من

سنن الاسلام فلا يجوز نفيه بالرأي قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وهي عشر خصال قال
صاحب الكشاف خمس في الرأس الفرق وقص الشارب والسواك والمضمضة والاستنشاق وخمس في البدن
الختان والاستحداد والاستنجاء وتقليم الاظفار ونتف الابط اما قوله فيه ازالة الاثر المحمود فنحن لا نم ذلك الاستحداد حلق العانة
لان الخلوف انما يكون من الجوع والاستياك يزيد في هذا المعنى وقياسه على دم الشهيد ضعيف لان اثر الظلم
فاللائق به الجهر قال الله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وهذا اثر العبادة فاللائق به
الاخفاء قوله خير خلال الصائم السواك الخلال جمع الخلة وهي الخصلة قوله من غير فصل
يعني ان الحديث مطلق لم يفصل فيه بين حال وحال قوله وهو الخلوف اي الاثر المحمود هو الخلوف
وهو بضم لا غير قال ابو سليمان الخطابي رحمه الله في غريب الحديث ان اصحاب الحديث يقولون بفتح الخاء
وانما هو خلوف بضم الخاء مصدر خلف فيه يخلف خلوفا اذا تغير فاما الخلوف بفتح الخاء فهو الذي
يعد ثم يخلف قوله ولا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول وهو نفي لقول ابي يوسف رحمه الله وقد
بينا واراد بالرطب الاخضر الخشب الاخضر قوله لما روينا اراد به قوله خير خلال الصائم السواك

فصل قوله ومن كان مريضا في رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضى اعلم
ان المرض معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع ثم اعلم ان المرض المبيح للافطار
اختلفوا فيه فقال علماؤنا رحمهم الله هو المرض الذي يخاف منه الموت او زيادة العلة مثل ان يزداد عينه
وجعا او يزداد حماه شدة وقال الشافعي رحمه الله لا يفطر الا اذا خاف الهلاك على نفسه او على عضوه وحكي عن مالك رحمه الله
عن الرجل يصيبه الرمد الشديد والصداع المضر وليس به مرض يضجعه فقال انه في سعة من الافطار
لنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فالاية باطلاقها تبيح الافطار لكل
مريض لانها لم تخص مريضا دون مريض وقد دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع
اصبعه الا ان اهل العلم لما اجمعوا على ان المرض الذي لا يضر معه الصوم لا يبيح الافطار خص ذلك من
الظاهر فبقي حكم الاية فيما عداه على حاله ولان الحامل والمرضع يباح لهما الافطار اذا خافتا على ولدهما
دفعا للضرر فضرر النفس اولى باباحة الافطار قوله كما يعتبر في التيمم يعني عند الشافعي رحمه الله
لا يجوز ترك استعمال الماء للمريض الا اذا خاف على نفسه او على عضو منه فيجوز له التيمم وعندنا يجوز
له التيمم بمجرد زيادة المرض قوله فيجب الاحتراز عنه اي عن الافضاء الى الهلاك قوله
وان كان مسافرا لا يستضر بالصوم فصومه افضل اعلم ان المسافر يجوز له الافطار كيف ما كان لكن
اذا لحقته المشقة من الصوم فالافطار افضل بالاتفاق واذا لم يلحقه المشقة فعندنا الصوم افضل
وعند الشافعي رحمه الله الافطار افضل اما جواز الافطار فلما روي في الصحيح البخاري مسندا الى انس رضه قال
كنا نسافر مع النبي عم فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم له ما روى في الصحيح ايضا مسندا
الى جابر بن عبد الله قال كان رسول الله عم في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا فقالوا صائم
فقال رسول الله عم ليس من البر الصوم في السفر ولنا ما روي في الصحيح والسنن مسندا الى ابي الدرداء
قال خرجنا مع رسول الله عم في بعض غزواته في حر شديد حتى ان احدنا ليضع يده على رأسه او كفه على رأسه
من شدة الحر ما فينا صائم الا رسول الله عم وعبد الله بن رواحة فعلم ان الصوم افضل لانه اختيار رسول الله عم

ولان الصوم عملا بالعزيمة والافطار رخصة فالعمل بالعزيمة اولى مع اعتقاد الرخصة كما في غسل الرجل
مع المسح ولا يرد علينا القصر في الصلوة فانه افضل من الاكمال لان ذلك رخصة اسقاط وهذا رخصة ترفيه
وقد مر بيانه في شرح الاصول وما رواه ان في رواية فلبيان الحجة علينا اصلا لانا نقول هو محمول على حالة المشقة وحينئذ ان الرخصة في السفر
متعلقة بنفس السفر اي بنفس السفر لانه ادركه عذرا بنفسه قوله محمول على حالة المشقة مقامه لان المشقة امر باطن كما عرف في الاصول فلما كان كذلك جاز له
الافطار بمجرد السفر لحقيقة المشقة او لا بخلاف المرض لان الرخصة ثم متعلقة بحقيقة العجز لان
المرض الذي يتعقبه لا اختيار لا يبيح الافطار فيهذا المجرد المرض عام بل يكون صومه مفضيا الى الحرج
قوله افضل الوقتين اراد بهما خارج رمضان وداخل رمضان قوله وما رواه محمول
على حالة الجهد الذي رواه ان في رواية فهو محمول على حالة المشقة والجهد بفتح الجيم المشقة قوله
وان مات المريض والمسافر وهما على حالهما لم يلزمهما القضاء اي مات المريض في حال المرض والمسافر
في السفر وانما لم يلزمهما القضاء لان شرط وجوب الاداء ادراك عدة من ايام اخر بالنص فلم يحصل الادراك
فلم يلزم القضاء قوله ولو صح المريض واقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر الصحة
والاقامة وهكذا اجاب في الاصل الجواب لان وجوب القضاء مشروط بشرط ادراك العدة فوجب بقدر الادراك
وهذا هو ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله وذكر الطحاوي في هذه المسئلة خلافا فقال لو زال عنه العذر
وقدر على قضاء البعض دون البعض فانه ينظر ان قضى فيما قدر ولم يفطر فيه ثم مات فلا يلزمه
قضاء ما بقي لانه لم يدرك من وقت قضائه الا قدر ما قضى وان لم يصم فيما قدر عليه حتى مات وجب
عليه قضاء الكل في قول ابي حنيفة وابي يوسف الا ان ما قدر يصلح فيه قضاء اليوم الاول واليوم الوسط و
اليوم الاخر فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل ولم يصم وليس كذلك اذا صام فيما
قدر لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم اخر وقال محمد لا يلزمه القضاء الا مقدار
ما قدر عليه لانه قد ادرك مقدار ذلك فلم يلزمه غيره ولم يذكر الاختلاف في المبسوط واجاب
على الاتفاق مثل قول محمد رحمه الله كذا قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي واثبت الطحاوي الاختلاف
بينهم وانكر كثير من اصحابنا صحة الخلاف بينهم قال ابو بكر الجصاص الرازي رحمه الله هذا
الخلاف الذي ذكره ابو جعفر الطحاوي لا نعرفه عنهم بل المشهور من قولهم جميعا انه لا يلزم الا قضاء
ما ادرك وقال صاحب التحفة ذكر الطحاوي في هذه المسئلة على الاختلاف قال وهذه غلط وقال
صاحب الهداية رحمه الله ذكر الطحاوي فيه خلافا قال والصحيح وقال صاحب الايضاح والصحيح ان
لا خلاف ههنا وانما الخلاف في النذر فان المريض اذا قال لله علي ان اصوم شهرا فمات قبل
ان يصح لا يلزمه وان صح يوما واحدا لزمه ان يوصي بجميع الشهر في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد رحمه الله يلزمه بقدر ما صح لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى فصار كقضاء رمضان وابو حنيفة
وابو يوسف يقولان بان وجوب الاداء مضاف الى وقت الصحة فصار كالصحيح اذا قال لله علي صوم شهر
فلزمه ان يوصي به لان الكل وجب في ذمته فوجب عليه تفريغ ذمته بالخلف وهو الفدية اذا عجز عن التفريغ بالاصل
فاما في صوم رمضان فالوجوب موقت الى حين القدرة فيتقدر بقدر ما يظهر الوجوب بها قوله لا معنى لانكار

لا معنى لانكارهم على الشيخ ابي جعفر الطحاوي رحمه الله لانه ممن لا يتهم في غزارة علمه واجتهاده وورعه وتقدمه
في معرفة المذاهب وقد ولد سنة ثمان وثلثين ومائتين وتوفي سنة احدى وعشرين وثلثمائة كذا قال
ابن الجوهري في كتاب الانتصار وانه لا شك قد ذكر الخلاف بينهم بعد ان ثبت عنده وقوى وجه
الخلاف ايضا ثم اذا انكر الخلاف جماعة نشأوا بعد الشيخ ابي جعفر الطحاوي رحمه الله بكثير من الزمان فاما
عدم اطلاعهم ان الخلاف لم يبلغهم فذا كيف يكون حجة لهم عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره فان
شككت في امر الشيخ ابي جعفر فانظر في كتاب شرح الاثار هل ترى له نظيرا في ساير المذاهب فضلا
عن مذهبنا على اصدق من قال قد يُنكر الصبح لذي عينين قوله وفائدته وجوب
الوصية بالاطعام اي فائدة لزوم القضاء بقدر صحة المريض واقامة المسافر وجوب الوصية
بالاطعام يعني اذا اوصى ان يؤدى الوصي من ثلث ماله لكل يوم مسكينا بقدر ما يجب في صدقة
الفطر وان لم يوص وتبرع الورثة جاز وان لم يتبرعوا لا يلزمهم الاداء بل يسقط في حكم الدنيا وهذا
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كما يجيء بعد هذا قوله في حق الخلف وهو الفدية بالاطعام قوله
وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه لاطلاق النص وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وهذا
لان الله تعالى لم يقيد بالتتابع بل اطلق في التتابع والتفريق بحكم الاطلاق لكن يستحب التتابع للمسارعة
في اسقاط الواجب وقال داود ينبغي ان لا يجوز التفريق اصلا لقراءة ابي رضي الله عنه فعدة من ايام
اخر متتابعات وكما لم يجز التفريق في كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه لانا نقول قراءة ابي رضي الله عنه
لما لم تشتهر كما اشتهرت قراءة ابن مسعود رضي الله عنه صارت كخبر الواحد فلم يجز الزيادة على النص لانها
نسخ وقد بيناه في شرح الاصول وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله عن جابر رضي الله عنه ان رجلا سأل النبي عليه السلام عن
تقطيع قضاء رمضان فقال عليه السلام ذلك اليك ارأيت لو كان على احدكم دين فقضاه الدرهم والدرهمين
الم يكن قضاء قال نعم قال فالله احق ان يعفو او يغفر قوله وان اخره حتى دخل رمضان
اخر صام الثاني ينبغي ان ينون النون من قوله رمضان اخر لانه صار منصرفا لكونه نكرة الا يرى
انه وصفه بالنكرة ولهذا اذا قلت جاءني عمر ورأيت عمرا اخر يكون الثاني منصرفا لانه نكرة وقد
عرف في النحو وانما يشتغل بصوم رمضان الثاني اولا لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فكان
الوقت للثاني فيصومه وانما يقضي الاول بعده لانه وجب في ذمته فلا بد من الاسقاط بالقضاء
كما في ساير العبادات ولا فدية عليه وهذا عندنا وقال الشافعي عليه الفدية لنا قوله تعالى فعدة من
ايام اخر وهذا لان الله تعالى اوجب القضاء فاصة لا الفدية فلا يجوز زيادة الفدية ولان كان من لزمه
القضاء لا يلزمه الفدية اذا قدر على القضاء اصلا اذا قضى في السنة الاولى بخلاف الشيخ الفاني حيث يجب
عليه الفدية لانه ليس بقادر على القضاء ولان الله تعالى اوجب القضاء مطلقا عن الوقت والامر المطلق لا يوجب
الفور بل يوجب التراخي على ما هو الصحيح من مذهب اصحابنا خلافا للشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله فكان وقت
القضاء غير متعين فلا يخرج عن العهدة لاطلاق الامر ولهذا كان له ان يتطوع فلو كان موجبه الفور لم يجز التطوع
لانه يلزم التناقض قوله والحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولدهما افطرتا وقضتا لا فدية
للحرج الحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها لبن والاجوف ادخال الشيء في اخرهما كما في جائف

وطالق لان ذلك من الصفة الثابتة لا الحادثة وللبصريين في نحو ذلك مذهبان مذهب الخليل بمعنى النسب
كلابن وتامر بمعنى ذات حمل وذات ارضاع وذات حيض وذات طلاق ومذهب سيبويه ما ذكرنا انه
اوثني حامل او حائض وكذا في الباقي فاذا اريد الحدوث يجوز دخول التاء بان يقال حائضة الآن
او غدا فافهم وفي كتاب الايضاح عن الفراء يقال هذه امراة حامل وحاملة اذا كان في بطنها ولد
فمن قال حامل قال هذا نعت لا يكون الا للمؤنث ومن قال حاملة بناه على حملت وانما جاز الافطار
لهما لدفع الحرج قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وانما لم يجب الكفارة لانهما معذورتان
في الافطار وينبغي ان يجب القضاء فاشبهتا المريض والمسافر قوله ولا كفارة عليهما لانه افطار
بعذر جواب سؤال بان يقال ينبغي ان يجب على الحامل والمرضع الكفارة على قياس مذهبهم لانهم
يوجبون الكفارة في الاكل والشرب عمدا فقال في جوابه نحن لا نوجبها اذا كان الافطار بعذر
وهاهنا افطرتا بعذر فلا يجب الكفارة قوله ولا فدية خلافا للشافعي فيما اذا خافتا
على الولد يعني اذا خافت الحامل والمرضع على نفسها لا يجب الفدية بالاتفاق واذا خافت على
ولدها فافطرت يجب القضاء والفدية عند الشافعي في قول قال في [illegible] لا قطع قال الشافعي عليهما الفدية
قولا واحدا في المرضع وله قولان في الحامل قوله لان منفعة الافطار حصلت لشخصين بلا
والولد فالقضاء لنفع الام والفدية لنفع الولد والولد عاجز عن الصوم فيجب الفدية كما يجب على الشيخ
الفاني قوله لان الفدية ما قامت مقام الشيء كقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم يعني اقمناه مقامه
في الذبح وقال تعالى ففدية من صيام اي قائم مقام الحلق حتى يصير كانه لم يكن فاذا عرفت هذا
قلنا لا يجوز الجمع بين القضاء والاطعام لان الفدية قائمة مقام الشيء والاطعام انما يكون قائما مقام
الصوم اذا لم يكن القضاء كما في الشيخ الفاني وهاهنا يجب عليهما القضاء فكيف يجب الاطعام وقياسه ان في
على الشيخ الفاني ضعيف لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه وهو ان الشيخ الفاني وجب عليه الصوم
ثم عجز فوجب الفدية والولد لا وجوب عليه اصلا فكيف يجب عنه الفدية قوله والشيخ الفاني
الذي لا يقدر على الصيام يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات يعني يطعم لكل مسكين
نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لانها صدقة مقدرة فلا يجوز النقصان عن نصف
صاع كما في كفارة الاذى واراد بالفاني الذي فنيت قواه قوله والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين قال في الايضاح وشرح الاقطع اجمع السلف على ان المراد بالآية الشيخ
الفاني وفيه عندي لا اجماع نظر عندي لان الرجل في بدء الاسلام كان مخيرا ان شاء صام وان شاء افطر
واطعم مكان كل يوم مسكينا لانه كان يشق عليهم الصوم لعدم اعتيادهم بذلك فرخص لهم
الافطار والاطعام ثم نسختها الآية التي بعدها وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان البخاري
روى عن ابن نمير عن الاعمش عن عمرو بن مرة قال حدثنا ابن ابي ليلى قال حدثنا اصحاب محمد عم
نزل رمضان فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في
ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى البخاري ايضا عن ابن عمر وسلمة
بن الاكوع قال لا نسختها شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن الى قوله على ما هداكم ولعلكم
تشكرون

١٨١

[illegible]

تشكرون وكذا روى في السنن مسندا الى عكرمة عن ابن عباس رض فعلى هذا يكون وجوب الفدية على الشيخ الفاني
بالاجماع وروى في السنن ايضا مسندا الى سعيد ابن جبير عن ابن عباس رض وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
قال كانت رخصة للشيخ الكبير والمراة الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم
مسكينا والحبلى والمرضع اذا خافتا يعني على اولادهما افطرتا واطعمتا ومعنى تلاوته على المطيقين
للصيام الذين لا عذر بهم ان افطروا اطعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره عند اهل العراق
وعند اهل الحجاز مد كذا في الكشاف وقرا نافع وابن عامر باضافة الفدية وخفض الطعام وجمع
مساكين فدية طعام مساكين وقرا الباقون فدية بالتنوين والرفع وطعام بالرفع والاضافة الى مسكين
مفردا قوله قيل معناه لا يطيقونه يعني بحذف لا وانما قالوا هكذا لان القادر على الصوم ليس
عليه الفدية وفيه نظر عندي لان الله تعالى رخص على المطيقين بالافطار والفدية في بدء الاسلام ثم
نسخ ذلك الحكم كما بينا قال الامام الزاهد علاء الدين العالم صاحب شرح التاويلات هذا التاويل غير صحيح
يعني لا يطيقونه لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم اي وان تصوموا الصيام ومثل هذا الندب لا يرد
في حق العاجز وقيل وعلى الذين كانوا يطيقونه ثم عجزوا فدية طعام مسكين وهذا ايضا غير صحيح لقوله تعالى
وان تصوموا وقيل وعلى الذين يطيقونه الفدية وهذا ايضا غير صحيح لانه لو كان كذلك لوجب ان يقال
يطيقونها وقال المطرزي من قال المراد لا يطيقونه فقد تعسف قوله ولو قدر على الصوم
يبطل حكم الفداء يعني لو قدر الشيخ الفاني على الصوم بعدما ادى الفدية يبطل حكمها ويجب عليه قضاء
الصوم لان شرط كون الفدية خلفا عن الصوم في حق الشيخ الفاني دوام العجز فلما قدر على الصوم انتفى
شرط الخلفية ومثل هذا لم يجعل في التيمم لئلا يلزم الحرج بقضاء الصلوات وهذا لانه لو
صلى صلوات كثيرة بالتيمم ثم قدر على الماء فلو قلنا باعادة تلك الصلوات يلزم الحرج لا محالة
ولقائل ان يقول يلزم الحرج في مسئلتنا ايضا فينبغي ان لا يبطل حكم الفداء كما في التيمم
بيانه ان الشيخ الفاني اذا اطعم لكل يوم مسكينا نصف صاع ثم قدر على الصوم فامر بقضاء الصوم
وبطلان الفدية يلزم الحرج لانه تضييع ماله بلا فائدة وهو حرج ولكن يليق ذكره هنا ما ورد
[illegible] ان وجوب الفدية معدول به عن القياس فلا يجب الا فيما وافق النص
من جميع الوجوه وانما وجبت بدلا محضا عند كمال العجز عن صوم هو اصل فاذا عدم شيء منهما لم يجب
بيانه ان من عجز عن صوم رمضان لمرض به او لحبل او لولد رضيع خيف عليه لم يجزه الفدية
لعدم العجز الكامل واذا هجم الوقت على شيخ فان حل له ان يفدي وكذلك من افطر بعذر او غيره
ثم صار فانيا حل له الفداء لما قلنا وكذلك من مات وعليه صيام رمضان وقد افطر بعذر الا انه فرط
في القضاء حتى مات فان العجز بالموت فوق العجز بالكبر فيجزيه الفداء الا انه اذا اوصى جاز
اطعامهم ان شاء الله وعلق بالمشية لان النص لم يرد في هذا وان لم يوص فلهم ان يطعموا
ايضا لكل يوم نصف صاع وهو الذي عنى التقييد بالمشية وفي كفارة والقتل اذا كان الرجل معسرا
وكان فانيا الصيام يجزان يطعم عن الصوم لان الصوم جعل خلفا عن غيره وكذلك الذي يحلق راسه
وهو محرم عن اذى فلا يجزيه نسكا يذبحه ولا ثلاثة اصوع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان

لانه

فدية من التمر والشعير

ومما

لا يستطيع الصيام فاطعم عن الصيام لم يجز لان الصيام ليس بعين يجب مراعاته فيكون واجب الوجود لا محالة
حتى يصار ببدل ضروري لكنه انتقل الى النسك والصدقة ولم يجز قياسه على فرض عيني لازم واجب الوجود
لا محالة قوله ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به اطعم عنه وليه وهذا لان العجز بالموت
فوق العجز بالكبر وفي العجز بالكبر يجوز الفدية فكذا في العجز بالموت وهو معنى قوله فصار كالشيخ
الفاني اي صار الذي مات وعليه قضاء رمضان كالشيخ الفاني في جواز الفدية عنه بسبب العجز الكامل
قوله لكل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وهذا عندنا وعند الشافعي مد لكل يوم
فتقدير هذا مبني على تقدير الطعام في الكفارات قوله ثم لا بد من الايصاء عندنا خلافا للشافعي فانه
يقول اذا لم يوص يلزم الاطعام عنه على الولي ثم يجزيه ان شاء الله وان لم يوص لا يلزم على الولي الاطعام يعني
ومع هذا لو اطعم جاز ان شاء الله وعند الشافعي لا حاجة الى الايصاء بل يلزم على الولي الاطعام عن
الميت اوصى او لم يوص وعلى هذا الخلاف الزكوة وصدقة الفطر اعني ان الميت اذا كان اوصى بذلك يلزم
على الولي اخراج الزكوة والفطرة عن التركة والا فلا لكن اذا تبرع الولي باخراج الزكوة والفطرة
جاز وعند الشافعي يجب الاخراج وان لم يوص له الاعتبار بديون العباد بيانه ان الاطعام عن
الميت واخراج الزكوة عن تركته دين الله فديون العباد حق مقدم على الميراث فكذا دين الله فيلزم
على الولي الاداء بلا ايصاء ولنا ان ما كان طريقه العبادة يسقط بالموت في حق احكام
الدنيا لان العبادة مبناها على الاختيار ولم يبق الاختيار بالموت فاشترط الايصاء ليوجد الاختيار
ثم لما كان الموت مسقطا للعبادة في حق احكام الدنيا واشترط الايصاء جاز ذلك في الثلث لكونه
تبرعا ابتداء بخلاف ديون العباد لانها ليست من العبادات فلم يلتفت فيها الى الايصاء والثلث
قوله اذ كل ذلك حق مالي يعني انا اعتبرنا فدية دين الله بديون العباد لان كل واحد
من الدينين حق مالي تجري فيه النيابة لكن هذا منقوض بحالة الحياة لان فيها ما كان يجوز الاطعام
عنه واخراج الزكوة الا بامره فكذا في حالة الممات والضمير في انه يرجع الى الاطعام المدلول في قوله اطعم
عنه وليه وكذا في قوله عنه وذكر اشارة الى الاختيار لانها جبرية اي لان الوراثة جبرية تحصل للشخص
بلا اختيار منه قوله والصلوة كالصوم باستحسان المشايخ يعني ان القياس ان لا يجوز الفدية
عن الصلوة لان الفدية في الصوم في حق الشيخ الفاني بخلاف القياس لانه لا مماثلة بين الفدية والصوم
كما بيناه في كتاب الصوم بالتبيين وما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس لكنهم جوزوا الفدية عن
الصلوة باستحسان لان كل واحد من الصوم والصلوة عبادة بدنية لا تعلق لوجوبها ولا لادائها بالمال
والباقي يعرف في الاصول قوله وكل صلوة يعتبر بصوم يوم هو الصحيح هذا احتراز عن قول
محمد بن مقاتل فانه حيث يقول يجب لكل صلوات يوم نصف صاع فعلى مذهب ابي حنيفة يجب اثنا عشر ... لان
الوتر فرض عنده فيؤدي عن الوتر نصف صاع وفي النوادر روي عن محمد بن الحسن انه قال يتصدق
لكل صلوة منوين من حنطة وبه قال محمد بن الازهر ومحمد بن سلمة واسد بن عمرو قوله
ولا يصوم عنه الولي ولا يصلي وهذا مذهبنا وعند اهل الظاهر اذا مات انسان وعليه صوم او صلوة
فعلى الابن ان يصلي ويصوم عنه لنا ما روي في الصحيح البخاري والسنن عن عروة عن عايشة

عايشة رض ان رسول الله صلعم قال من مات وعليه صيام صام عنه وليه وروى البخاري ايضا باسناده الى مسلم البطين عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس رض قال جاء رجل الى النبي عم فقال يا رسول الله صلعم ان امي ماتت وعليها صوم شهر
فاقضيه عنها قال نعم فدين الله احق ان يقضى ولنا ما روي في السنن باسناده الى ابن عباس رض
قال اذا مرض الرجل في رمضان ثم مات ولم يصم اطعم عنه ولم يكن عليه قضاء وروى الشيخ ابو بكر الرازي رحه
في شرح مختصر الطحاوي قال حدثنا ابن قانع قال حدثنا محمد بن بشر عن محمد بن عبد الله بن سعيد المتملي
عن اسحق الازرق عن شريك عن ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلعم من مات وعليه رمضان
ولم يقضه فليطعم عنه مكان كل يوم نصف صاع لمسكين وروى الشيخ ابو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي
عن ابن عمر انه قال لا يصوم احد عن احد ولا يصلين احد عن احد قال في الاصل قلت فان صام
عنه ابنه ايجزيه ذلك قال لا قلت لم قال لان الذي جاء عن عبد الله بن عمر وعن ابرهيم النخعي انهما قالا
لا يصلي احد عن احد ولا يصوم احد عن احد ولان الصوم عبادة بدنية فاشبه الايمان فلم يجز النيابة فيه
كما في الايمان فان قلت يرد عليكم الحج حيث يقضى عن الميت قلت لا نم انه يرد علينا لانه
عبادة تتعلق بالبدن والمال جميعا وكلامنا في العبادة البدنية خاصة والجواب عما رواه ...
اما حديث ابن عباس ففي متنه اضطراب لانه في رواية عطاء وهي هذه عن ابن عباس قالت امراة للنبي عم
ان اختي ماتت كذا في الصحيح وفي رواية الحكم عن سعيد عن ابن عباس قالت امراة للنبي عم ان امي ماتت
وعليها صوم نذر كذا في الصحيح ايضا فلا يصح الاحتجاج به على انا نقول انما ذكر فيه القضاء وذلك يحصل بالاطعام
فلا يراد الصيام واما حديث عايشة رض فالمراد منه الاطعام الذي يقوم مقام الصوم مجازا بدليل ما روينا
قوله ومن دخل في صوم التطوع او في صلوة التطوع ثم افسده قضاه خلافا للشافعي فاعلم
ان الشروع في النفل على وجه الالتزام ملزم للمضي فيه وملزم للقضاء بالافساد عندنا خلافا للشافعي رحه
واختلف اصحابه في لزوم المضي وظاهر مذهبه انه لا يلزمه ثم عندنا يكره الخروج منه الا بعذر وروى
عن محمد بن الحسن رحه انه قال ان المتطوع بالصوم اذا دخل على اخ له فدعاه الى طعامه افطر وقضى
فجعل هذا القدر عذرا وقد روي كراهة الافطار عن ابن عمر ومكحول والنخعي وذكر محمد في بعض كتبه لا اصل
اكره له ذلك كذا ذكره الشيخ ابو الحسين القدوري رحه في شرح مختصر الكرخي له ما روي في السنن
عن عبد الله بن الحارث عن ام هاني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست على يسار
رسول الله صلعم وام هاني عن يمينه قالت فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هاني
فشربت منه قالت يا رسول الله لقد افطرت وكنت صايمة فقال لها اكنت تقضين شيا قالت لا قال فلا يضرك
ان كان تطوعا ولنا ما روي في السنن باسناده الى عروة عن عايشة رض قالت اهدي الى حفصة
طعام وكنا صايمتين فافطرنا ثم دخل رسول الله صلعم فقلنا له يا رسول الله انا اهديت لنا هدية فاشتهيناها
فافطرنا فقال لا عليكما صوما مكانه يوما اخر وروى الشيخ ابو جعفر الطحاوي باسناده الى عايشة رض
قالت اصبحت انا وحفصة صايمتين متطوعتين فاهدي لنا طعام فافطرنا عليه فدخل علينا رسول الله صلعم
فسالناه فقال اقضيا يوما مكانه فهذا دليل على ان الافطار من صوم التطوع موجب للقضاء وذكر في شرح
الكرخي ان عمر بن الخطاب رض استشار الصحابة فقال اني اتيت امرا عظيما كنت صايما متطوعا فوقعت

على جاريتي فقالوا لقد اتيت عظيما فقال علي بن ابي طالب رضه ائتيت حلالا ويوما مكان يوم فقال رايت
فتوى الحي وعن ابن سيرين انه صام يوم عرفة فعطش عطشا شديدا فسال عنه بضعة عشر نفسا
من اصحاب رسول الله عم فقالوا افطر واقض يوما مكانه والدليل المعقول انه لو لم يلزم القضاء يلزم
ابطال العمل واللازم منتف بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فينتفي الملزوم وهو عدم لزوم القضاء بيانه
ان الجزء المؤدى اول اليوم موجب للثواب لكونه صوما عرفا وشرعا فانه يقال انه صائم قبل الامتناع عن
البقية وقال عم على صومكم وقد اطلق اسم الصوم قبل الاتمام والصوم موجب للثواب لقوله تعالى و
الصائمين والصائمات الى قوله اعد الله لهم مغفرة واجرا عظيما ولقوله الصوم لي وانا اجزي به فلو
امتنع عن الباقي يكون ابطالا للعمل لان الابطال في العرف تفويت العرض المبتغى بالعمل الا ترى ان
من احسن الى غيره احسانا ثم اساء اليه اساءة يقال ابطل سقيه واحسانه ولهذا سميت الردة
ابطالا واحباطا للعمل لفوات الغرض المبتغى بالعبادة وهو الثواب فان قلت لا نسلم
ان ابطال العمل متصور فضلا ان يكون حراما لانه لا يخلو اما ان يكون قبل وجود العمل او بعد و
جوده او حال وجوده فقبله عدم وبعده متلاش لانه عرض وحال الوجود غير موجود قبل التمام
فلا يتصور الابطال وايضا ان الابطال اخطار على الموجود يدفعه واذا قارنه يمنعه والمنع
من الوجود لا يسمى ابطالا قلت لو لم يتصور ابطال العمل لم يرد به النهي وقد قال
تعالى ولا تبطلوا اعمالكم والنهي يقتضي التصور لا محالة ومطلقه للتحريم على ما عرف في الاصول
وقد ايدنا هذا بالعرف حيث يقال سعى في امر فلان ثم ابطل سعيه واحسن الى فلان ثم ابطل
احسانه وهذا دليل التصور والترديد المذكور لا يرد علينا لان البطلان في اللغة هو الذهاب
والتلاشي فاذا اضيف الى العمل لا يراد به ذهاب ذاته وتلاشيه بل يراد به فوات الغرض المتعلق
به وهو الثواب هنا والجواب عن الحديث فنقول معنى قوله فلا يضرك اي انك لست
باثم في افطارك وليس بنفي وجوب قضائه يوم مكانه فان قلت قد ورد في حديث ام هانئ
في بعض الروايات ان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه قلت ذلك محمول على عدم
وجوب القضاء على الفور بدليل ما روينا توفيقا بين المتعارضين قوله في احدى الروايتين
اي عن محمد رح وقد بينا هذا قبيل هذا قوله لقوله عم افطر واقض يوما مكانه وهذا ليس
بحديث النبي عم بل هو كلام الصحابة كما بيناه قوله واذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في رمضان
امسكا بقية يومهما وجملة هذه المسائل ما قال الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي رح اذا بلغ
الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض او النفساء او افاق المجنون او برأ المريض او
اقام المسافر في يوم من شهر رمضان فحكم هؤلاء كلهم في الامساك عن المفطرات سواء
والاصل ان كل من صار على حالة في اخر النهار لو كان عليها في اول النهار يلزمهم الصوم يلزم
الامساك كما لو شهد الشهود برؤية الهلال في بعض اليوم والاجب قضاء اليوم الذي
اسلم فيه عندنا وقال مالك رح يقضي كذا قال الكرخي في مختصره الكرخي رح وهذا الاختلاف بناء في الصوم
قضاء كالصغير قوله قضاء لحق الوقت بالتشبه يعني انما يمسك الصبي الذي بلغ

بلغ والكافر الذي اسلم قضاء لحق الوقت بالتشبه بالصائمين لانهما لو كانا عند وجود السبب وهو الجزء الاول
على صفة الاهلية لوجب عليهما الصوم تعظيما للوقت لكن لما لم يوجد منهما الاهلية عند وجود السبب وجدت
بعده والصوم غير متجزئ وجب عليهما التشبه بقدر الامكان قال عم الا من تشبه بقوم فهو منهم قوله ولو
افطرا فيه اي في اليوم الذي اسلم فيه الكافر وبلغ الصبي لا قضاء عليهما لعدم الوجوب وقد مر فيه خلاف
مالك رح قوله وصاما ما بعده لتحقق السبب والاهلية اما تحقق السبب فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه وقد مر بيان السبب في اول كتاب الصوم واما الاهلية فهي نوعان اهلية الوجوب واهلية الاداء اما اهلية
الوجوب فهي بالذمة الصالحة للوجوب ولهذا اختص الادمي به واما اهلية الاداء فهي نوعان قاصرة
وكاملة فالقاصرة باعتبار قوة البدن كما في الصبي المميز قبل البلوغ وفي المعتوه بعد البلوغ والكاملة
باعتدال الحال بالبلوغ عن عقل وقد عرف في الاصول ومراد المصنف الاهلية الكاملة والاسلام شرط
الوجوب وقد مر قوله ولم يقضيا يومهما وما مضى لعدم الخطاب اما الكافر الذي اسلم فلقوله
عليه السلام يجب ما قبله واما الصبي الذي بلغ فلقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم فعلم بهذا
ان الخطاب غير متوجه اليه قبل البلوغ قوله وهذا بخلاف الصلوة اي هذا الحكم الذي ذكرنا
وهو عدم وجوب قضاء صوم ذلك اليوم الذي بلغ فيه الصبي او اسلم الكافر بخلاف الصلوة حيث
يجب قضاؤها اذا بلغ او اسلم في بعض الوقت لان سبب وجوب الصلوة الجزء المتصل بالاداء وقد وجدت
الاهلية عنده ذلك الجزء اما الصوم فسبب الوجوب فيه الجزء الاول وقد انعدمت الاهلية عنده وروى ابن
سماعة عن ابي يوسف رح اذا بلغ قبل الزوال او اسلم ان عليهما القضاء وان كان بعده فلا قضاء عليهما وان صاما
ذلك اليوم اجزاهم وذلك لانهما ادركا وقت النية فصار كانهما ادركا الليل وهذا خلاف المشهور عن
اصحابنا لان عدم التكليف اذا حصل في اول النهار سقط فرض جميعه لانه لا يتبعض قوله الا ان
للصبي ان ينوي التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا يعني ان الصبي اذا بلغ قبل الزوال ونوى
التطوع لا يصح لعدم اهلية الاداء على ما عليه عامة مشايخنا ونقل فخر الاسلام عن النوادر ان صومه
في ذلك اليوم صحيح وعليه بعض مشايخنا كذا في شرح الطحاوي رح واستدلوا بمسئلة الجامع الصغير حيث
قال في النصراني الذي يسلم هو بمنزلة الصبي يبلغ سواء فنية التطوع من الصبي اذا بلغ تصح فكذا
نية الكافر اذا اسلم وجوابه انه بمنزلته في حق الامساك وفي المنتقى عن ابي يوسف رح انه سوى
بينهما وقال يكون تطوعا منهما جميعا قوله واذا نوى المسافر الافطار ثم قدم المصر قبل الزوال
فنوى الصوم اجزاه وفي الجامع الصغير لفخر الاسلام البزدوي قبل انتصاف النهار وذكر الاصح لان النية
ينبغي ان تكون موجودة في اكثر النهار وفي الليل فافهم وانما اجزاه صومه لان السفر لا ينافي وجوب
الصوم ولهذا صح اداؤه في السفر وانما تراخى وجوب الاداء فلما زال السفر وقت العزيمة باق
توجه خطاب الاداء فصح اداؤه وهذا معنى قوله لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب ولا صحة الشروع
قوله وان كان في رمضان فعليه ان يصوم لزوال المرخص في وقت النية اي ان كان المسافر
الذي نوى الافطار وقدم المصر قبل الزوال في رمضان وهذا تكرار من المصنف رح لان ما قبله ايضا
في مسافر قدم المصر قبل الزوال في رمضان بدلالة التعليل بقوله لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب ومثل

بهذا الكلام استيعاب النهار قوله فهذا اولى يعني ان المقيم اذا سافر في بعض النهار لا يحل له الفطر
مع ان المرخص موجود وهو السفر واذا اقام المسافر في بعض النهار لا يحل له الفطر بالطريق الاولى
لزوال المرخص حالا اذا كان يرى ان دخول المصر لا يتفق له حتى يغيب الشمس فلا باس بان يفطر كذا في
السفر لانه مسافر فيه ولم يجتمع له حكم الاقامة والسفر حتى تغلب الاقامة السفر وبه صرح في شرح مختصر
الكرخي قوله الا انه اذا افطر المسافر لا يلزمه الكفارة يعني فيما اذا كان مقيما ثم سافر
في بعض النهار او كان مسافرا ثم اقام في بعض النهار ثم افطر لا يلزمه الكفارة لان كفارة شهر رمضان
يسقطها الشبهة كالحدود وهذا لانها لا يستحق الا مع الماثم كالحدود والتحقيق في المسئلة ان السفر
لما كان سببا لاباحة الفطر في الاصل كان وجوده شبهة في اسقاط الكفارة وان لم يوجد اباحة الفطر في
المسئلتين كالملك والنكاح لما كان سببا لاباحة الوطي كان وجودها شبهة مسقطا للحد وان لم يوجد اباحة
الوطي كما في الحيض والنفاس قال في شرح الطحاوي ولو وجبت الكفارة عليه او عليها ثم سافرت او سافر
في اخر النهار لم يسقط الكفارة عنه وان مرض في ذلك اليوم مرضا يبيح له الافطار سقطت عنه الكفارة
وكذلك اذا افطرت المرأة ثم حاضت في ذلك اليوم او نفست سقطت عنها الكفارة وقال
في خلاصة الفتاوى ولو افطر في اول النهار متعمدا ثم اكرهه السلطان على السفر لا يسقط عنه
الكفارة في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تسقط وعندهما لا تسقط وقال في شرح
الطحاوي ولو جرح بنفسه فمرض مرضا يبيح له الافطار اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يسقط وقال
بعضهم لا تسقط ولو افطر في قضاء رمضان او في غير رمضان لم تجب عليه الكفارة قوله ومن
اغمي عليه في رمضان لم يقض اليوم الذي حدث فيه الاغماء وهذا لان الظاهر من حال المسلم في ذلك اليوم صحيح منا على
وجود النية منه ظاهرا اذ الظاهر من حال المسلم انه ينوي الصوم حالة الاقامة وقضى ما بعد ذلك
اليوم الذي حدث فيه الاغماء لعدم النية فيه لان الاغماء يمنع وجود النية ولا يصح الصوم بدونها
وقال الشافعي رحمه الله يلزمه قضاء اليوم الذي حدث فيه الاغماء لان الاغماء معنى يوثر في اسقاط الصلوة
فابطل حدوثه الصوم كالحيض قلنا الحيض معنى يوجب الغسل فينا في الصوم كالانزال
والاغماء معنى يوجب الوضوء فلا ينافي الصوم كسائر الاحداث قوله وجودها منه اي وجود
النية من المغمى عليه قوله وان اغمي عليه اول ليلة منه قضاه كله غير يوم تلك الليلة لما
قلنا وهذا اشارة الى قوله لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية وقضى ما بعده لانعدام
النية وانما اجزأه صوم يوم الليلة التي حدث فيها الاغماء لان الظاهر من المسلم انه عزيمة الصوم في
ليالي رمضان وقال مالك لا يقضي ما بعد اليوم الذي حدث في ليلته الاغماء لان صوم رمضان
عنده يتأدى بنية واحدة كما في الاعتكاف والفرق بينهما ظاهر لان الليالي في الصوم دون الاعتكاف
فلهذا احتيج الى النية في صوم كل يوم دون الاعتكاف قوله ومن اغمي عليه رمضان كله قضاه
لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل قال في شرح الطحاوي وهو الدليل على ان الاغماء
بمنزلة المرض ان الانبياء عليهم السلام كانوا يبتلون بالاغماء والجنون منفي عنهم وحاصله ما نقل
فخر الاسلام البزدوي عن شيخه الامام ابي عبد الله الجرجاني ان الاعذار اربعة انواع نوع منه غير ممتد كوقت

لوقت الصلوة ولا الوقت وهو النوم لانه لا يمتد يوما وليلة او شهرا في العادات ونوع منه يمتد لوقت الصلوة
لا لوقت الصوم غالبا وهو الاغماء ونوع منه يمتد لوقت الصوم والصلوة جميعا ويحتمل الاقتصار وهو الجنون
والنوع الرابع يمتد خلقة في كل باب وهو الصبا فاما النوم فانه لا يسقط شيئا من العبادات لعدم لزوم الحرج
على عكس الصبا واما الاغماء فانه عذر في حق الصلوة اذا امتد بزيادته على اليوم والليلة دفعا للحرج
وليس بعذر في الصوم لان امتداده نادر الى الشهر فلا يلزم الحرج فلم يسقط واما الجنون اذا امتد بزيادته
على يوم وليلة في الصلوة وباستغراقه شهر الصوم فانه يسقطهما جميعا دفعا للحرج لان امتداده ليس
بنادر فيلزم الحرج واذا لم يمتد وقصر عن الشهر لم يسقط كالاغماء واما الصبا فهو يسقط لامتداده
من اول الوجود قوله ومن جن رمضان كله لم يقضه خلافا لمالك رحمه الله وجه قوله ان الجنون
المستوعب لا ينافي اهلية الوجوب قياسا على الاغماء اذا استوعب فلا يمنع الوجوب كغير المستوعب
ووجه قولنا ان المسقط للوجوب لزوم الحرج وذلك يحصل في المستوعب دون غيره بخلاف الاغماء
اذا استوعب حيث يلزمه القضاء لان استيعابه شهرا نادر ولان المغمى عليه لا ياكل ولا يشرب وحيوته الى شهر
بلا اكل وشرب نادر فلا يلزم الحرج في القضاء قوله وان افاق المجنون في بعضه اي بعض رمضان قضى
ما مضى خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله ومذهبنا استحسان ومذهبهما قياس كذا ذكر الامام علاء الدين العالم
السمرقندي في طريقة الخلاف قال الامام حميد الدين الضرير رحمه الله اذا افاق في اخر يوم من رمضان
قبل نصف النهار يجب كل الشهر اما اذا افاق بعد الزوال من اخر يوم من رمضان لا يجب اصلا لهما
ان المجنون مرفوع القلم لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن النائم حتى يستيقظ وعن
المجنون حتى يفيق ولان الاداء لا يجب عليه بالاتفاق لعدم اهلية الاداء فلا يجب القضاء ايضا لترتبه على
الاداء فصار المجنون غير المستوعب كالمستوعب في عدم وجوب القضاء ولنا ان سبب الوجوب تحقق
في حقه وهو الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام وكل من كان
موصوفا بصفة الايمان يلزمه الصوم الا ان الحرج مسقط للوجوب فلم يلزمه اذا امتد وكذا نقول في الصبي
حيث يسقط عنه الوجوب للزوم الحرج لامتداده فلما ثبت هذا قلنا انه اهل لاصل الوجوب وان لم يكن
اهلا لوجوب الاداء الا يرى انه اذا افاق قبل نصف النهار ولم يكن مفطرا ونوى الصوم يجزيه عن الفرض
ولو نوى في الليل وهو مفيق ثم جن يجزيه صوم ذلك اليوم واهلية الوجوب بالذمة وذمة المجنون
صالحة للايجاب الا يرى انه يجب عليه الصلوة اذا كان اقل من يوم وليلة بخلاف ما اذا زاد على يوم وليلة
حيث لا يجب عليه الصلوة باعتبار الحرج ولهذا يجب العشر والخراج ونفقة المحارم والمعاملات كلها وفي
الايجاب فايدة وهو كونه مطلوبا بالقضاء على وجه لا يلزم الحرج وذكر في ادام يمتد الجنون بخلاف
ما اذا امتد حيث لا يجب للزوم الحرج ولهذا قلنا في النائم والمغمى عليه يجب عليهما القضاء وان استوعبا النوم
والاغماء شهرا لعدم الحرج والجواب عن الحديث قلنا ان المراد منه رفع تكليف الاداء لا نفي اصل
الوجوب ولهذا يجب على النائم القضاء وقولهما ان الاداء لا يجب عليه لانعدام الاهلية فلا يجب القضاء قلنا سلمنا
ان اهلية الاداء منعدمة والكلام لنا فيه ولا نسلم ان اهلية الوجوب منعدمة وهي حاصلة كما بينا قوله
والاهلية بالذمة الذمة في الاصل بمعنى العهد ولهذا يسمى قابل الجزية ذميا لكونه معاهدا او تسمى محل

رضي

التزام العهد وهو الرقبة بالذمة مجازا اطلاقا لاسم الحال على المحل قوله ثم لا فرق بين الاصلي والعا
اي بين الجنون الاصلي والعارضي والجنون الاصلي ان يدرك مجنونا والعارضي ان يدرك مفيقا ثم جن ولا فرق
بينهما حيث يلزمه قضاء ما مضى على ظاهر الرواية وقال الشيخ الطحاوي فرق اصحابنا بين الجنون
الاصلي والعارضي فقالوا في الجنون الاصلي اذا افاق في بعض الشهر يلزمه قضاء ما ادرك ولا يلزمه
قضاء ما مضى كالكافر اذا اسلم والصبي اذا ادرك وفي الجنون العارضي اذا ادرك شيئا من الشهر اما من اوله
او من اخره او من اوسطه لزمه قضاء جميع الشهر والحاصل ان يكون مفيقا في الليلة التي اهل فيها هلال رمضان ثم جن
ولم يفق الا بعد مضي الشهر كله فعليه ان يقضي جميع الشهر الا اليوم الاول اذا عزم على الصوم قبل جنونه ولم يفطر
فيه وكذلك لو جن قبل رمضان ثم افاق في اخر يوم وكذلك لو جن في طرفي الشهر عند ابن افاق في اوسطه وروي عن
محمد رح مثل ذلك قال في الايضاح وروي عن ابي يوسف انه قال القياس هكذا الا اني استحسن بان يقضي يعني انه
يقضي ما مضى في الجنون الاصلي اذا افاق في بعض الشهر كما في الجنون العارضي قوله وهذا مختار
بعض المتأخرين اي الفرق بين الجنون الاصلي والعارضي مختار بعض المتأخرين من مشايخنا قوله
ومن لم ينو في رمضان كله صوما ولا فطرا فعليه قضاؤه وهذه المسئلة من خواص مسائل الجامع الصغير
وفيه خلاف زفر فان صوم رمضان يجوز عنده من الصحيح المقيم بلا نية كذا نقلوا عنه قال ابو الحسن الكرخي
من حكى هذا فقد غلط وانما قال زفر انه يجوز بنية واحدة كذا نقل القدوري في تقريبه وقد مر ان
المغمى عليه لا يقضي اليوم الذي حدث الاغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهرا فلا بد من التاويل لهذه
وتاويلها ان يكون مريضا او مسافرا لا ينوي شيئا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان فلم يكن حاله دليلا
على عزيمة الصوم ووجه قول زفر ان الامساك مستحق عليه متعين باصله ووصفه بتعيين الله تعالى اذا لم
يكن مريضا ومسافرا فلما لم يلزمه تعيين الوصف لم يلزمه تعيين الاصل لتعينه كما اذا وهب نصاب
الزكوة من الفقير ووجه قولنا ان العبادة لا تصح الا بالنية لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين وقوله عم الاعمال بالنيات ولان الصوم عبادة خالصة لله تعالى فاذا حصلت بدون النية
يلزم الجبر فلا يجوز بخلاف ما اذا اطلق ان المستحق حيث يجوز ذلك عندنا على انه تعيين لان التعيين
موضوع عنه وقوله ان الامساك مستحق عليه فنقول ان المستحق عليه هو الامساك بنية لا مطلق الامساك
ولكن الحاصل بدون النية واما مسئلة الزكوة فان نوى الصدقة صح ووقع عن الزكوة و
صار اطلاقه تعيينا كما في مسئلتنا وان نوى الهبة او ذكرها وقع عن الزكوة استحسانا لان الهبة من الفقير
صدقة مجاز لدلالة الظاهر لان الفقير محل الصدقة واما في مسئلتنا فقد انعدم ما عليه وهو الامساك
لله تعالى ولا نصحح ان ينفيه العدم مستعارا للوجوب قوله ومن اصبح غير ناو للصوم فاكل لا كفارة
عليه عند ابي حنيفة رح اعلم انه اذا اصبح يوما من شهر رمضان ولم يكن نوى الصوم ثم اكل او شرب او جامع
متعمدا فلا كفارة عليه عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كان ذلك منه قبل الزوال فعليه القضاء
والكفارة وان كان بعد الزوال فعليه القضاء بلا كفارة وقال زفر رح عليه الكفارة في الصورتين لان صوم
رمضان يحصل عنده بمجرد الامساك في حق الصحيح المقيم بلا نية قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي
المشهور عن محمد انه مع ابي حنيفة رح واما ما روي عنه فانهم رووا عن ابي يوسف وذكروه هنا ثم وجه قول ابي يوسف رح ان

ان الصوم ممكن قبل الزوال لانه على عرضية ان يصير صوما فلما افطر فوت امكان تحصيل الصوم وامكان
تحصيل الشيء يجعل بمنزلة تحصيل ذلك الشيء كما في صاحب الغاصب يضمنه المغصوب منه ابتداء ان شاء او
يستقر الضمان عليه لانه لو لم يغصب كان يمكن للغاصب ان يرد المغصوب الى المغصوب منه وغاصب الغاصب
فوت ذلك الامكان فضمن وضمنا ووجه قول ابي حنيفة رح ان الكفارة انما تجب بافساد الصوم ولا صوم
هنا لعدم النية فلا تجب الكفارة ولهذا اذا لم يفطر ذلك اليوم لا يعتبر صائما لعدم النية ولا تجب عليه الكفارة
ايضا لترك الصوم وهذا تأكيد للصوم وليس بتفسير له والجواب عن قياس ابي يوسف رح ان امكان تحصيل الشيء
انما يجعل بمنزلة ذلك الشيء فيما لا يسقط بالشبهة كما في الغصب بخلاف الكفارة فانها تسقط بالشبهة لان
يجعل تفويت امكان الصوم بمنزلة تفويت الصوم شبهة قوله وهذا الخلاف اي الخلاف فيما اذا
اصبح غير ناو للصوم امتناع عن الصوم لا افساد له قوله وقد مر في الصلوة اي مر بيان الفرق
بين الصوم والصلوة في وجوب قضاء الصوم دون الصلوة في باب الحيض قوله واذا قدم المسافر
او طهرت الحائض في بعض النهار امسكا بقية يومهما والاصل هنا ما قال الكرخي رح ان كل من سقط عنه
فرض الصوم في رمضان او النهار لعذر ثم زال العذر بعد طلوع الفجر فانه بحال لو كان بها قبل
طلوع الفجر لزمه الصوم فانه يؤمر بالامساك كما يمسك الصائم وذلك مثل الحائض تطهر في بعض النهار
او يسلم الكافر او يبلغ الصبي او يفيق المجنون او يقدم المسافر مصره فانهم يؤمرون بالامساك عن كل
ما يمسك عنه الصائم وان صار الى حال لو كان عليها قبل طلوع الفجر لم يلزمه الصوم فانه لا يجب الامساك
وذلك مثل الصائم اذا حاضت وقال الشافعي رح في الحائض اذا طهرت لا يلزمها الامساك وقال في الكافر
لا قطع قال الشافعي رح في احد قوليه في جميع هذه المسائل لا يلزمه الامساك لان التشبه لو كان
واجبا لوجب في الابتداء واللازم منتف فينتفي الملزوم ولان التشبه خلف عن الصوم فلا يجب على من
تجب عليه الصوم كالذي تعمد الفطر يجب عليه التشبه وكالذي اخطأ بان افطر يوم الشك فبان بعد ذلك ان
ذلك اليوم كان من رمضان او تسحر على ظن انه ليل فبان ان الفجر طالع او افطر على ظن الغروب
فاذا الشمس طالعة ولنا قوله عم في يوم عاشوراء الا من اكل فلا ياكل بقية يومه ولان تعظيم الوقت
واجب اما بالصوم اذا قدر عليه واما بالتشبه اذا عجز عنه وهو اهل له كالمفطر عمدا او سهوا بخلاف
الطاهرة اذا حاضت حيث لا يجب عليها التشبه لانها خرجت من ان تكون اهلا للاداء والجواب
عما قال الشافعي رح فنقول لا نسلم الملازمة وقوله التشبه خلف عن الصوم لا نسلم ايضا لان التشبه يجب
قضاء لحق الوقت بسبيل الاصالة لا بسبيل الخلفية لان بعض الشيء لا يكون خلفا عنه قوله بخلاف
الحائض والنفساء والمريض والمسافر حيث لا يجب عليهم اي لا يجب عليهم التشبه عند وجود هذه الاعذار
لان المانع من التشبه متحقق كما ان المانع متحقق وهذا لان كل ما كان حراما كان حرا بتشبهه حراما كعبادة
الصنم فانها حرام والصلوة بين يديه ايضا مكروه لمشابهة عبادة الصنم ولما لم يجب الصوم على الحائض
والنفساء فكذا لا يجب التشبه اما المريض والمسافر فلا يجب عليهما الاداء ولا يجب التشبه ايضا قوله
قال واذا تسحر الخ اي قال الامام ابو الحسين القدوري رح قوله وهو يرى بضم الياء وفتح الراء بمعنى يظن
والمراد من الظن غلبة الظن حتى لو كان شاكا تجب الكفارة كذا الامام حميد الدين الضرير وحافظ الدين النسفي ثم

من الصوم

في مستصفاه وذلك لا يصح على اطلاقه لان الرواية في المنتهى الشاك بخلاف ذلك الا يرى الى ما ذكر في شرح الطحاوي وتمته
لو شك في طلوع الفجر فالافضل له ان لا يتسحر فان تسحر مع الشك لم يفسد صومه ولا قضاء عليه لانه في يقين
من الليل وشك من النهار والاصل ان اليقين لا يزول بالشك الا اذا تسحر واكبر رايه ان الفجر طالع وقت
السحر فاحب الينا ان يقضي ثم قال كذا ذكر في كتاب الصوم ثم قال ولو افطر وهو شاك في غروب الشمس لزم
القضاء واختلف مشايخنا في وجوب الكفارة قال بعضهم تجب عليه الكفارة لانه متيقن للنهار وشاك في
غروب الشمس وقال بعضهم عليه القضاء والكفارة عليه لانه قصد بذلك اقامة السنة لان تعجيل الافطار
من السنة وقد ذكر الحكم الجليل الشهيد في مختصره الموسوم بالكافي وصاحب تحفة الفقهاء وصاحب خلاصة
الفتاوى والامام القدوري في شرح مختصر الكرخي مثل ما ذكر في شرح الطحاوي وقال في شرح الطحاوي الفاظ هذه
المسئلة تضمنت فصولا خمسة احدها انه يفسد صومه والثاني ان عليه القضاء والثالث انه لا كفارة عليه
والرابع انه يمسك بقية يومه تشبها بالصايمين او نفيا للتهمة حتى لا يقول الناس انه يأكل في رمضان والخامس
اذا اكل بعد ذلك الكفارة عليه اما فساد الصوم فلفوات ركنه واما القضاء فلانه حق مضمون بالمثل وخطاؤه
لا يحط عنه الا انه وقع فيه بتقصيره بخلاف النسيان واما عدم وجوب الكفارة فلقصور الجناية الا يرى
الى قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم واما الامساك فللقضاء حق الوقت بقدر الامكان قوله
وفيه قال عمر رض اي وفيما قلنا قال عمر رض ما تجانفنا لاثم اي ما ملنا اليه واصله ما روى ابو عبيد في
كتاب غريب الحديث عن ابي معاوية عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عمر رض انه افطر في رمضان وهو يرى
ان الشمس قد غربت ثم نظر فاذا الشمس طالعة فقال عمر لا نقضيه ما تجانفنا فيه لاثم اي ما ملنا اليه ولا تعمدناه
ونحن نعلمه وكل مائل فهو متجانف وجنف قال تعالى فمن خاف من موص جنفا اي ميلا اما قوله لا نقضيه
فتاويله قال له قائل كان الشمس طالعة وقد اثمنا فقال له عمر رد ا عليه لا اي ليس الامر كما ظننت
نقضي اي نقضي يوما مكان يوم ليس علينا غيره ومثله قوله تعالى لا اقسم بيوم القيمة فلا رد على من انكر البعث
ومنه قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون وهذا الذي ذكرناه عن عمر رض هو الصحيح من الرواية عن الثقات
وما ورد في بعض نسخ الهداية بعثناك داعيا لا راعيا فذاك ليس بصحيح وقد اورد بعضهم في شرح الهداية
ان عمر حين افطر مع اصحابه يوما صعد المؤذن المئذنة وقال الشمس يا امير المؤمنين قال عمر بعثناك
داعيا لا راعيا اي داعيا للاذان واعلام الناس لا حافظا للاحوال ثم قال ما تجانفنا لاثم فذاك من
الموضوعات فلا يلتفت اليه قوله والمراد بالفجر الفجر الثاني اي المراد من المذكور في قوله
تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع هو الفجر الثاني وهو الفجر الصادق وهو المعتبر في الصلوة والصوم
لا الفجر الكاذب وقد مر بيانه في اول كتاب الصلوة قوله ثم التسحر مستحب التسحر اكل السحور
بفتح السين وهو ما يؤكل وقت السحر وجه الاستحباب ما روى الصحيحان مسندا الى انس رض انه قال قال رسول
الله عم تسحروا فان في السحور بركة وروي في السنن مسندا الى عمرو بن العاص رض قال قال رسول الله عم ان
فصل ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكلة السحور وذكر مالك رح في الموطا باسناده الى ابن عمر رض
ان رسول الله عم قال ان بلالا ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن ام مكتوم وذكر في السنن ايضا مسندا
الى العرباض بن سارية قال دعاني رسول الله عم الى السحور في رمضان فقال هلم الى الغداء المبارك وروى

اي في شرح الطحاوي

٤

وروي عن الحسن البصري رح انه قال ثلاثة من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور ووضع اليمين على
الشمال في الصلوة ذكره الامام الحدادي عن الحسن وذكر مالك في الموطا ايضا انه سمع عبد الكريم يقول من عمل
النبوة تعجيل الفطر والاستيناء بالسحور والبركة في اللغة الزيادة والنماء ثم الزيادة في السحور على وجوه
زيادة في القوة على اداء الصوم وزيادة في اباحة الاكل والشرب وزيادة في الرخص التي يحب الله اتيانها
وزيادة في الحياة وزيادة في الرزق فيها وزيادة في اكتساب الطاعة وزيادة على الاوقات التي يستجاب
فيها الدعاء كذا ذكره الشيخ الامام ابو بكر محمد بن ابي اسحاق الكلاباذي رح اما الاول فظاهر وقد ورد في بعض
الروايات عن انس عن رسول الله عم انه قال تسحروا فان في السحور بركة وقوة واما الثاني فلان الصايم اذا نام كان
يحرم عليه الطعام ثم ابيح الاكل والشرب الى طلوع الفجر لقوله تعالى وكلوا واشربوا الاية فالاكل بعد النوم وهو
السحور زيادة على اباحة الاكل وقت الافطار واما الثالث فانه رخصة من الله عز وجل لقوله تعالى علم الله انكم
كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم الاية وقال عم ان الله يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بعزايمه فالترغيب
في السحور ترغيب في قبول الرخصة التي يحب الله اتيانها واما الرابع فلان العمر الحياة الى الاجل المؤقت
الذي اذا جاء لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وهذه المدة فيها نوم ويقظة والنوم موت لقوله تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها وقال تعالى يتوفاكم بالليل سمى النوم موتا فاذا كان النوم موتا تكون
اليقظة زيادة في الحياة لا محالة واما الخامس فان في مدة الحياة معنى اكتساب الطاعة للمعاد واقتنام
المرافق للمعاش ومن المرافق الاكل والشرب قال الله تعالى يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا فيكون
السحور زيادة في مرافق الحياة واما السادس فان من اراد السحور ربما تطهر وصلى فان قصر ثم الله ودعا
فان غفل عن الذكر فالاكل بنية الصوم والاعمال بالنيات فيكون زيادة في اكتساب الطاعة واما السابع
فان وقت السحور زيادة على الاوقات الفاضلة التي هي وقت الصلوات الخمس فانها اوقات يفتح فيها ابواب
السماء وينزل الرحمة وتستجاب الدعاء ووقت السحر كذلك قال تعالى والمستغفرين بالاسحار وقال وبالاسحار هم يستغفرون
وقال النبي عم اذا كان الثلث الاخير من الليل يقول الله هل من داع فاستجيب له هل من مستغفر فاغفر له هل
من سايل فاعطيه وقال تعالى نجيناهم بسحر نعمة من عندنا فيكون وقت السحور وقت النجاة وفيه بركة الذكر ايضا
قال عليه السلام بادروا لا تمتع بتجويزها فان قلت كيف يكون السحور من اخلاق المرسلين والاكل
في الليل كان حراما في الايام الماضية قلت يحتمل ان يكون ذلك حراما في البعض دون البعض ويجوز ان
يكون حلالا في الايام الماضية الى عهد نبينا عم ثم ورد النسخ على الحرمة قوله الا انه اذا شك في الفجر
استثناء من قوله التسحر مستحب يعني ان التسحر مستحب الا اذا شك في الفجر فح ترك التسحر هو المستحب للاحتراز عن
الوقوع في الحرام ومع هذا الاحب عليه ذلك اعني لا احب عليه ترك السحور وان كان شاكا وانه لو اكل فصومه تام لان
اليقين لا يزول بالشك قوله ومعناه تساوي الظنين اي معنى الشك تساوي الظنين قوله
وعن ابي حنيفة رح الى اخره يعني اذا كان في موضع لا يستبين الفجر كما في الجبال او لا يستبين بسبب القمر او الغيم
او بعلة البصر وهو شاك لا يتسحر وان اكل فقد اساء رواه الحسن عن ابي حنيفة رح كذا في شرح مختصر الكرخي قوله
فان كان اكبر رايه ان اكل والفجر طالع فعليه قضاؤه ذلك اليوم قال الحاكم الجليل الشهيد
في كتابه الموسوم بالكافي وان كان اكبر رايه انه اكل والفجر طالع فاحب الي ان يقضي ذلك اليوم وقال في خلاصة الفتاوى

من ما حصل ... ابي حنيفة رح

وهو الذي ...

ولو تسحر واكبر رايه ان الفجر طالع قال مشايخنا ان عليه ان يقضي ذلك اليوم وتمامه في تحفة الفقهاء ولو كان
اكبر رايه ان الفجر طالع فاكل عن الحسن عن ابي حنيفة رح انه يلزمه القضاء ثم قال وروي عن ابي يوسف رح
انه لا يلزمه القضاء لان الاصل هو الليل فلا ينتقل عنه الا بيقين ثم قال والصحيح هو الاول لان غالب الراي
دليل واجب العمل به وقال صاحب الايضاح والصحيح انه لا قضاء عليه وسماه صاحب الهداية ظاهر
الرواية حيث قال وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه ولا كفارة عندي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح قوله
لو ظهر ان الفجر طالع لا كفارة عليه اي لو ظهر طلوع الفجر فيما اذا اكل وفي اكبر رايه ان الفجر طالع
لا كفارة عليه لانه بنى الامر على الاصل لان الليل هو الاصل فلا يتحقق العمد اي لا يتحقق القصد على
الافطار في رمضان بظهور طلوع الفجر فلا تجب الكفارة قوله وان كان اكبر رايه انه اكل قبل
الغروب فعليه القضاء رواية واحدة انما قيد بقوله رواية واحدة احترازا عما اذا اكل وفي اكبر
رايه ان الفجر طالع لان في وجوب القضاء ثم روايتين كما بينا ولم يتعرض صاحب الهداية على وجوب
الكفارة فيما اذا كان اكبر رايه انه اكل قبل الغروب قال صاحب التحفة لا كفارة عليه لان احتمال الغروب
قائم وانه يكفي شبهة خلافا لما قال بعض الفقهاء انه تجب عليه الكفارة لانه متيقن بالنهار قوله
ولو كان شاكا فيه اي في غروب الشمس ينبغي انها لم تغرب ينبغي ان تجب الكفارة انما قال بلفظ ينبغي
لان في وجوب الكفارة اختلاف المشايخ رح وقد ذكرنا قبل هذا قوله ومن اكل في رمضان ناسيا
الخ قال فخر الاسلام البزدوي رح في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح فيمن اصبح في
رمضان صائما ثم اكل او شرب او جامع ناسيا فظن ان ذلك يفطره فاكل بعد ذلك متعمدا قال
عليه القضاء ولا كفارة عليه قال رح يعني الكرخي قال محمد رح الا ان يكون بلغه الخبر ان اكل الناسي لا يفطر يعني
ح تجب عليه الكفارة وهنا ثلاثة فصول احدها هذا والثاني اذا احتجم فافطر على ان الحجامة تفطر
والثالث اذا اغتاب فظن انه يفطره ثم افطر عامدا والفصلان الاخران نبينهما عقيب هذا ان
شاء الله تعالى اما الفصل الاول فانما لم يجب فيه الكفارة لما ان الكفارة تؤثر فيها الشبهة والشبهة
اذا استندت الى اصل تعلق بها الحكم والاصل تعلق والقياس في اكل الناسي ان يفسد الصوم كما
قال مالك وزفر لمضادة بينه وبين الصوم الا انه ترك بحديث ابي هريرة رضه فاذا ظن انه افطر
فالشبهة مستندة الى اصل وهو القياس فلا يجب عليه الكفارة قوله وان بلغه الحديث وهو ما روي
في الصحيح مسندا الى ابي هريرة رضه عن النبي عم قال اذا نسي فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه
قوله فكذلك في رواية عن ابي حنيفة رح اي لا يجب الكفارة قوله وعنه انه تجب وكذا عنهما روى
الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح انه قال ان بلغه الحديث لزمته الكفارة لانه لما علم ان القياس متروك
بالحديث لم يشتبه عليه الحال فانتفت الشبهة المؤثرة في اسقاط الكفارة قوله وجه الاول اي وجه المذكور
الاول وهو ما روي عن ابي حنيفة انه لا يجب الكفارة وان بلغه الحديث وعلمه قيام الشبهة الحكمية اي
الشرعية وهي شبهة المحل وهو الصوم بالنظر الى القياس لهذا قال مالك وزفر يفسد صومه كذا
قال الامام العتابي رح هذا لان تفويت الركن مفسد وقد حصل التفويت بالاكل فينبغي ان يفسد الصوم
كما اذا فات ركن الصلوة فلا تنتفي هذه الشبهة بالعلم بالحديث لانها شبهة المحل فيستوي فيها العلم

العلم وعدمه كما اذا وطئ الاب جارية ابنه حيث لا يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام بيانه ان قوله عم انت ومالك
لابيك يقتضي ان يكون مال الابن ملكا للاب لكن انتفى ذلك بدليل آخر فبقيت الاضافة مورثة للشبهة وهي
شبهة المحل فاستوى فيها العلم وعدمه فلم يجب الحد لاستناد الشبهة الى اصل قوله ولا ينتفي يجوز
بالتذكير والتانيث فالاول لاسناده الى ضمير القياس والثاني لاسناده الى ضمير الشبهة قوله ولو احتجم
وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا عليه القضاء والكفارة لان الظن ما استند الى الدليل الشرعي وهذا لان
الحجامة ليست بمنافية للصوم لان الفطر مما يدخل فاذا ظن انها تفطره فشبهته ما استندت الى دليل شرعي
فتجب الكفارة وقد صح في الصحيح للبخاري ان النبي عم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم رواه ابن عباس وروى
صاحب السنن باسناده الى مقسم عن ابن عباس رضه ان رسول الله عم احتجم صائما محرما وذكر الشيخ ابو جعفر الطحاوي
في شرح الاثار باسناده الى ابن عباس رضه عن رسول الله عم انه احتجم وهو صائم محرم بين مكة والمدينة وذكر ايضا باسناده
الى انس رضه ان ابا طيبة حجم النبي عم وهو صائم فاعطى اجره ولو كان حراما ما اعطاه فدل ذلك على ان الحجامة لا
تفطر الصائم والمعقول ايضا يدل على ان الحجامة لا تفطر الصائم لان الدم اغلظ حالا من ان يكون حدثا ينتقض
به الطهارة كالغائط والبول ثم هما لا يفطران الصوم فكذا الدم ولان الدم الذي يخرج بالفصد لا يفطر
وهو دم عرق فكذا دم الحجامة وهو دم عرق قوله الا اذا افتاه فقيه بالفساد يعني لا يجب الكفارة
على المحتجم اذا اكل بعدها افتاه فقيه بفساد صومه بالحجامة لان العامي يلزمه الرجوع الى فتوى الفقيه
وقد افتاه بما اختلف فيه الفقهاء فصار ذلك عذرا قوله ولو بلغه الحديث واعتمده فكذا عند محمد رح
اي لا يجب الكفارة واراد بالحديث ما روي في السنن وشرح الاثار عن ثوبان رضه عن النبي عم قال افطر الحاجم
والمحجوم وقد روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح ايضا ان لا كفارة عليه لانه يجب عليه الاخذ بحديث رسول
الله عم فيكون شبهة مستندة الى ذلك قوله وعن ابي يوسف رح خلافه وذلك اي خلاف الحكم المذكور عند
محمد رح وهو ما روى ابن سماعة وبشر عن ابي يوسف رح اذا افطر المحتجم بالحديث فعليه القضاء والكفارة لان
العامي اذا سمع خبرا لا يجوز له العمل به لانه لا يامن ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا بل حتى يرجع
الى ما لا يجوز له العمل به لا يعذر قوله فان عرف تاويله تجب الكفارة يعني اذا بلغه الحديث وعرف
تاويله ولم يعتمده فاكل بعد ذلك عمدا يجب الكفارة لعدم الشبهة وتاويله ما ذكره الشيخ ابو جعفر الطحاوي
في شرح الاثار باسناده الى ابي الاشعث الصنعاني رضه قال انما قال رسول الله عم افطر الحاجم والمحجوم لانهما
كانا يغتابان حيث اجرهما بالغيبة فصارا كالمفطرين لا انهما افطرا حقيقة قوله وقول
الاوزاعي لا يورث الشبهة لمخالفته القياس على بيان الذي ذكرناه آنفا قال القتبي الاوزاعي اسمه عبد
الرحمن بن عمرو بن الاوزاع وهم بطن من همدان وقال الواقدي كان يسكن بيروت وكنيته ابو عمرو
ومات ببيروت سنة سبع وخمسين ومائة وهو يومئذ ابن اثنين وسبعين سنة وقول احمد بن حنبل رح في الاحتجام
مثل قول الاوزاعي انه يفطره قوله ولو اكل ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيف ما كان
يعني سواء ظن ان الغيبة فطرته او استفتى فقيها فافتى بفساد صومه بالغيبة او تاول الحديث
بانها تفطره فاكل بعد ذلك عمدا يجب عليه القضاء والكفارة لان الفطر بالغيبة يخالف القياس والحديث
الوارد في هذا الباب وهو قول عم الغيبة تفطر الصائم مأول بالاجماع يعني ثواب صومه بعد الغيبة

فتكون شبهة باطلة لان احدا من العلماء لم ياخذ بظاهر الحديث **قوله** واذا اوجرت النايمة او المجنونة
وهي صايمة عليها القضاء دون الكفارة وقال زفر والشافعي رح لا قضاء وكذا الخلاف اذا صب الماء في حلق
النايم **قال** فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير قال صاحب الطعن عذرها فوق عذر الناسي
فينبغي ان لا يلزمها شيء وكيف يلزم المجنونة قضاء والجواب ان الصوم لم يفسد بفعل الناسي الحسا
بالاثر والنايم ليس في معنى الناسي لان المواقعة في حالة النوم من غير ان تتنبه النايمة امر مهجور قلما
يوجد فلا يعتبر شبهة والنسيان امر واقع غالب الوجود واما مسالة المجنونة فتاويلها ان تفيق المجنونة
ولا يستوعب جنونها الشهر فيصير بمنزلة النوم والاغماء فلا يبطل القضاء لما مر انه لا يوجب الحرج بخلاف
النسيان لانه يوجب الحرج **قوله** والعذر هنا ابلغ اي العذر في النوم والجنون ابلغ من العذر
في النسيان لان الناسي قاصد للاكل والنايمة والمجنونة لا قصد منهما اصلا **قوله** وهذا نادر اي
جماع النايمة والمجنونة امر نادر فلا يلحق بالنسيان لانه غالب الوجود وانما لم تجب الكفارة لانعدام الجناية
لعدم القصد والله اعلم

فصل

فيما يوجبه على نفسه لما فرغ عن بيان ما يجب
على الانسان من الصوم بايجاب الله تعالى اداء وقضاء واتبعها ببيان العوارض من المرض والجنون والاغماء
ونحو ذلك شرع في بيان ما يجب عليه بايجابه **قوله** واذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا
النذر صحيح عندنا خلافا لزفر والشافعي رح قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رح اجمع اصحابنا ولم تختلف
الرواية عنهم في كراهة الصوم في ستة ايام العيدين وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه انه من رمضان
ان يصام تحريا من رمضان واذا صام في هذه الايام كان صايما ويكره له ذلك وقال ان فعل
لا ينعقد فيها الصوم واذا نذر صوم هذه الايام صح نذره في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وكذلك
روى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح يقال له صم غيرها وهو قول ابي يوسف ومحمد وروى ابن سماعة
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح انه لا يلزمه بالنذر شيء وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة وهو قول زفر
كذا قال القدوري في شرحه لزفر ما روي في الموطا عن ابي هريرة رضه ان رسول الله صلعم نهى عن صيام
يومين يوم الفطر ويوم الاضحى وروى في السنن مسندا الى ابي سعيد الخدري انه قال نهى رسول الله صلعم
عن صيام يومين يوم الفطر ويوم الاضحى وعن لبستين الصماء وان يحتبي الرجل في الثوب الواحد
وعن الصلوة ساعتين بعد الصبح وبعد العصر وروى في السنن ايضا مسندا الى عقبة بن عامر قال
قال رسول الله صلعم يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق عيدنا اهل الاسلام وهي ايام اكل وشرب
فلما كان صوم هذه الايام منهيا يكون النذر بصومها نذرا بالمعصية فلا يصح ولان صوم هذه
الايام ليس بقربة ونذر ما ليس بقربة لا يتعلق به الوجوب كنذر صوم اليوم الذي اكل فيه ونذر
يوم الحيض **ولنا** ان النهي لمعنى في غيره فلا يعدم المشروعية وهو ترك اجابة دعوة الله لان
الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام فيصح النذر لان صوم هذه الايام مشروع باصله وهو منع النفس
عن هواها وذلك حسن غير مشروع بوصفه وهو ترك الاجابة فلهذا قلنا انه يفطر احترازا عن مجاورة
المعصية ولكنه يقضي اسقاطا لما وجب عليه او يقول انه نذر بالصوم واوقعه على وجه منهي فيؤمر
بفعله لا على وجه منهي كمن قال لله علي ان احج واحج ماشيا فان صام في هذه الايام سقط نذره لانه اداه

قال ابو حنيفة رح اكره لبسة الصماء وصفته ان يجعل الثوب تحت ابطه الايمن ويطرح جانبه على عاتقه الايسر ه اجناس

على وجه اوجبه على نفسه لانه لم يلتزم شيا آخر والباقي يعرف في الاصول **قال** في الفتاوى يكره صوم يوم عرفة
بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن اداء افعال الحج اما اذا كان لا يخاف الضعف او كان غير حاج
فهو مستحب كذا في التحفة وصوم يوم السبت منفردا مكروه للتشبه باليهود وكذا صوم يوم عاشوراء منفردا
مكروه للتشبه باليهود وصوم الصمت مكروه ايضا وهو ان يصوم ويمسك عن الكلام لان ذلك من فعل المجوس
كذا في شرح مختصر الكرخي ويكره صوم يوم النيروز والمهرجان ان تعمده فان وافق صومه فلا باس لان
افراد هذه الايام بالصوم تعظيم لها وقد نهينا عن تعظيمها قال في شرح مختصر الكرخي قال ابو يوسف بلغنا
عن رسول الله صلعم انه نهى عن صوم الوصال ومعنى ذلك ان يصوم ايام الافطار بينها وروي انه عم كان يواصل وينهى
عن الوصال ويقول لست كاحدكم اني اظل عند ربي فيطعمني ويسقيني وقال في الايضاح لا باس بصوم
الجمعة في قول ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح قد جاء حديث في كراهته الا ان يصوم قبله يوما وبعده
يوما وفي جوامع ابي يوسف رح انه قال كانوا يستحبون صيام ايام البيض وليس بواجب وكان بعضهم يصوم
يوم الاثنين والخميس وكره بعضهم توقيت الصوم في يوم ومن صام يوما وافطر يوما فحسن **قيل**
ان صوم داود عم **قوله** وان صام فيه اي في يوم النحر **قوله** وهذه المسالة على وجوه ترتيب
الوجه الاول عدم النية والثاني نية النذر فحسب والثالث نية النذر ونية ان لا يكون يمينا ففي الوجوه الثلثة
يكون نذرا لان هذا الكلام نذر بصيغته فتعلق النذر في الوجه الاول بلا نية لكونه حقيقة كلامه
وفي الوجه الثاني تعلق بالطريق الاولى لانه قرر النذر بعزيمته وفي الثالث اولى واحرى لكونه مرادا
لانه قرر النذر بعزيمته ونفي ان يكون غيره مرادا والوجه الرابع نية اليمين ونية ان لا يكون نذرا
ففي هذه الصورة يكون يمينا بالاجماع لان اليمين محتمل كلامه لان اللام تجيء بمعنى الباء وكقوله تعالى آمنتم
له اي به الاترى الى قول ابن عباس رضه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج اي فبالله
وقد عين المحتمل بنيته ونفى غيره فصار المحتمل وهو المراد وانتفى غيره لانه لم يلتزم غيره حيث نفاه
والوجه الخامس نية النذر واليمين ففي هذه الصورة يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى لو لم
يصم تجب القضاء والكفارة القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وعند ابي يوسف رح يكون نذرا
والوجه السادس نية اليمين فحسب فعندهما يكون نذرا ويمينا وعند ابي يوسف رح يكون يمينا **له** ان قوله
لله علي صوم كذا يراد به النذر حقيقة لعدم توقفه على النية ويراد به اليمين مجازا لتوقفه على النية
فلما كان احدهما مرادا لم يجز ان يراد الآخر والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وهو لا يجوز
ولهما انه نذر بصيغته يمين بموجبه وهو الايجاب فلا يجتمع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وهذا لان
ايجاب المباح يمين كتحريم المباح وتحريم المباح يمين بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فكذا ايجاب المباح لان في ايجاب المباح تحريم المباح **بيانه** انه ان قال والله
لاصومن هذا اليوم تجب عليه صوم ذلك اليوم بعد ان كان مباحا وفيه تحريم المباح لان ترك الصوم
كان مباحا قبل الايجاب فبعده صار حراما فثبت ان ايجاب المباح يمين فقلنا لا تنافي بين الجهتين فيجتمعان
قوله لان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره استثناء من قوله لا تنافي بين الجهتين يعني لا تنافي
بين النذر واليمين في انهما يقتضيان الوجوب وانما الفرق بينهما في ان احدهما وهو النذر موجب لعينه

ولهذا يقتضي القضا بتكرار الفعل والاخر وهو اليمين موجب لغيره ولهذا لا يقتضي القضا وانما يوجب الكفارة فجمع بين النذر واليمين عملا بالدليلين اونقول التعدد ومن الحقيقة الى المجاز يتعين في الجانب ما نوى لا في ما عليه والقضاء امر عليه فلم يعتبر نيته وفي الالفاظ قوله كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض يعني ان الهبة بشرط العوض تبرع ابتداء بيع انتهاء ولهذا لا يصح الرجوع قبل القبض اعتبارا بالتبرع ويثبت الشفعة بعد القبض اعتبارا بالبيع فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لاختلاف الجهة فكذا هاهنا فيه قوله ولو قال لله علي صوم هذه السنة افطر يوم الفطر ويوم النحو وايام التشريق وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لان السنة لما لم تخل عن هذه الايام صار نذرا بالسنة المعينة نذرا بها والنذر بالايام المنهية صحيح عندنا لان النهي لا يعدم المشروعية وقد حققناه قبل هذا قوله وكذا اذا لم يعين لكنه شرط التتابع يعني يفطر الايام المنهية ويقضيها بعد هذه الايام موصولة بها تحقيقا للتتابع قوله المتتابعة اي السنة المتتابعة قوله لا يجزيه عنها اي عن الايام المذكورة وهي يوم الفطر ويوم النحو وايام التشريق قوله ويتاتى في هذا خلاف زفر وان فيه اي يتاتى في قضاء صوم هذه الايام خلاف فهو يعني لا يقضي عنده لعدم صحة النذر لورود النهي وقد مر بعوا بها قوله وقد بينا الوجه فيه والعذر يعني اي عن النهي وهو ما ذكره عند قوله ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره قوله بخلاف ما اذا عينها متصل بقوله لم يجزه صوم هذه الايام يعني اذا لم يشترط التتابع بان قال لله علي صوم سنة متتابعة بان قال لله علي صوم سنة فصام هذه الايام لم يجزه لانه لما لم يعين السنة وجب عليه صوم السنة بسبيل الكمال لان الاصل هو الكمال فيما يلتزمه فلا يتادى بالناقص بخلاف ما اذا عين السنة حيث يجوز صوم هذه الايام لانه اداه كما التزمه وكذا اذا شرط التتابع قوله وقد سبقت وجوهه اي وجوه ما اذا قال لله علي صوم هذه السنة فقد سبقت عند قوله لله علي صوم يوم النحو واراد بها الوجوه الستة التي ذكرناها قوله ومن اصبح يوم النحو صائما ثم افطر فلا شيء عليه اعلم انه اذا شرع في صوم يوم النحو وايام التشريق بنية التطوع ثم افسده لا قضاء عليه وهذا ظاهر الرواية عن اصحابنا وروى ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد في النوادر ان القضاء يجب عليه قياسا على النذر بصوم هذه الايام وقياسا على الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة اعني عند الطلوع والزوال والغروب وذكر صاحب الاسرار يجب عليه القضاء عند ابي يوسف خاصة وهي رواية الامالي كذا في المختلف وجه الظاهر ان الشروع انما صار ملزما لصون ما ادى وان شرع في هذا الصوم لا يجب عليه صون ما ادى لانه بمجرد الشروع في الصوم يصير مباشرا للمنهي عنه ولهذا يسمى صائما بالشروع في الجزء الاول الا ترى انه يحنث به اذا حلف ان لا يصوم فلم يجب عليه صون المؤدى لمباشرة المنهي فلم يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء مبني على وجوب الاداء بخلاف النذر حيث لزمه القضاء لعدم مباشرة المنهي لان العصيان يلزم من ضرورات المباشرة لا من ايجاب المباشرة فيجب لتزم الملتزم قربة خالصة فصح نذره فوجب القضاء بخلاف الشروع في الصلوة في الاوقات الثلاثة حيث يجب القضاء اذا افسدها لان الشروع في الصلوة ليس بمنهي ولا بمعصية لان التحريمة عقد على اداء الصلوة

ولست باداء الصلوة لان اداها لا يكون الا بالتقييد بالسجدة ولهذا لا يحنث في يمينه لا يصلي ما لم يقيد بالسجدة فلما كان الشروع صحيحا وجب عليه صون المؤدى فكان مضمونا بالقضاء وهذا هو المشهور من اصحابنا وروي عن ابي حنيفة انه لا يجب عليه القضاء اذا دخل في الصلوة عند الزوال ثم افسدها لانه ممنوع عن الدخول وما بعده بناء عليه قوله ووجوب القضاء ينبني عليه اي على صيانة المؤدى والمؤكد الضمير وان كان واجعي الى الصيانة بتاويل الصون لانها في معناه قوله ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر جواب عن قوله بالنذر وقد مر بيانه قوله هو الاظهر اي الاظهر من الرواية عن اصحابنا هو المذكور اولا وهو وجوب القضا بالشروع في الصلوة في الاوقات الثلاثة اذا افسدها وقد بيناه وجهه والله اعلم

كتاب الاعتكاف

ذكر الاعتكاف بعد الصوم لان الصوم شرطه والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم وضعا لانه مشتبه كالطهارة والصلوة ولان النبي عم كان يعتكف العشر الاخيرة من رمضان فناسب ذكر الاعتكاف اخر الصوم قوله الاعتكاف مستحب والصحيح انه سنة مؤكدة اي قال الامام القدوري في مختصره الاعتكاف مستحب وقال صاحب الهداية الصحيح انه سنة مؤكدة وهي التي في قوة الواجب بحيث يكون اخذها هدى وتركها ضلالة والاصل فيه قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فدل على كونه مشروعا وكونه قربة وروى البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عمر رض قال كان رسول الله عم يعتكف العشر الاواخر من رمضان وروى فيه ايضا مسندا الى ابن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة زوج النبي عم ان النبي عم كان يعتكف في العشر الاخر من رمضان حتى توفاه الله ثم اعتكف ازواجه من بعده وروى ابو داود في سننه باسناده الى عائشة رض ان النبي عم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى قبضه الله عز وجل ثم اعتكف ازواجه من بعده وفي السنن ايضا مسندا الى ابي هريرة رض قال كان النبي عم يعتكف في كل رمضان عشرة ايام فلما كان العام الذي قبض فيه اعتكف عشرين يوما وذكر في شرح مختصر الكرخي ولا ايضا عن الزهري [illegible] عن الزهري قال عجبا للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله عم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى ان مات وقال عطاء الخراساني رحمه مثل المعتكف كمثل عبد القى نفسه بين يدي الله عز وجل ويقول لا ابرح حتى تقضي حاجتي قوله وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف فاللبث لانه لا وجود للشيء الا بركنه وهذا لان الاعتكاف ماخوذ من عكف على الشيء عكوفا اذا دام وواما اشتراط المسجد فلان النبي عم كان يعتكف في المسجد وقد نطقت به الاية وهو قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد واما الصوم فلما روى ابو داود في سننه مسندا الى عائشة رضها انها قالت السنة على المعتكف ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امراة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف الا بصوم ولا اعتكاف الا في مسجد جامع وفيه ايضا مسندا الى ابن عمر ان عمر رض جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي عم فقال اعتكف وصم واما النية فلان الاعمال بالنيات بالحديث قوله هو يقول ان الصوم عبادة هو اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره والقياس مع الشافعي رحمه لان كونه شرطا يقتضي ان يكون تبعا وبين الاصل والتبع منافاة ولكنا تركنا القياس بالاستحسان بما روي عن عائشة انها قالت لا اعتكاف الا بصوم فان قلت لا نسلم ان الصوم شرط

الاعتكاف في الضمير راجع الى الاعتكاف لانه يبني وجوب الاعتكاف فكان وجوده عند اللبث ح ح

الاعتكاف ويصح الاعتكاف في الليل ولا يحل الصوم فيه قلت يوجد الصوم في الليل تقديرا وحكما وان
لم يوجد حقيقة الا ترى ان الاعتكاف في الليل لا يصح ايضا اذا لم يمكن تقديرا لصوم فيه حكما كما اذا نذر ان
يعتكف ليلة لان الليلة ما ينتظم ما بازائها من اليوم واذا نذر ان يعتكف ليلتين يلزمه اعتكافهما بيوميهما
لاشتمالهما يوميهما لوجود الصوم في الليلتين حكما تبعا ليوميهما فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وقال
الكرخي في مختصره وروى ابن سماعة عن ابي يوسف في قوله لله علي اعتكاف ليلة قال ان اراد اليوم لزمه وان
لم يكن له نية لم يلزمه قوله ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه اي من الاعتكاف اعلم ان الاعتكاف
نوعان واجب ونفل فالواجب ان يقول لله علي ان اعتكف يوما او شهرا او يعلقه بشرط فيقول ان شفى الله مريضي
والنفل ان يشرع فيه من غير ان يوجبه بالنذر ثم الصوم شرط لصحة الاعتكاف الواجب رواية واحدة وليس بشرط
لصحة الاعتكاف النفل على ظاهر الرواية عن اصحابنا رض وعلى رواية الحسن عن ابي حنيفة رح شرط لعموم
الحديث وعلى هذه الرواية لا يجوز الاعتكاف النفل اقل من يوم لان الصوم مقدر باليوم ووجه ظاهر
الرواية ما روي عن ابن عباس رض انه قال ليس على المعتكف صيام الا ان يجعله على نفسه اي يجعل الاعتكاف
بالنذر ولان الاعتكاف لبث في مكان فلا يتقدر بوقت كالوقوف بعرفة فاذا لم يتقدر بوقت يكون معتكفا
بقدر ما اقام وله ثواب المعتكفين ما دام في المسجد بنية الاعتكاف فاذا خرج انتهى اعتكافه وهو قول
محمد رح وعن ابي يوسف انه قدر اقل الاعتكاف النفل باكثر اليوم اقامة للاكثر مقام الكل قوله لظاهر
ما روينا وهو قوله عم لا اعتكاف الا بالصوم قوله وعلى هذه الرواية اي على الرواية الحسن عن ابي حنيفة
قوله وفي رواية الاصل وهو قول محمد اقله ساعة اي اقل الاعتكاف النفل ساعة واكثره ما شاء
واراد بالاصل المبسوط قوله ولو شرع فيه اي في الاعتكاف النفل قوله يلزمه اي القضاء قوله ثم الاعتكاف
لا يصح الا في مسجد الجماعة واراد به مسجدا يصلى فيه بعض الصلوات بالجماعة لا مساجد الاسواق لما روي عن حذيفة
بن اليمان رض انه قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رض انه لا يجوز الاعتكاف
الواجب الا في مسجد له امام ومؤذن ويصلى فيه الصلوات كلها لان الاعتكاف عبادة انتظار الصلوة فلا بد
من اختصاصه بمسجد تصلى فيه الصلوات الخمس والصحيح عندي انه يجوز في كل مسجد لاطلاق قوله تعالى وانتم عاكفون في
المساجد قال في الفتاوى ويجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة اما اذا كان يصلى فيه الصلوات
الخمس بالجماعة فالاعتكاف فيه افضل وقال الامام الحلبي ... في شرح الطحاوي افضل الاعتكاف ان يكون
في المسجد الحرام ثم مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله عم ثم في مسجد بيت المقدس ثم في المساجد العظام التي كثر
اهلها قوله واما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلاتها قال في شرح الطحاوي والمرأة كالرجل
الا انها تعتكف في مسجد بيتها ولا تعتكف في مسجد جماعة هكذا ذكر في ظاهر الرواية وذكر الكرخي في مختصره
ان المرأة ان شاءت اعتكفت في مسجد بيتها وان شاءت اعتكفت في مسجد جماعة ومسجد بيتها افضل من مسجد حيها
ومسجد حيها افضل من المسجد الاعظم ولا تعتكف المرأة في بيتها في غير موضع مسجد ولا تخرج من مسجد بيتها
اذا اعتكفت كالرجل ولا يأتيها زوجها ان كان اذن لها في الاعتكاف ولا ينبغي لها ان تعتكف الا باذنه
والمراد من مسجد بيتها هو المكان المتعين للصلوة قوله ولا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان
او الجمعة اعلم ان المعتكف لا يخرج من معتكفه ليلا ولا نهارا الا لما لا بد له من الغائط والبول وحضور

وحضور الجمعة ولا يصلي ذلك لما روي في السنن عن عائشة رض قالت كان رسول الله عم اذا اعتكف لا يدخل البيت الا لحاجة
الانسان ولانه لا يمكن فعلهما في المسجد فلا بد من الخروج لتحقق الضرورة بخلاف الاكل والشرب فانه يمكن فعلهما
في المسجد بلا ... فلا ضرورة في الخروج واما الجمعة فالخروج اليها ليس بمفسد للاعتكاف عندنا وعند الشافعي رح
اذا اوجب اعتكافا متتابعا ثم خرج الى الجمعة بطل اعتكافه ... في الجامع لنا ان الاعتكاف يصح
في كل مسجد والجمعة معلوم وقوعها ولا يصح اداؤها في كل مسجد فلا بد من الخروج اليها كحاجة الانسان وكذا لا
يخرج الى عيادة المريض وصلوة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج وفي الاعتكاف النفل لا بأس بان
يعود المريض ويشهد الجنازة على الرواية التي لا يتقدر الاعتكاف بيوم اما على الرواية التي تتقدر فيها بيوم
اذا خرج الى عيادة مريض فسد اعتكافه كذا في شرح مختصر الكرخي ولا يمكث بعد فراغه من قضاء الحاجة
لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قوله ويخرج حين تزول الشمس اي يخرج المعتكف الى الجمعة وقت
سماع الاذان حين زالت الشمس لان الخطاب يتوجه بعد زوال الشمس فيكون في المسجد مقدار ما يصلي قبلها اربع
ركعات الاربع سنة الجمعة والركعتان تحية المسجد ويصلي بعدها اربعا او ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة قال
ابو حنيفة ومحمد رح يصلي اربعا وقال ابو يوسف يصلي ستا وقال الناشي في مختصر الكرخي قال محمد اذا كان منزله بعيدا
خرج حين يرى انه يبلغ المسجد عند النداء وهذا صحيح لان الغرض ادراك الجمعة فوجب ان يتقدر الوقت الذي
يأتي فيه الجمعة ونوافلها تبع لها فصارت كالاذكار المسنونة وذلك يختلف ببعد المنزل وقربه فيتقدر
ذلك قوله بعيدا عنه اي من الجامع قوله اكثر من ذلك اي اكثر من صلوة الجمعة وسنتها قوله
الا انه لا يستحب استثناء من قوله لا يفسد اعتكافه يعني لا يفسد اعتكافه باقامة المعتكف في الجامع اكثر
من صلوة الجمعة وسنتها الا انه لا يستحب بعد الفراغ لا يستحب بل يكره له ذلك لانه التزم فعل الاعتكاف في المسجد
المعين فيلزمه رعاية ذلك بقدر الامكان قوله ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه
عند ابي حنيفة رح والعذر الخروج لغائط او بول او جمعة لانه الا ... فكذا اذا انهدم المسجد فهو عذر يخرج
منه الى اخر وكذا لو اخرجه سلطان او غير سلطان فدخل مسجدا اخر من ساعته صح اعتكافه استحسانا لانه معذور
في الخروج والقياس ان يفسد لزوال اللبث وكذا لو اخذه غريمه فحبسه ساعة او خرج لغائط او بول فكره اي الحكم
للطلوع كان فيه ثم الخروج من المسجد بغير عذر يفسد الاعتكاف وان كان قليلا سواء كان عامدا او ناسيا عند ابي حنيفة رح
وعند ابي يوسف ومحمد رح لا يفسد حتى يخرج اكثر من نصف يوم قال محمد رح قول ابي حنيفة رح اقيس وقول ابي يوسف اوسع
وجه قولهما ان القليل عفو وان كان بغير عذر ولهذا اذا خرج لحاجة الانسان فتأنى في المشي لا يفسد الاعتكاف
وان كان لا يحتاج الى التأني في المشي لانه في حكم اليسير والكثير ليس بعفو وهو ما زاد على النصف فيقدر الخروج باكثر
النهار ووجه قول ابي حنيفة رح ان ترك اللبث مناف للاعتكاف لانه لبث فيستوي قليله وكثيره كالاكل في باب
الصوم ولان الاعتكاف لبث فما يفسده لا يتقدر بالوقت كالوقوف بعرفة قوله واما الاكل والشرب
يكون في معتكفه والمعتكف بفتح الكاف موضع الاعتكاف وهذا لان النبي عم كان لا يخرج من معتكفه لاجل الاكل
لان الاكل في البيت ينافي اللبث فلا يفسد اذا خرج للاكل يفسد اعتكافه لخروجه بلا ضرورة قوله
الا انهم قالوا نكره احضار السلعة استثناء من قوله لا بأس بان يبيع يعني لا بأس بالبيع والشراء
للمعتكف في المسجد لحاجته الى ذلك الا انه نكره احضار السلعة لقوله عم جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم

وبيعكم وشراءكم ورفع اصواتكم ولهذا لا يجوز ان يقعد الخياط في المسجد ويخيط اما لغير المعتكف فيكره
البيع والشراء بدون احضار السلعة لعدم الحاجة الماسة قوله وفيه يشغله به اي وفي احضاره
السلعة شغل المسجد بحق العباد قوله ولا يتكلم الا بخير فالمسجد اولى ويكره له الصمت اي ترك
التحدث مع الناس لانه نهى عن صوم الصمت وقالوا ان صوم صمت من فعل المجوس لعنهم الله وقال
الامام حميد الدين الضرير انما يكره الصمت اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا الكراهة الصمت يعني
يتحدث لقوله عليه السلام من صمت نجا رواه عبد الله بن عمرو قوله لكنه يتجانب ما يكون ماثما متصل بقوله
يكره له الصمت يعني يتحدث بما شاء بعد ان لا يكون ماثما في كلامه والماثم الاثم قوله ويحرم على
المعتكف الوطء اعلم ان المعتكف يحرم عليه الوطء وكذا يحرم عليه دواعي الوطء اعني المس والقبلة
بخلاف الصائم حيث يحرم عليه الوطء ولا يحرم عليه المس والقبلة والفرق بين الاعتكاف والصوم ان الوطء
في باب الاعتكاف محظورة بالنهي عنه بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ومحظور الشيء
يوجد بعد علم ماهية ذلك الشيء وهنا كذلك لان حقيقة الاعتكاف هو اللبث في المسجد مع النية ثم بعد
وجوده صار الجماع حراما بصريح النهي فتعدت الحرمة من الوطء الى دواعي الوطء لان الشبهات في باب
الحرمات ملحقات بالحقيقة كما قلنا في الاحرام ان حقيقته التلبية باللسان والنية بالقلب ثم بعده صار
الجماع حراما بقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فتعدت الحرمة الى المس والقبلة بخلاف
الصوم فان الكف عن الوطء ركن الصوم لا محظوره الذي وجد بعد وجود الركن وصار الجماع حراما
لا بصريح النهي بل الضرورة ان لا يفوت ركن الصوم والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلم يتعد الحرمة الى
الدواعي لهذا المعنى فان قلت ورد صريح النهي في باب الحيض قال تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
مثل ما ورد في الاعتكاف وكان ينبغي ان يحرم الدواعي ثمة قلت انما لم يحرم المس والقبلة في باب الحيض
لانه كثير الوقوع فلو حرم الدواعي لزم الحرج وهو مدفوع شرعا بخلاف الاعتكاف فانه قليل الوقوع يوجد احيانا
او نقول ان في النص دليل على عدم حرمة المس والقبلة لان النص معلول بعلة الاذى قال تعالى قل هو
اذى وذلك لا يوجد فيهما فافهم قوله وكذا المس والقبلة اي يحرم المس والقبلة كما يحرم الوطء
قوله لانه دواعيه اي لان كل واحد من المس والقبلة من دواعي الوطء قوله هو محظوره اي الوطء محظور
من الاعتكاف قوله لان الكف ركنه لا محظوره اي لان الكف عن الوطء ركن الصوم لا محظور الصوم
قوله فلم يتعد الى دواعيه اي فلم يتعد حكم الحرمة من الوطء الى دواعي الوطء قوله فان جامع ليلا
او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف اعلم ان كل ما كان من محظورات
الاعتكاف فلا يختلف حكم السهو والعمد والليل والنهار ولهذا اذا جامع يفسد اعتكافه سواء جامع
ليلا او نهارا عامدا او ناسيا وكذا اذا خرج بغير عذر ناسيا يفسد اعتكافه وكل ما كان من محظورات الصوم
يختلف حكم السهو والعمد والليل والنهار ولهذا اذا اكل او شرب ليلا عامدا او ناسيا لا يضره ولو اكل
في النهار ناسيا لا يضره وكذا اذا جامع في النهار ناسيا لا يفسد صومه وان فسد الاعتكاف ولو اكل في
النهار عامدا يفسد اعتكافه لفساد صومه وانما صار النسيان عذرا في الصوم دون الاعتكاف لان
الملبس لا يتغير حكمه بالنسيان والذكر لكن الصوم خص بالنص الخاص ولان هيئة المعتكف مذكرة

فلم يعذر بالنسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر ثمة فصار النسيان عذرا قوله بخلاف الصوم متصل
بقوله بطل اعتكافه يعني اذا جامع ناسيا يبطل اعتكافه ولا يبطل صومه وقد بيناه قوله ولو جامع فيما
دون الفرج فانزل او قبل او لمس يبطل اعتكافه يعني اذا قبل فانزل او لمس فانزل يبطل اعتكافه لانه انزال
بمباشرة فصار كالانزال بالوطء من حيث قضاء الشهوة قال في شرح الاقطع لا يبطل في بعض اقوال الشافعي
فاما اذا قبل او لمس ولم ينزل لا يبطل اعتكافه وان كان حراما لان اللمس بلا انزال او القبلة بلا انزال ليس
في معنى الجماع والمفسد هو الجماع وقال الشافعي في احد قوليه يبطل كذا في شرح الاقطع فان قيل
مباشرة يحرم بها الاعتكاف فوجب ان يفسد به الاعتكاف كالوطء قلنا لا نم ان القياس صحيح لان المقيس عليه وهو الوطء
اذا وقع عمدا يفسد الصوم فافسد الاعتكاف والمقيس وهو القبلة اذا وقع عمدا لا يفسد الصوم فلا يفسد
الاعتكاف ثم فيما بطل اعتكافه اذا كان اوجبه بوقت لم ينقض يجب استينافه وبه صرح الشيخ ابو بكر الرازي
في شرح مختصر الطحاوي وكان لان الجماع يفسد الاعتكاف كما يفسد الصوم بالنهار فيستقبل استقبالا صحيحا كما
يستقبل صوما صحيحا اذا جامع بالنهار قوله ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها
بلياليها وهذا كما اذا قال لله علي ان اعتكف ثلاثة ايام او قال ثلثين يوما يلزمه الاعتكاف بلياليها لان
ذكر احد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بازائه من العدد الآخر وكذا اصل فيه قصة زكريا صلوات الله عليه
قال تعالى قال آيتك ان لا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا اي اشارة بيد او براس او غيرهما وقال في موضع آخر
قال آيتك ان لا تكلم الناس ثلث ليال سويا والقصة واحدة فعلم ان ذكر الايام ذكر الليالي وبالعكس الا يكون
الخلف في خبر الله عز وجل وذلك لا يجوز ويلزم التتابع في الاعتكاف لان الاصل في الاعتكاف هو التتابع لوجوده
في اليوم والليلة ولو نوى الايام خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نذر ان يعتكف شهرا
ونوى النهر خاصة في الاعتكاف فلا يصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر يشتمل على الايام والليالي فلا يحتمل ما دونه
والمسألة في الجامع الكبير وبخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا حيث يكون له الخيار ان شاء فرق وان شاء
تابع لان التفريق فيه اصل لوجوده في النهر خاصة الا اذا نص على التتابع وقال شهرا متتابعا فيلزمه التتابع
قوله تعالى آيتك ثلاثة ايام والمراد بلياليها هذا المثال لا يعرف على ان ذكر الايام ذكر الليالي
قوله وكانت متتابعة وان لم يشترط التتابع اي كانت الايام متتابعة في الاعتكاف قال في شرح
الاقطع قال زفر هو بالخيار يعني ان شاء فرق وان شاء تابع وقاس على ما اذا نذر بالصوم والفرق
ظاهر لان الاصل في الاعتكاف التتابع وفي الصوم التفريق وقد مر بيانه قوله لان الاوقات كلها قابلة
له اي للاعتكاف وكلها بالنصب على انه تاكيد الاوقات قوله ومن اوجب على نفسه اعتكاف يومين يلزمه
بليلتيهما اعلم انه اذا نذر اعتكاف ليلتين يصح في ظاهر الرواية لانه يتناول ان يومهما عرفا يقال لم اركم منذ
ليلتين فيدخل المسجد قبل الغروب ثم يخرج بعد الغروب من اليوم الثاني وعن ابي يوسف انه لا يصح اعتكاف
ليلتين لان العرف ولا كثرة في الايام والليالي دون التثنية واذا نذر ان يعتكف يومين صح اعتكافه بالاجماع
وهي مسألة الهداية لكن عند ابي يوسف يدخل اليوم الاول والليلة المتوسطة ضرورة التتابع واليوم الثاني وفي
ظاهر الرواية يتناول ليلتيهما فيدخل المسجد قبل غروب الشمس ويخرج بعد الغروب من اليوم الثاني كذا ذكر الامام
العتابي وغيره في شرح الجامع الكبير قيل ان ابا يوسف ترك اصله لان المثنى له حكم الجمع عنده كما في سير الطريق

ليلة الاولى خرج الايام الثانية والموم تعكف الصوم
الليلة ليست محل الصوم
واذا نذر اعتكاف يوم
واذا نذر اعتكاف
صح

وبمحاذاة النساء وجوابه يحتمل ان يكون عن ابي يوسف روايتان في ان المثنى له حكم الجماعة ام لا وقيل ان ابا حنيفة
ومحمد لما تركا اصلهما الضال ان المثنى ليس له حكم الجمع عندهما وجوابه ان يقال نعم لكنهما احتياطا في امر
العبادة فاعطيا المثنى حكم الجمع فقالا الليلة الاولى تدخل في المثنى كما في الجمع والله اعلم **قوله** وجه الظاهر
اراد به ان يلزمه اعتكاف يومين بليلتيهما لان ما ذكره عن ابي يوسف خلاف الظاهر هو كما ذكرنا

كتاب الحج

اعلم ان ذكر الحج آخرا لان العبادات
نوعان الايمان وفروعه وقدم من فروعه الصلوة لانها عماد الدين واتبعها ذكر الزكوة لانها ثالثة الصلوة
بالنص وذكر الصوم بعدهما لانه عبادة يتعلق بالبدن خاصة كالصلوة والحج مركب من البدني والمالي
والمفرد قبل المركب فناسب ذكر الحج آخرا هذا ما املاه خاطري من وجه المناسبة في هذا المقام وتقديم الحج
على النكاح ظاهر لما ان الحج من الاركان الخمسة للاسلام بخلاف النكاح فانه من المعاملات وبعض اصحابنا يسمى هذا
الكتاب كتاب المناسك مثل الشيخ ابي جعفر الطحاوي والشيخ ابي الحسن الكرخي وصاحب الايضاح ره وبعضهم
يسميه كتاب الحج والمناسك جمع المنسك بفتح السين بمعنى النسك وهو كل ما يتقرب به الى الله تعالى لكنه اختص في
العرف بافعال الحج والعمرة والحج في اللغة القصد ورجل محجوج اي مقصود قال المخبل السعدي
يحجون سب الزبرقان المزعفرا والسب بكسر السين المهملة العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر
التميمي سمي به تشبيها له بالقمر لان الزبرقان هو القمر وفي الشريعة عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص
في وقت مخصوص فالاسم كما فيه معنى اللغة اما القصد المخصوص فهو قصد المحرم واما المكان المعلوم
فهو الكعبة وعرفات عظم الله بركتها واما الوقت المخصوص فهو اشهر الحج ثم اعلم ان الفرايض على مراتب منها
ما يفترض على الانسان في عمره مرة واحدة وهي حجة الاسلام ومنها ما يفترض عليه في كل سنة مرة واحدة وهي
الزكوة وصوم رمضان وكذا وجوب الصدقة الفطر والاضحية اذا اجتمع شرايطها ومنها ما
يفترض في كل يوم خمس مرات وهي الصلوات الخمس ومنها ما يفترض عليه ابدا وهي معرفة الله تعالى والايمان
به والايمان بامره ونواهيه والانتهاء عن نواهيه كذا ذكر الامام الحلبي في شرح الطحاوي **قوله**
الحج واجب على الاحرار البالغين العقلاء الاصحاء اذا قدروا على الزاد والراحلة اي وصف الحج
بالوجوب وان كان فرضا لان الوجوب اعم من الفرض حيث يصح اطلاقه على الفرض لان الوجوب عبارة
عن الثبوت اولان بعض احكامه ثبت بخبر الواحد ثم المصنف ره ذكر ههنا بلفظ الجمع فقال على الاحرار
البالغين وفي الزكوة بلفظ الواحد فقال الزكوة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم اذا ملك نصابا
بناء على عادات الناس لانهم يؤدون الحج في الغالب بجمع عظيم ويؤدي كل واحد زكوة ماله بلا اجتماع ثم الاصل
في وجوب الحج قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله من استطاع بدل من الناس
وقال في الكشاف وعن سعيد بن المسيب نزلت في اليهود فانهم قالوا الحج الى مكة غير واجب وروي انه لما
نزل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت جمع رسول الله اهل الاديان كلهم فخطبهم فقال ان الله كتب
عليكم الحج فحجوا فآمنت به ملة واحدة وهم المسلمون وكفرت خمس ملل قالوا لا نؤمن به ولا نصلي
اليه ولا نحجه فنزل ومن كفر وروى البخاري في الصحيح مسندا الى ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام
على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة والحج وصوم رمضان

[margin] بكسر السين المهملة العمامة … لم [illegible]

وفي الصحيح البخاري عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كما ولدته امه
وفي رواية كيوم ولدته امه وقال في الكشاف ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا وعنه
ايضا عن ابي حنيفة رض انه كان لا يفضل بين العبادات قبل ان يحج فلما حج فضل الحج على العبادات كلها
لما شاهد من تلك الخصايص وقوله يهوديا او نصرانيا تشبيه وتقريب وليس بحكم وذلك لانهم لا يعدون
الحج من شرايع دينهم ولا يعتقدون الله به ولا يتقربون اليه به وجاز ان يكون الحج من فروض الله
التي اوجبها على عباده بخلاف الصلوة والصوم والصدقة وغيرها من شرايع الاسلام فانهم لا ينكرونها
فكان من اقام من المسلمين بساير الشرايع وترك الحج من غير عذر تشبه باليهود والنصارى والباقي يعرف
في بحر الفوايد للكلاباذي وروي في السنن مسندا الى ابن عباس رض قال قال رسول الله لا صرورة في الاسلام
والصرورة بالصاد المهملة الرجل الذي لم يحج وفي السنن ايضا عن ابن عباس رض قال قال رسول الله من اراد
الحج فليتعجل **قوله** ولا يجب في العمر الا مرة واحدة وهذا لما روى الامام ابو داود في سننه مسندا
الى ابن عباس رض ان الاقرع بن حابس رض سال النبي عم فقال يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة
فمن زاد فهو تطوع ولان البيت سبب بدليل الاضافة حيث يقال حج البيت وهذا لان الاصل في الاضافة
اضافة الشيء الى سببه لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اضافة المسبب الى سببه وهو
واحد لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب ايضا لان المسبب يثبت بحسب ثبوت السبب **قوله** ثم هو واجب
على الفور عند ابي يوسف ره والمراد من الفور ان يلزم المامور به في اول اوقات الامكان
مستعار للسرعة من فارت القدر فورا اذا غلت اعلم ان اصحابنا اختلفوا في كيفية وجوب الحج فذكر
ابو سهل الزجاجي انه على الفور عند ابي يوسف ره وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا وقال محمد ره
هو على التراخي وقال ابن شجاع كان ابو حنيفة ره يقول من كان عنده ما يحج به وكان يريد التزوج فانه يبدأ
بالحج لانه فريضة اوجبها الله تعالى وهذا يدل على انه على الفور وهذا بناء على ان الامر المطلق عن الوقت هل يوجب
الاداء على الفور ام على المهلة وجه قول محمد ره ان النبي عم فتح مكة سنة ثمان من الهجرة وحج سنة عشر فلو
كان على الفور لما اخر ولان الحج وظيفة العمر فكان العمر له بمنزلة وقت الصلوة لها فاذا اخر الصلوة
الى آخر الوقت يجوز فكذا اذا اخر الحج الى آخر العمر بشرط ان لا يفوته ووجه قول ابي يوسف ره ان اداء الحج يفوت
بفوات وقته لا محالة وانما يرتفع الفوات بادراك سنة اخرى وادراكها موهوم لان موت الانسان في
سنة ليس بنادر فيتضيق الوجوب احتياطا بخلاف وقت الصلوة فان الوجوب لا يتضيق ثمة لان موت
الانسان في وقت الصلوة فجأة نادر ولان المامور لو ادى في اول اوقات الامكان يكون مؤديا للواجب
فلو لم يدل على الفور لم يكن مؤديا للواجب ولان الامر المطلق في المتعارف يدل على الفور الا يرى انه لو قال
لعبده اسقني وافعل كذا يدل على الفور فينبغي ان يكون امر الشارع كذلك لان الله تعالى خاطبنا بالمتعارف
قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وساق الشيخ ابو بكر الرازي في هذا المقام في اصول الفقه
سؤالا وجوابا فقال فان قال لو كان لزوم الامر على الفور لكان فعله بعد ذلك واقعا على وجه القضاء كالظهر
اذا فات وقتها قبل فعلها قيل له نسميها اياه قضاء او غير قضاء انما الكلام في العبارة وقد
قلنا ان المفعول في الوقت الثاني غير المذكور في الوقت الاول وانه فرض آخر غيره فبعد ذلك ان سميته

ان يتمّه قضاء لم يمنعكم منه اما الجواب عن تاخير رسول الله عم الحج فنقول لا نم ذكر ان الشيخ ابا بكر الرازي رح قال
في اصول فقهه قد قيل ان فرض الحج نزل سنة عشر وهي السنة التي حج رسول الله عم فيها فعلى هذا سقط
الاحتجاج بتاخير الرسول عم ولئن سلمنا ان الرسول اخّر الحج فنقول انما اخّر لعذر وهو ما قال الشيخ ابو
الحسن الكرخي رح ان المشركين كانوا يطوفون البيت عريانا الرجال والنساء فصان الله نبيه عن مشاهدة
ذلك وامره بتاخير الحج الى السنة الاخرى لينبذ الى المشركين عهودهم في السنة الاولى التي بعث فيها
ابا بكر رض فقال لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولم يكن النبي عم في ذلك كغيره لان من
كشف عورته بحضرة النبي عم استخفافا كان كافرا ولا يكون كذلك اذا فعله بحضرة غيره قوله وانما
شرط الحرية والبلوغ اعلم ان شرايط الوجوب بعضها عام في جميع العبادات نحو البلوغ والعقل والاسلام
حتى لا يجب على الصبي والمجنون والكافر شيء من العبادات لانه لا خطاب عليهم اما الصبي والمجنون فظاهر
واما الكافر فلانه لا يخاطب بالشرايع عندنا خلافا للشافعي والمعتزلة لانه لو خوطب فلا يخلو اما ان يثبت
وجوب الاداء حالة الكفر او بعد الاسلام فلا يجوز الاول لعدم امكان الاداء لان الكفر مانع من وقوع
العبادة ولا يجوز الثاني ايضا لان الاسلام يجب ما قبله فاللازم منتف فينتفي الملزوم وقد مر تحقيقه
في كتب الاصول ولم يتعرض صاحب الهداية لكون الاسلام شرطا فلا نرمز وأما الشرايط الخاصة فمنها الحرية
حتى لا يجب الحج على العبد وان اذن له مولاه لان منافعه لمولاه فان اذن له مولاه فقد اعاره منافع بدنه
والحج لا يجب بقدرة عارية ولهذا بالاجماع اذا اباح الاجنبي الراحلة لمن لا يملكها لا يجب الحج عليه بخلاف الفقير
اذا تكلف ومشى الى مكة وحج يقع عن حجة الاسلام لانه مالك لمنافع بدنه ومنها صحة البدن وزوال
الموانع الحسية عن الذهاب الى الحج حتى لا يجب على المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف من السلطان
وكذا الاعمى وان وجد قايدا عند ابي حنيفة رح ولكن لو تكلفوا المشي وحجوا يسقط عنهم الحج لانه انما
لا يجب عليهم دفعا للحرج فلو لم يسقط عنهم الحج بعدما تكلفوا يعود الامر على موضوعه بالنقض فلا يجوز
كالعبد يسقط عنه الجمعة فاذا حضروا اديه جاز ومنها ملك الزاد والراحلة حتى لا يجب الحج على من
على الزاد بطريق الاباحة سواء كانت الاباحة من جهة من لا منة له عليه كالوالدين والولد او من جهة
من له عليه منة كالاجانب وعند الشافعي رح في الصورة الاولى يجب وفي الثانية له قولان وما اذا وهبه
انسان مالا يحج به لا يجب عليه القبول عندنا وللشافعي رح قولان في الوجوب وعدمه ومنها امن الطريق
لان البقاء للزاد والراحلة الا بامن الطريق اما المراة فيشترط في حقها شرطان اخران مع اشتراط
هذه الشرايط احدهما الزوج او المحرم وهو من لا يجوز مناكحته على وجه التابيد بسبب القرابة او
الرضاع او الصهرية والثاني ان لا تكون معتدة من طلاق باين او رجعي او وفاة لقوله تعالى
لا تخرجوهن من بيوتهن والحج يمكن اداؤه في وقت اخر ثم هذه الشرايط تعتبر وقت خروج اهل
بلده للحج لانه وقت الوجوب في حقه حتى اذا كان قادرا على الزاد والراحلة قبل ذلك ثم لم يبق ولم
يكن قادرا وقت خروجهم لا يجب عليه وعلى العكس يجب ثم اعلم ان الركن في الحج شيئان الوقوف بعرفة و
طواف الزيارة اما واجباته فخمسة السعي بين الصفا والمروة والوقوف بمزدلفة ورمي الجمار و
الخروج عن الاحرام بالحلق او التقصير وطواف الصدر وما سوى ذلك فهو سنة او مستحب او اداب اما

اما الاحرام فانه شرط الاداء على ما يجيء بيانه قوله لقوله عم ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام
وايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام وحجة الاسلام هي الاولى لانها هي الواجبة في الاسلام على كل
من استطاع اليه سبيلا وقد صح عن رسول الله عم انه قال رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن النايم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وذكر في شرح الاثار رح باسناده الى ابن عباس رض انه سئل عن المملوك
اذا حج ثم اعتق بعد ذلك قال عليه الحج ايضا وعن الصبي يحج ثم يحتلم قال عليه الحج ايضا وانما قيد في الحديث بالعشر
لبيان الكثرة لانها منتهى الاحاد لا لبيان اختصاص الحكم عليها قوله وكذا صحة الجوارح معطوف
على قوله والعقل شرط اي صحة الجوارح شرط لان العجز لازم بلا صحة الجوارح فلا تكليف بدون الوسع ولهذا
قلنا لا يجب الحج على المريض والمقعد والمفلوج والزمن الذي لا يستطيع الثبوت على الراحلة بنفسه لكن
يجب عليهم في مالهم اذا كان لهم مال مقدار ما يحج به غيرهم فيحجون عنهم فيجزي عن حجة الاسلام اذا مات المريض
قبل زوال العلة اما اذا برا وقدر على الحج كان عليه حجة الاسلام ويكون ما حج عنه تطوعا كذا اورده الامام
المحبوبي رح وغيره قوله ولا اعمى الحج قال في شرح مختصر الكرخي اختلف اصحابنا في الاعمى فقال في الاصل
عن ابي حنيفة رح انه لا حج عليه وروى الحسن عن ابي حنيفة رح في الاعمى والمقعد والزمن ان عليهم الحج وقال
ابو يوسف ومحمد الحج لازم على الاعمى اذا وجد زادا وراحلة ومن يكفيه مؤنة سفره وخدمته وبه قال الشافعي رح
كذا في شرح الاقطع وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي المشهور من قول ابي حنيفة رح ان فرض الحج
ساقط عن الاعمى بنفسه كالمقعد وجه قولهما ان الاعمى قادر على المشي والركوب والنزول لكنه يحتاج الى
المرشد فصار كالذي لا يهتدي الى الطريق فاذا وجد من يرشده وجب عليه الحج بخلاف المقعد لانه ليس بقادر
على المشي والركوب والنزول وان ارشد ووجه قول ابي حنيفة رح ان الاعمى بمنزلة المقعد لانه لا يستطيع المشي
والركوب والنزول بنفسه لان العمى حايل بخلاف الجاهل بالطريق لانه اذا وجد يحصل القدرة بنفسه ولا يحصل للاعمى
الحصاله القدرة بنفسه وان ارشد فصار كالمقعد والقايد يحتمل ان يأبق او يموت فلا يعتبر وجوده
قوله وقد مر في كتاب الصلوة اي في باب صلوة الجمعة قوله واما المقعد فعن ابي حنيفة رح انه يجب
اي يجب عليه الحج وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة والمشهور عن ابي حنيفة رح بخلاف ذلك وقد بيناه انفا قوله
وعن محمد رح انه لا يجب اي لا يجب الحج على المقعد وهو ما روى الامام ابو الحسين القدوري في شرح مختصر الكرخي وقال
قال محمد المقعد والمقطوع اليد والرجل اذا لم يقدر ان يمشي فالحج عنه ساقط ووجهه انه لا يقدر على فعل
العبادة بنفسه فيسقط بخلاف الاعمى فانه قادر على الاداء بنفسه فوجب عليه على مذهبه وجوابه مر انفا قوله
فاشبه الضال عنه اي اشبه الاعمى الضال عن الطريق اي لا يسقط الحج عنه كما لا يسقط عن الضال قوله
ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة اعلم ان اصحابنا شرطوا الزاد والراحلة فاضلا عن مسكنه وخادمه
وثيابه وفرسه وطعامه وطعام عياله له سنة كذا قال ابو يوسف رح في رواية ابن سماعة وبشر وعلي بن الجعد
وقال يتبوع حكايته اوشهرا واذا كان عنده فضل على هذه الاشياء ما يكتري به شق محمل او رأس زاملة
وفضله من الكراء النفقة ذاهبا وجائيا فعليه الحج وان لم يكفه وكذا الا ان يمشي او يكتري عقبة فليس
عليه الحج اصلا وقال مالك القادر على المشي يجب عليه الحج وان لم يجد الراحلة والمراد من النفقة المذكورة
هي الوسط بلا اسراف ولا تقتير والاصل هنا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا اي على

ممن قدروا طاقة ووجد سبيلا الى الذهاب الى الحج وذكر في الجامع الترمذي مسندا الى ابن عمر رضه قال قام رجل الى
النبي عم فقال من الحاج يا رسول الله قال الشعث التفل فقام رجل آخر فقال اي الحج افضل قال العج والثج فقام
رجل آخر فقال ما السبيل يا رسول الله قال الزاد والراحلة وتفسير رسول الله عم السبيل حجة على مالك رح
ولانه اذا فقد الراحلة يلحقه الحرج بتحمل المشقة الزايدة فيسقط عنه الحج بفقدها دفعا للحرج
كفقد الزاد وكذا اذا قدر ان يكتري عقبة لا يجب عليه الحج لانعدام القدرة على الراحلة في جميع السفر
واذا شرطنا الزاد والراحلة فاضلا عن الاشياء المذكورة لانها من الحاجة الاصلية فاعتبرت عدما
كالماء المستحق للعطش في السفر ولان المسكن والخادم والثياب والاثاث كانوا يمنعون عن بيعها فاشترط
الفاضل عنها واما نفقة الاهل والعيال فهي واجبة لحق الآدمي وحقه مقدم على حق الله تع في احكام
الدنيا لحاجة العبد واي ذكروا سنة او شهرا اعتبارا لمقدار المسافة لانه متفاوت وهو ظاهر وهذا
لانه يحتاج الى نفقة الاهل الى حين انصرافه فيعتبر قدرته على النفقة الى ذلك الوقت وذكر ابن شجاع
فقال اذا كان له دار لا يسكنها ولا يواجرها او متاع لا يمتهنه او عبد لا يستخدمه وجب عليه ان يبيعه
ويحج به ويحرم عليه اخذ الزكوة اذا كان مقدار المايتين لانها فاضلة عن حاجته فيحصل بها الاستطاعة
علاف ما اذا له منزل يسكنه لكن يمكنه ان يبيعه ويشتري بثمنه منزلا آخر ادون منه ويحج بالفضل منه
حيث لا يجب عليه الحج لانه مشغول بالحاجة فصار كالعدم قوله شق محمل اي نصف محمل
وهو بفتح الميم الاولى وكسر الثاني والزاملة البعير الذي يحمل عليه المسافر طعامه ومتاعه وهي بالزاء المعجمة
كذا في ديوان الادب قوله وان امكنه ان يكتري عقبة اي نوبة والمراد بالعقبة ان يكتري
رجلان بعيرا واحدا يتعاقبان في الركوب يركب كل واحد منهما مرحلة ويمشي مرحلة قوله كالخادم
واثاث البيت قال في الصحاح الاثاث متاع البيت قوله وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن حولهم
الراحلة اعلم ان اصحابنا شرطوا الراحلة في حق من بعد عن مكة واما في حق من كان بمكة او حولها
فهل يشترط الراحلة قال بعضهم يجب عليه الحج اذا كان قادرا على المشي لانه لا يلحقه مشقة زايدة لان
بين مكة وعرفات اربعة فراسخ بخلاف ما اذا كان ضعيفا لا يمكنه المشي وقال بعضهم لا يجب عليه الحج ما لم
يقدر على الراحلة لان كل احد لا يقدر على مشي اربعة فراسخ فيلحقه الحرج لا محالة وهو مدفوع
شرعا قال في الايضاح اي يشترط الراحلة في وجوب الحج على من بعد عن مكة فاما اهل مكة ومن حولهم
يجب عليه اذا قدر بغير راحلة لانه لا يلحقه مشقة زايدة في الاداء فيهم فصار ذكرنا حق الحج منزلة السعي
الى الجمعة قوله ثم قيل هو شرط الوجوب اختلف اصحابنا في امن الطريق قال بعضهم انه شرط الوجوب
لانه لا بد من الزاد والراحلة ولا بقاء لهما بدون الامن وقال بعضهم انه شرط الاداء لان النبي عم فسر
السبيل بالزاد والراحلة ولم يشترط الامن فلو كان من شرط الوجوب لم يجز تاخيره عن وقت البيان وثمرة
الاختلاف تظهر في وجوب الوصية فمن جعله شرط الوجوب قال لا يجب الوصية لانه لم يجب عليه الحج
لعدم شرطه وهو الامن ومن جعله شرط الاداء قال يجب الوصية لان الحج كان واجبا عليه لقدرته
على الزاد والراحلة قوله وهو مروي عن ابي حنيفة رض اي كون امن الطريق شرطا للوجوب مروي
عن ابي حنيفة رح وهو ما قال ابن شجاع رح من كان له زاد وراحلة وهو يخاف من سلطان فان المنع بالخوف

بالخوف كالمنع بعدم الزاد والراحلة قال وهذا قول ابي حنيفة رح قوله قال ويعتبر للمراة ان يكون لها
محرم تحج به او زوج اي قال الامام القدوري رح اعلم ان في وجوب الحج على المراة يشترط وجود المحرم او وجود
الزوج ولا يجوز لها الخروج بلا زوج او محرم سواء كانت شابة او عجوزا وقال الشافعي رح يجوز اذا خرجت مع
نساء امينات لنا ما روي في الصحيح البخاري مسندا الى ابن عباس رض قال قال النبي عم لا تسافر المراة الا مع
ذي محرم ولا يدخل عليها رجل الا ومعها محرم وروي في السنن مسندا الى نافع عن ابن عمر رض عن النبي عم قال
لا تسافر امراة ثلاثا الا ومعها ذو محرم وروى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار مسندا الى ابن عمر عن
رسول الله عم قال لا يحل لامراة ان تسافر مسيرة ثلاثة الا مع محرم وفي شرح الآثار ايضا مسندا الى ابي هريرة رض
قال قال رسول الله عم لا تحل لامراة ان تسافر مسيرة ثلاثة ايام الا مع رجل يحرم عليها نكاحه وفيه ايضا
مسندا الى ابي سعيد الخدري رض قال قال رسول الله عم لا تسافر المراة سفر ثلاثة ايام فصاعدا الا ومعها
زوجها او ابنها او اخوها او ذو محرم منها وذكر الدار قطني حديث ابن عباس ان النبي عم قال لا يحجن
امراة الا ومعها محرم وهذه الاحاديث كلها حجة على الشافعي رح ولان المراة لا يؤمن عليها من الوقوع
في الفتنة اذا كانت وحدها وهذا المعنى يزداد بانضمام غيرها اليها كالخلوة بالاجنبي حيث
لا يجوز للمراة وان كانت عندها اخرى فان قلت فسر النبي عم السبيل بالزاد والراحلة
ولم يذكر المحرم فلو كان شرطا ذكره قلت انما لم يذكره لان السائل كان رجلا وقد رويناه عن الجامع الترمذي
فان قلت جاء في الحديث لا تمنعوا اماء الله مساجد الله قلت اراد به حضور الجماعة ولم يرد
الحج بدليل سياق الخبر وبيوتهن خير لهن فان قلت جاز لها الهجرة الى دار الاسلام بلا محرم فينبغي
ان يجوز الحج قلت القياس فاسد لوجود الفارق الا ترى ان المعتدة يجوز لها ان تخرج الى دار الاسلام
ولا يجوز للمعتدة ان تخرج الى الحج لانها اذا لم تهاجر يخاف عليها الوقوع في الفتنة وفي الحج اذا خرجت الى ما يخاف
عليها الفتنة فافترقا وكذلك المعتدة يجوز اخراجها للحد اذا اتت بفاحشة ولا يجوز خروجها للحج في حال
العدة قوله بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلاثة ايام متصل بقوله ولا يجوز لها ان تحج بغيرهما
يعني يجوز للمراة ان تحج بغير المحرم او الزوج في مدة السفر وهي اقل من ذلك فيباح لها الخروج بدونهما
لان خروجها الى ما دون السفر بمنزلة انتقالها من محلة الى محلة فان قلت قد ورد في السنن
مسندا الى ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم لا يحل لامراة مسلمة تسافر مسيرة ليلة الا ومعها رجل ذو محرم منها
فدل ان خروجها الى ما دون السفر بغير محرم لا يجوز قلت الاحاديث التي نصت على الثلث يقتضي
اباحة ما دون الثلاث ثم لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون خبر الثلاث مقدما على خبر ما دون الثلث او موخرا
فان كان موخرا يلزم نسخ خبر ما دون الثلث للتنصيص على الثلاث فيكون خبر الثلاث معمولا دون خبر ما دون
الثلاث وان كان مقدما يبقى خبر الثلاث معمولا ايضا لان خروج المراة بغير محرم اذا لم يجز الى ما دون الثلاث
حيث يكون معمولا اذا كان موخرا ولا يكون معمولا اذا كان مقدما فالخبر الذي يكون معمولا في الوجهين
اولى بالاخذ من الخبر الذي يكون معمولا في وجه دون وجه قوله واذا وجدت محرما لم يكن للزوج
منعها اعلم ان الزوج او المحرم اذا امتنع عن الخروج معها لا يجبر على ذلك كذا في شرح الطحاوي واذا لم تجد
محرما ولا زوجا لا يجب عليها ان تتزوج ثم تحج معه كذا في مختصر الكرخي اما اذا وجدت محرما فهل للزوج

منعها ففي النفل يمنعها بالاتفاق وفي الفرض لا يمنعها لما ذكرنا فالثالث في قوله لنا انه حق لله يؤدي فيمنع
كما في النفل ولنا ان حجة الاسلام من اركان الاسلام فلا يجوز ان يمنعها الزوج كما في صلوة الفرض بخلاف
ما اذا كان الحج نفلا حيث يمنعها لانه ليس من اركان الاسلام قوله ولها ان تخرج مع كل محرم يعني سواء
كان المحرم حرا او عبدا او مسلما او ذميا لان الذمي يحفظ محارمه وان كان مسلما الا اذا كان المحرم
مجوسيا او فاسقا غير مأمون او صبيا لم يحتلم او مجنونا لا يفيق في الحج فحينئذ لا تخرج معهما اما المجوسي فانه يعتقد
مناكحتها ولا يؤمن عليها منه وكذا الفاسق لاحتمال الزنا منه مع المحرم واما الصبي والمجنون فعجزهما وجودهما
كالعدم لانه لا يأتي منهما الحفظ قوله والصبية التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر
بها من غير محرم هذا احتراز عن الصبية التي لا تشتهي مثلها فانها تسافر من غير محرم كذا ذكره التمرتاشي
في كرص قوله ونفقة المحرم عليها قال صاحب التحفة اذا لم يخرج المحرم الا بنفقة منها هل
يجب عليها نفقته ذكر في شرح القدوري انها يجب لانها لا تمكن من الحج الا بالمحرم كما لا تتمكن الا بالزاد والراحلة
وذكر في شرح الطحاوي انه لا يجب عليها نفقته ولا يجب عليها الحج وقد اختلفوا في ان المحرم شرط الوجوب او
او الاداء كما في امن الطريق وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الوصية فافهم قوله واذا بلغ
الصبي بعدما احرم او اعتق العبد فمضيا لم يجزهما عن حجة الاسلام لان الاحرام في حالة الصغر او
الرق لم ينعقد الا للنفل فلا ان ينقلب فرضا كما اذا احرم الصبي للطهارة بلغ بالسن في خلال صلوة
لا تنوب عن الفرض ثم لو جدد الصبي الاحرام بعد البلوغ قبل الوقوف بعرفة يصح ويقع عن حجة الاسلام
ولو جدد العبد بعد الاعتاق لا يصح ولا يقع عن حجة الاسلام والفرق بينهما ان احرام العبد لازم لانه
من اهل اللزوم لكمال الاهلية فلم يبطل احرامه للنفل لا بالفسخ اما احرام الصبي غير لازم للنفل لانفسخ
بتجديد الاحرام للفرض لكونه محتملا للفسخ كمن باع عبدا بالف ثم تبايعا بالفين ومائة ينفسخ الاول
لا محالة ضرورة تجديد الثاني لان البيع الاول كان محتملا للفسخ فكذا هنا

فاته ليس بلازم لعدم الاهلية ولهذا لو احصر لا يلزمه قضاء ولا دم ولو تجاوز محظورا لم يلزمه شيء فلما كان احرام الصبي صح

فصل

قوله والمواقيت التي لا يجاوزها الانسان الا محرما خمسة لاهل المدينة ذو الحليفة ولاهل العراق
ذات عرق ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم المواقيت جمع ميقات وهو موضع الاحرام
كذا قاله الجوهري او اريد هنا مكان الاحرام مجازا كما اريد من المكان الزمان في قوله تعالى هنالك دعا
والجحفة اسمها في الاصل مهيعة وسميت بالجحفة لان السيل جحف اهلها اي استأصلهم وقرن بسكون
الراء جبل مشرف على عرفات ويروى في يلملم الملم ايضا ومما قيل في المواقيت ذات عرق لعراقي يلملم اليماني
ذو الحليفة مدني جحفة للشام ذاتي ثم قرن لاهل نجد فيه الاحرام يأتي فلذوا للموت
وابنوا للخراب او لغاتي وقولي ذو الحليفة بسكون الياء لضرورة الشعر ثم الاصل هنا ما روى
البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام الجحفة ولا
هل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن ولمن اتى عليهن من غير هن ممن اراد الحج والعمرة ومن
كان دون ذلك فمن حيث انشاء حتى اهل مكة من مكة وروى ابو داود في سننه مسندا الى عائشة رض ان
رسول الله عم وقت لاهل العراق ذات عرق فان قلت كيف يصح توقيت ذات عرق لاهل العراق
وانما كانت العراق بعد رسول الله عم قلت هذا كما وقت لاهل الشام الجحفة وانما فتحت الشام كما بينا

يعلم بطريق الوحي ان الناس سيكونون دار الاسلام قوله وفائدة التأقيت المنع عن تاخير الاحرام
عنها يعني هذه المواقيت والتأقيت بالهمز لغة في التوقيت وهو تحديد الاوقات وهذا لان التوقيت
لا بد له من فائدة اما المنع عن التقدم واما المنع عن التاخير والتقدم ليس بممنوع بالاتفاق فتعين المنع
عن التاخير والا لا يبقى للتنصيص على الوقت فائدة لكن هذا اذا قدم الاحرام في اشهر الحج لانه اذا احرم قبل
اشهر الحج يكون مسيئا عندنا وعند الشافعي رح لا يجوز وبه صرح في شرح الطحاوي قوله ثم الافاقي اذا
انتهى اليها اي الى هذه المواقيت على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا
وعند الشافعي رح لا يلزمه مجاوزة الميقات باحرام ما دام لم يرد النسك لنا ما روي عن ابن عباس
انه قال لا يحل لاحد ان يدخل مكة الا باحرام ورخص للحطابين ويدل عليه قوله عم يوم فتح مكة حين دخلها
بغير احرام وعلى راسه مغفر انها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ومعلوم
انه لم يرد القتال لانه يحل اذا احتيج اليه فدل انه اراد دخولها بغير احرام ولان رسول الله عم وقت هذه المواقيت
دل على منع المجاوزة عنها بغير احرام لما ذكرنا تعظيما للبيت وابانة لشرفه ثم الناس اصناف ثلاثة اهل الافاق وهم
الذين كانوا خارج المواقيت ويسمى كل واحد منهم افاقيا وهم كاهل بصرة وكوفة وغيرهم ومواقيتهم في الحج والعمرة
هي الخمسة المذكورة والصنف الثاني من كان داخل المواقيت خارج الحرم كاهل بستان بني عامر وغيرهم
فميقاتهم للحج والعمرة من دويرة اهلهم او من حيث شاؤوا من الحل والصنف الثالث من كان داخل الحرم
كاهل مكة وغيرهم فميقاتهم للحج من دويرة اهلهم او حيث شاؤوا من الحرم اما احرامهم للعمرة فمن الحل كالتنعيم
وغيره وقد قال ابو حنيفة رح في غير اهل المدينة اذا مروا على المدينة فجاوزوها الى الجحفة فلا بأس بذلك
واحب الي ان يحرموا من ذي الحليفة لانهم اذا حصلوا في الميقات ثبتت حرمته في حقهم كذا ذكره القدوري رح
في شرحه قوله ومن كان داخل الميقات له ان يدخل مكة بغير احرام وكذا الذين هم اهل الميقات يجوز
لهم دخول مكة بغير احرام والاصل في ذلك ان النبي عم رخص للحطابين دخول مكة بغير احرام والمعنى لزوم
الحرج بالاحرام في كل مرة والمعنى شامل لمن كان داخل الميقات او كان من اهله فانه يكثر دخولهم لحاجتهم
فيلزمهم الحرج اذا لم يجز دخولهم بغير احرام بخلاف ما اذا قصد الحج او العمرة حيث لا يجوز له مجاوزة
الميقات بغير احرام لعدم لزوم الحرج لان قصد الحج او العمرة يقع نادرا بخلاف الافاقي حيث لا يجوز
دخوله بغير احرام لان دخوله لا يتفق الا نادرا فلا يلزم الحرج اذا لم يجز مجاوزة الميقات بغير احرام
قوله فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله تفسيرا قيل في
احد الاقاويل اتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله وتقديم الاحرام على الميقات وهو الافضل
عندنا بخلاف تقديم الاحرام على اشهر الحج فانه يكره قال الكرخي في مختصره لا ينبغي لاحد ان يلبي قبل
اشهر الحج فان فعل لزمه وقد ذكرنا وقال الشافعي رح الاحرام من الميقات هو الافضل لان الاحرام عنده من
الاداء ولنا ما تلونا وروي عن ام سلمة عن النبي عم انه قال من اهل بحجة او عمرة من المسجد
الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ووجبت له الجنة رواه في السنن ولان الثواب
بقدر المشقة ولا شك انها اكثر في التقديم على الميقات وعن ابي حنيفة رح فهذا افضل اذا كان يملك نفسه
ان يقع في المحظور كذا في الايضاح وغيره وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية اي ايتوا بهما تامين كاملين

عنا سكها واثرا بطها لوجه الله من غير توان ولا نقصان يقع منه فيها وقيل اتمامها ان تحرم بهما من دويرة اهلك روي ذلك
عن علي وابن عباس وابن مسعود رض وقيل ان تفرد لكل واحد منهما سفرا كما قال محمد رح حجة كوفية وعمرة ولا تخلطوها
كوفية افضل وقيل ان يكون النفقة حلالا وقيل ان تخلصوهما للعبادة ولا تشوبهما شيء من التجارة والاغراض
الدنياوية قوله ومن كان داخل الميقات فوقته الحل اي موضع احرامه الحل الذي بين المواقيت
وبين حرم مكة وكذا موضع احرام من كان من اهل المواقيت هو الحل المذكور لانه يجوز له الاحرام من دويرة
اهله على ما فسر علي وغيره في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فلما جاز من دويرة اهله جاز من جميع الحل الذي
بين المواقيت وبين حرم مكة لان ما دون المواقيت شيء واحد فجاز له ان يؤخر الى الحرم وهذا كما قلنا في الآفاقي
لما جاز له ان يحرم من دويرة اهله جاز له ان يحرم من حيث شاء الى الميقات قوله من دويرة اهله
انما ذكر بالتصغير لان كل دار وبيت بمقابلة بيت الله صغير قوله ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم
وفي العمرة الحل اي موضع احرامه الحرم فيما اذا قصد الحج وموضع احرامه الحل فيما اذا قصد العمرة
اما الاول فلما روينا عن ابن عباس رض في اول الفصل عن رسول الله عم ومن كان دون ذلك فمن حيث انشأ
حتى اهل مكة من مكة واما الثاني فلما روى صاحب السنن مسندا الى حفصة بنت عبد الرحمن بن ابي بكر رض
عن ابيها عن رسول الله عم قال لعبد الرحمن اردف اختك عائشة فاعمرها من التنعيم فاذا هبطت بها من
الاكمة فلتحرم فانها عمرة متقبلة والتنعيم اسم موضع خارج الحرم ولان الحج عبادة سفر فالمحرم للحج من
مكة يكون وقوعه في عرفات وهي خارج الحرم والمحرم للعمرة من التنعيم يقع احرامه من الحل فيجتمع الحل
والحرم في الحج والعمرة فيكون نوع سفر قوله ولان اداء الحج في عرفة وهي في الحل وفيه
نظر لان اسم الموقف عرفات سميت بجمع كاذرعات كذا في الكشاف ويوم عرفة اسم اليوم التاسع من ذي الحجة والذي اسم بلد بالشام
في الحل فهو الموقف لا اليوم وقول الناس نزلنا بعرفة ليس بعربي محض كذا نقل صاحب الاقليد عن الفراء وقال
ابن الحاجب في شرح المفصل ان عرفة وعرفات جميعا علمان لهذا المكان المخصوص والله اعلم بصحته قوله بهذا
اي لتحقق نوع سفر قوله الا ان التنعيم افضل استثناء من قوله وفي العمرة الحل يعني ان احرام المكي في العمرة
الحل يجوز له ان يحرم من حيث شاء من الحل الا ان احرامه من التنعيم افضل لورود الخبر وهو المراد بالاثر
المذكور وقد قال اصحابنا اذا حج في البحر او قصد مكة على طريق غير مسلوك لزمه ان يهل اذا حاذى ميقاتا
من المواقيت الخمسة لانه في حكم ما يحاذيه في القرب الى مكة والله اعلم

باب الاحرام

لما ذكر المواقيت شرع في بيان ان الاحرام كيف يفعل عند المواقيت والاحرام مصدر قولهم احرم الرجل اذا دخل
في حرمة لا تهتك وهذا لان بالاحرام يحرم عليه الرفث والفسوق والجدال وقتل الصيد والجماع وغير ذلك وصورة
الاحرام ان يلبي بلسانه وينوي بقلبه الحج والافضل ان يذكر النية باللسان مع القلب ثم المحرمون انواع اربعة مفرد
بالحج ومفرد بالعمرة وقارن ومتمتع وبيان الكل يأتي في الكتاب ان شاء الله ثم الاحرام شرط الاداء عندنا حتى
لا يصح الحج بدونه كتكبيرة الافتتاح في باب الصلوة وعند الشافعي هو ركن ولهذا جاز تقديم الاحرام على اشهر
الحج عندنا كتقديم الطهارة على وقت الصلوة قوله واذا اراد الاحرام اغتسل او توضأ والغسل
افضل لما روي ان النبي عم اغتسل لاحرامه وحدث مالك بن انس في كتاب الموطأ عن نافع ان عبد الله بن عمر رض
كان يغتسل لاحرامه قبل ان يحرم ولدخوله مكة ولوقوفه عشية عرفة وحدث ايضا فيه عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه

عن ابيه عن اسماء بنت عميس انها ولدت محمد بن ابي بكر بالبيداء فذكر ذلك ابو بكر رض لرسول الله عم فقال مرها فلتغتسل
ثم لتهل وذكر في سنن ابي داود مسندا الى عائشة رض قالت نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر فامر رسول الله عم
ابا بكر ان تغتسل وتهل وفيه ايضا مسندا الى مجاهد وعطاء عن ابن عباس رض ان النبي عم قال النفساء والحائض
اذا اتتا على الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضيان المناسك كلها غير الطواف بالبيت وهذا الغسل اعني غسل
الاحرام ليس بواجب ولكنه من باب التنظيف كما في الجمعة بدلالة اغتسال الحائض والنفساء ثم كل غسل يكون لمعنى
النظافة فالوضوء يقوم مقامه كما في الجمعة والعيدين كذا ذكره القدوري في شرحه قوله ولبس ثوبين
جديدين او غسيلين ازارا ورداء قال الشيخ ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الشيخ ابي جعفر الطحاوي رح انما ذكر
جديدين او غسيلين لانه روي عن بعض السلف كراهة لبس الجديد عند الاحرام فاعلم انه لا فرق بينهما وانما
يلبس ازارا ورداء لانه عم فعل كذلك عند الاحرام ولانه لما كان ممنوعا من لبس المخيط ولكن لم يكن بد من لبس ما يستر
عورته ويدفع عنه الحر والبرد وذلك يحصل بهما ولا يزره ولا يخلله ولا يعقده ويكره له ذلك فان فعل
فلا شيء عليه كذا ذكر الكرخي في مختصره قوله ائتزر وهو بالهمزة ويجوز قلبها ياء ولكن لا يجوز
ان يقال اتزر بالادغام كما يجوز اتعد والفرق عرف في باب الاعلال من علم التصريف ومعناه لبس الازار قوله
وذكر فيما عينا ذكر اشارة الى ستر العورة ودفع الحر والبرد واراد بقوله ما عيناه الازار والرداء
قوله ومس طيبا ان كان له قال في شرح الطحاوي ويمس طيبا ان شاء ويدهن باي دهن شاء و
يتطيب باي طيب شاء سواء يبقى عينه بعد الاحرام او لا وقال في الايضاح وهو قول اصحابنا في المشهور من
الرواية وروي عن محمد انه كره ذلك وقال القدوري رح في شرحه ويتطيب ويدهن بما شاء في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وهو قول محمد في الاصول وروى المعلى عن محمد انه قال كنت لا ارى به باسا حتى رايت قوما احضروا طيبا
كثيرا ورايت امرا شنيعا فكرهته وهو قول مالك رح وقول زفر مثل قول محمد كذا في شرح الطحاوي وجه
قول محمد رح ما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الآثار مسندا الى صفوان بن يعلى بن امية عن ابيه
ان رجلا اتى النبي عم بالجعرانة وعليه جبة وهو مصفر لحيته وراسه فقال يا رسول الله اني قد احرمت
وانا كما ترى فقال انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة وروى مالك رح في الموطأ عن نافع عن اسلم
مولى عمر بن الخطاب ان عمر بن الخطاب رض وجد ريح طيب فقال ممن ريح هذا الطيب فقال معاوية
مني يا امير المؤمنين فقال منك لعمري فقال معاوية ان ام حبيبة طيبتني يا امير المؤمنين فقال عمر رض
عزمت عليك لترجعن فلتغسلنه ولانه بعد الاحرام منتفع بذلك الطيب ويمنع عنه لان للبقاء
حكم الابتداء كما في لبس الثوب ولنا ما روى مالك في الموطأ والبخاري في الصحيح وابو داود في السنن
مسندا الى عائشة رض قالت كنت اطيب رسول الله عم لاحرامه قبل ان يحرم ولاحلاله قبل ان يطوف بالبيت
وفي السنن ايضا مسندا الى عائشة رض قالت كاني انظر الى وبيص الطيب في مفرق رسول الله عم وهو محرم
ولان الممنوع هو التطيب ابتداء وما بقي في بدنه بعد الاحرام صار كالتابع له لاتصاله بالبدن والحكم
للتبع فيكون بمنزلة العدم بخلاف ما اذا لبس ثوبا قبل الاحرام وبقي على ذلك بعد الاحرام حيث يمنع
عنه لانه لم يجعل تبعا لكون الثوب مباينا عن البدن والجواب عن حديث يعلى قلنا انما كان
ذلك الطيب خلوقا وهو مكروه على الرجل لا للاحرام واما حديث معاوية رض فنقول انما امره بالغسل

قطع لوه الى هلاله فعله بعد الاحرام قوله ويصلي ركعتين لما روى جابر رض ان النبي عم صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه وروى البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس رض قال سمعت عمر رض يقول سمعت رسول الله عم بوادي العقيق يقول اتاني الليلة آت من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل عمرة وحجة اعلم ان رسول الله عم اعتمر اربع عمرات وحجة واحدة وهي حجة الوداع في السنة التي قبض فيها رسول الله عم وهي السنة العاشرة من الهجرة اعتمر عمرة من الحديبية وعن العام المقبل ومن الجعرانة حيث قسم غنائم حنين وعمرة مع حجته كذا ذكر صاحب الصحيح قوله قال وقال اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري وقال الذي يريد الحج هذا الدعاء بعد ما صلى ركعتين وهذا الدعاء مستحب مستحسن الا ترى الى ما قال الشيخ ابو الحسن الكرخي ويستحسن ان يقول اذا اراد ان يبتدئ الاحرام بالحج اللهم اني اريد الاحرام بالحج فيسره لي وتقبله مني وكذلك ان اراد العمرة ذكرها وان اراد الجمع بينهما ذكرهما ايضا وهذا لان الحج تمامه يمتد ويقع فيه العوارض والموانع وهو عبادة عظيمة تحصل بافعال شاقة فاستحب طلب التيسير والتسهيل من الله تعالى ولم يشرع مثل هذا الدعاء في الصلوة لان اداءها في وقت يسير قوله قال ثم يلبي عقيب صلوته اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رحمه الله ثم يلبي عقيب صلوته ويجوز ان يلبي بعد ما استوت به راحلته ثم الكلام في التلبية يقع في مواضع منها ان التلبية عقيب الصلوة افضل عندنا وعند الشافعي رح الافضل ان يلبي اذا انبعثت به ناقته كذا في كتب الاقطع له ما روي عن عبد الله بن عمر انه كان يصلي في مسجد ذي الحليفة ثم يخرج فيركب فاذا استوت به راحلته احرم وروى مالك في الموطأ عن هشام بن عروة عن ابيه ان رسول الله عم كان يصلي في مسجد ذي الحليفة ثم يخرج فاذا استوت به راحلته احرم ولنا ما روى مالك رح في الموطأ عن موسى بن عقبة عن سالم بن عبد الله انه سمع اباه يقول بيداؤكم هذه التي تكذبون على رسول الله عم فيها ما اهل رسول الله عم الا من عند المسجد يعني مسجد ذي الحليفة فعلم بهذا ان النبي عم اهل حين صلى لا حين استوت به راحلته اعلم ان الاحاديث اختلفت في تلبية رسول الله عم قال بعضهم اهل حين صلى وقال بعضهم اهل حين استوت به راحلته وقال بعضهم اهل حين ارتفع على البيداء ووجه الاختلاف في شرح الآثار مسندا الى سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس رض كيف اختلف الناس في اهلال النبي عم فقال ابن عباس ساخبركم عن ذلك ان رسول الله عم اهل في مصلاه فشهده قوم فاخبروا بذلك فلما استوت به راحلته اهل فشهده قوم فقالوا اهل رسول الله الساعة فلما علا البيداء اهل فشهده قوم لم يشهدوه في المرتين الاوليين فقالوا اهل رسول الله عم الساعة وانما كان اهلال النبي عم في مصلاه ولانه ذكر امر بتقديم الصلوة عليه فكان الافضل فيه ان يكون عقيب الصلوة كتكبير التشريق ومنها ان التلبية واجبة عندنا خلافا للشافعي رح كذا ذكره القدوري في شرحه لنا ما روي عن النبي عم انه قال اتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل حجة وعمرة وفي بعض الروايات وقل لبيك بحجة وعمرة ومطلق الامر للوجوب على ما عرف في الاصول ولان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فوجب الذكر في ابتدائها كالصلوة ومنها ان الشروع في الاحرام لا يحصل بمجرد النية حتى يضم اليها التلبية او سوق الهدي وعند الشافعي رح يصير محرما بمجرد النية وسيجي بيان ذلك قوله لما روينا اشارة الى قوله لبى في دبر صلوته قوله والتلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك

لك والملك لا شريك لك كذا روى البخاري في الصحيح باسناده الى عائشة رض عن رسول الله عم وقال ابو سليمان الخطابي في شرح الصحيح الاختيار في ان الكسر لانه اعم واوسع ثم قال اخبرني ابو عمر من قال ان فقد عم ومن قال ان بالفتح فقد خص ومعنى لبيك اي انا مقيم على طاعتك وهو منصوب على المصدر من قولهم لب بالمكان والب به اذا اقام به ولزمه وانما كان حقه ان يقال لبا لك كقولهم حمدا لله وثني للتاكيد اي البابا بك بعد الباب واراد صاحب الهداية بقوله او الفتح صفة الاولى الصفة الحقيقية وهي المعنى القائم بالذات لا الصفة النحوية وتقديره التي ان الحمد لك قوله وهو اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه اي ذكر التلبية اجابة لدعاء ابرهيم الخليل صلوات الله عليه وسلامه روي ان ابرهيم عم لما امره الله تعالى ببناء البيت بناه من خمسة اجبل طور سيناء وطور زيتاء ولبنان والجودي واسسه من حراء فوقف في المقام ونادى عباد الله حجوا بيت الله واجيبوا داعي الله فبلغ الله صوته اهل المشرق والمغرب حتى اسمع النطف في الاصلاب فاجاب ابرهيم كل من كتب له الحج منهم من قال لبيك مرة فحج مرة ومنهم من زاد في التلبية فزاد في الحج على حسب الزيادة في التلبية فذلك قوله تعالى واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وعلى كل ضامر كذا ذكره اهل التفسير قوله ولا ينبغي ان يخل بشيء من هذه الكلمات اي لا ينقص من التلبية المذكورة المشهورة لاتفاق الرواة عليها قوله ولو زاد فيها جاز اي لو زاد في التلبية وذكر القدوري رحمه الله في شرحه فان زاد عليها فهو مستحب واختلف اصحاب الشافعي رح قال بعضهم انه مباح وهو رواية المزني عنه وقال بعضهم يكره وهو رواية الربيع عن الشافعي رح قوله لا اعتبارا بالاذان والتشهد ولنا ان اجلاء الصحابة رض قد صحت عنهم الزيادة وقد صح في كتب الآثار مسندا الى ابي هريرة رض انه كان يقول كان من تلبية رسول الله عم لبيك اله الحق لبيك وفيه ايضا مسندا الى نافع قال كان ابن عمر يزيد في التلبية لبيك لبيك لبيك وسعديك والخير بيديك والرغبة اليك وذكر الحاكم الجليل الشهيد رح في كتابه الموسوم بالكافي بلغنا عن عبد الله بن مسعود رض انه خرج من مسجد الخيف يلبي ويقول اجهد الناس ام طال عليهم العهد لبيك عدد التراب لبيك وغيره ايضا وبلغنا عن عمر رض انه كان يزيد في التلبية لبيك والخير في يديك والرغبة اليك لبيك اله الحق لبيك ولان المقصود الثناء فيستحب الزيادة فيه بخلاف الاذان لان المقصود منه الاعلام فيتقيد الخلل لا الاعلام بالزيادة فلا يزاد او ينقص ولانه ذكر يقصد به تمجيد الله تعالى والثناء عليه فيستحب الزيادة فيه بعد الاتيان بما في التشهد فان قلت روي ان سعدا رض انكر على من يقول في تلبيته لبيك ذا المعارج لبيك قلت يحتمل انكاره باعتبار انه اخل بالتلبية المشهورة ونحن نقول به لكن الاصح مع الاتيان بها قوله قال واذا لبى فقد احرم يعني اذا نوى لان العبادة لا تتادى الا بالنية الا انه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد الحج والعجب من صاحب الهداية مع جلالة قدره تكلم في هذا الموضع بلا تفكر حيث فسر قول القدوري بقوله يعني اذا نوى وقال الا انه لم يذكرها لتقدم الاشارة اي لم يذكر القدوري رحمه الله النية لسبق الاشارة بيانه ان القدوري ذكر اولا ثم يلبي عقيب صلوته ثم قال فان كان مفردا بالحج نوى بتلبيته الحج فصرح بالنية فبعد ذلك قال فاذا لبى فقد احرم ومع التصريح بالنية كيف يجوز ان يقال لم يذكر النية وكيف يجوز ان يقال الاشارة اليها وكيف يخفى له تمييز الى تفسير ذلك بقوله يعني اذا نوى ولقد صدق قول من قال لكل جواد كبوة فسبحان الله العظيم العليم الذي لا يضل ولا ينسى قوله

يجوز ان يقال لبيك اله الحق بنصب اله ورفع الحق على انه صفة منادى مفرد ويجوز ان يقال بنصب اله وجر الحق على انه منادى مضاف وموصوف المضاف اليه محذوف اي اله الامر الحق او اله الصنع الحق ٤

قوله ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد النية اعلم انه لا يصير محرما بمجرد النية الا بضم التلبية او سوق الهدي وعن ابي يوسف رح
انه يصير محرما بمجرد النية وقال الشافعي رح يصير محرما بمجرد النية كذا في الايضاح وغيره له ان الاحرام
شروع في الاداء فتقديم النية كاف كما في الصوم ولنا ان الاحرام عقد على الاداء فلا بد فيه من ذكر كتحريمة
الصلوة ولان الحج عبادة لها تحريم وتحليل فيشترط الذكر في ابتدائها كما في الصلوة ولا يقال
الحج عبادة لا يشترط الذكر في انتهائها فلا يشترط في ابتدائها كالصوم لانا نقول القياس فاسد
لوجود الفارق لان الصوم لما لم يشترط في انتهائه الذكر كما في الاعتكاف بخلاف الحج فانه يشتمل
على افعال مختلفة فيشترط في ابتدائه الذكر كما في الصلوة واما سوق الهدي فقال الشافعي رح اذا جلل
البدنة او اشعرها او قلد الغنم وتوجه معها لم يصر محرما فكذا اذا قلد البدنة او ساقها ولنا
ان تقليد البدنة من خصائص الاحرام وكذا سوقها فصار كالتلبية بخلاف تقليد الغنم وتجليل البدنة
او اشعارها لانها ليست من خصائص الاحرام قوله ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم
سوى التلبية فارسية كانت او عربية هذا هو المشهور من اصحابنا رح قال القدوري رح في شرحه
وهو المشهور عن ابي يوسف رح رواه ابن ابي مالك وبشر ومعلى وروى الحسن بن زياد عنه انه لا يكون
محرما الا بالتلبية وفي التحفة ولو ذكر مكان التلبية التسبيح او التهليل او التحميد ونوى به الاحرام
يصير محرما سواء كان يحسن التلبية او لا وكذلك اذا اتى بلسان اخر اجزاه سواء كان يحسن العربية
او لا يحسنها هذا جواب ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي يوسف رح ان كان لا يحسن التلبية جاز
والا فلا كما في الصلوة اما ابو حنيفة رح فانه مر على اصله وهو ان الذكر الموضوع في ابتداء العبادة
لا يختص عنده بعبارة بعينها ولا بلغة كتكبير الصلوة واما ابو يوسف ومحمد رح فقد فرقا بين الاحرام
والصلوة على ما هو المشهور منهما فقال ابو يوسف رح لا يجوز تحريمة الصلوة الا بالتكبير ويجوز الاهلال
بكل ذكر وقال محمد لا يجوز الشروع في الصلوة بغير العربية مع القدرة على العربية ويجوز الاهلال
بغير العربية مع القدرة على التلبية ووجه الفرق ان باب الحج اوسع الا يرى انه يصير شارعا بسوق
الهدي بخلاف افعال الصلوة حيث لا يقوم غيرها مقامها ووجه رواية الحسن عن ابي يوسف انه
ذكر يقع به الدخول في العبادة فاختص بما ورد به الشرع كتكبير الصلوة واتفقوا في الذكر على الذي
على انه يجوز باي لسان كان او باي ذكر كان لحصول المقصود وهو مخالفة المشركين قوله
قال ويتقي ما نهى الله عنه من الرفث والفسوق والجدال والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا
جدال في الحج قد اختلف القراء فيه فقرأ ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين وقرأ
نافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي فلا رفث ولا فسوق بالنصب بدون التنوين وكلهم
اتفقوا على نصب اللام من جدال بدون التنوين فمعنى قوله فلا رفث والله اعلم اي فلا جماع او لا فحش
من الكلام ومعنى قوله ولا فسوق ولا خروج عن حدود الشريعة وقيل هو السباب والتنابز
بالالقاب ومعنى قوله ولا جدال اي ولا مراء مع الرفقاء والخدم والمكارين قال في الكشاف
وانما امر باجتناب ذلك وهو واجب الاجتناب في كل حال لانه مع الحج اسمج كلبس الحرير في الصلوة
والتطريب في قراءة القرآن ومعنى قراءة الرفع الحمل على معنى النهي كانه قيل فلا يكونن رفث ولا

ولا فسوق وقال الجوهري قيل لابن عباس رض حين انشد ان تصدق الطير ننك لميسا ارفث وانت محرم
فقال انما الرفث ما روجع به النساء ولميس على وزن فعيل اسم امرأة كذا ذكره في ديوان الادب قوله لهذا نهي
بصيغة النفي اي قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق نفي على صورة النفي اي لا ترفثوا ولا تفسقوا لكن هذا على تقدير
قراءة النصب لان قراءة الرفع بمعنى النهي كما بينا وانما حمل على النهي لئلا يلزم الكذب في خبر الباري عز وجل
بيانه انه لو كان المراد منه النفي ينبغي ان لا يوجد الرفث والفسوق اصلا لان النفي يقتضي عدم المنفي
لا محالة وقد يوجدان حسا فعلم بهذا ان المراد منه النهي مجازا وهو يقتضي تصور المنهي عنه ولهذا لا يقال للاعمى
لا تنظر وللاعمى لا تبصر لعدم تصور المنهي عنه لكن جيء بصورة النفي لانه آكد من النهي والباقي يعرف في الاصول
قوله والجدال ان تجادل رفيقه وقيل مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره قال في الكشاف
ان قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بعرفة وكانوا يقدمون
الحج سنة ويؤخرونه سنة وهو النسيء فرد الى وقت واحد ورد الوقوف الى عرفة فاخبر الله تعالى انه قد ارتفع الخلاف في الحج
قوله ولا يقتل صيدا يعني لا يذبح وانما قال ولا يقتل لان القتل يستعمل في الحرام غالبا وذبح المحرم
الصيد حرام والاصل هنا قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
والحرم جمع حرام وهو المحرم كذا قال صاحب الكشاف اعلم ان صيد البحر حلال للمحرم وصيد البر
حرام عليه الا ما استثناه رسول الله عم من الخمس الفواسق والصيد هو الحيوان الممتنع المتوحش في اصل الخلقة و
صيد البر ما كان توالده ومثواه في البر وصيد البحر ما كان توالده ومثواه في البحر اما الذي يكون في البحر
ويتوالد في البر فهو من صيد البر والذي يتوالد في البحر ويكون في البر فهو من صيد البحر كالضفدع لان الاصل
هو التوالد والكينونة عارض فيعتبر الاصل دون العارض واذا ذبح المحرم الاهلي من الحيوان كالشاة و
الابل فذبيحته حلال واذا ذبح الصيد فذبيحته ميتة ويجيء بيانه في باب الجنايات من كتاب الحج قوله
ولا يشير اليه ولا يدل عليه الاشارة ان يشير الى الصيد باليد والدلالة ان يقول ان في مكان كذا صيدا فالاشارة
يكون في الحضور والدلالة يكون في الغيبة والاصل فيه ما روى البخاري في الصحيح مسندا الى عبد الله بن ابي قتادة رض
ان اباه اخبره ان رسول الله عم خرج حاجا فخرجوا معه فصرف طائفة منهم فيهم ابو قتادة رض فقال خذوا ساحل البحر
حتى نلتقي فاخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا احرموا كلهم الا ابا قتادة لم يحرم فبينما هم يسيرون اذ راوا حمر وحش
فحمل ابو قتادة على الحمر فعقر منها اتانا فنزلوا فاكلوا من لحمها فقالوا انأكل لحم صيد ونحن محرمون فحملنا ما
بقي من لحم الاتان فلما اتوا رسول الله عم قالوا يا رسول الله انا كنا احرمنا وقد كان ابو قتادة لم يحرم فراينا حمر وحش
فحمل عليها ابو قتادة فعقر منها اتانا فنزلنا فاكلنا من لحمها ثم قلنا انأكل لحم صيد ونحن محرمون فحملنا
ما بقي من لحمها قال منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي السنن
مسندا الى جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله عم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم ثم الدال يجب عليه
الجزاء اذا قتله المدلول لانه لما زال الامن عن الصيد صار كانه اتلفه ويجيء بيانه في باب الجنايات قوله
ولا يلبس قميصا ولا سراويل الخ اختلف اهل النحو في السراويل قال بعضهم انه منصرف وقال بعضهم انه غير
منصرف وهي تعرف في كتب النحو والاصل فيه ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى سالم عن عبد الله ان رسول
الله عم ما يلبس المحرم من الثياب قال لا يلبس القميص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الثوب مسه

حمر وحش

الاتانا الانثى من الحمر

زعفران ولا ورس وان لم يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا اسفل من الكعبين قوله والكعب ههنا
المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك انما قال ههنا لان الكعب في باب الوضوء هو العظم الناتي
في الساق وقد مر بيانه في اول الكتاب قوله ولا يغطي وجهه ولا راسه وقال الشافعي رح يجوز للرجل
تغطية الوجه له ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس رضه ان رجلا كان مع النبي عم فوقصته
ناقته وهو محرم فمات فقال رسول الله عم اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تمسوه بطيب ولا تخمروا
راسه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا ولنا ما روى في السنن وغيره مسندا الى ابن عمر رضه قال قال رسول الله عم
المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين فاذا لم يجز للمراة تغطية وجهها مع ان كشفها موجب للفتنة فاولى
ان لا يجوز للرجل تغطية الوجه لان حكم الاحرام في الرجل اكثر منه في المراة الا ترى ان المراة يجوز لها لبس
الثوب المخيط والخفين وتغطية الراس فلا يجوز ذلك للرجل اما الجواب عن قوله عم لا تخمروا راسه فنقول
تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه فلم يدل على تخمير الوجه وهو تغطيته والوقص كسر العنق كذا
كذا ذكر صاحب الهداية على عدم تغطية المحرم وجهه بقوله عم لا تخمروا وجهه ولا راسه ومذهبنا ان
المحرم اذا مات يغطى وجهه وراسه خلافا للشافعي رح لانا نقول المحرم اذا مات انقطع احرامه
بدليل ما روى مسندا الى ابي هريرة ان النبي عم قال اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الا من ثلثة الا من
صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له ولهذا لا يبنى المامور بالحج على احرامه بالاتفاق
فدل على انقطاع الاحرام فصار المحرم وغيره سواء بعد الموت يؤيده ما روى اصحابنا في المبسوط عن
عطاء ان النبي عم سئل عن محرم مات فقال خمروا راسه ووجهه ولا تشبهوه باليهود والجواب عن
قوله عم لا تخمروا راسه ان ذلك مخصوص بتنصيص النبي عم على بقاء احرامه فكان ذلك دليلا على ان الحكم في كل محرم
ذلك ولم يوجد التنصيص في محرم آخر فبقي على احرامه باق فقلنا بانقطاعه بالموت قوله
وفائدة ما روي الفرق في تغطية الراس اي فائدة قوله عم احرام الرجل في راسه واحرام المراة في وجهها
الفرق بين احرامي الرجل والمراة حيث يجوز للمراة تغطية الراس ولا يجوز للرجل ذلك لان الرجل يغطي وجهه
في الاحرام وبيانه ان وجه المراة مستور عادة فاذا كشفته في الاحرام يظهر اثر الاحرام وراس الرجل
مستور عادة فاذا كشفه يظهر اثر الاحرام قال في الايضاح روي عن محمد رح ان المحرم اذا حمل على راسه
شيئا قال ان كان من لباس الناس فهو بمنزلة المحرم يغطي راسه لانه وجد التغطية بما قصد به من التغطية
وان كان لا يلبس نحو اجانة او عدل فلا شيء عليه لانه حامل وليس بلابس قوله قال ولا يمس طيبا لقوله عم
الحاج الشعث التفل اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح وتمام الحديث ذكرناه عند قوله ولا بد من القدرة
على الزاد والراحلة الشعث مغبر الراس والتفل تارك الطيب قوله وكذا لا يدهن لما روينا اي
لقوله عم الحاج الشعث التفل وهذا لان الادهان يزيل الشعث قوله والحلق راسه ولا شعر بدنه
اعلم ان المحرم يحرم عليه اخذ شعره كحلق راسه ولحيته وابطه وعانته واخذ شاربه وكذا قص ظفره
لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله ولقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم قال ابو اسحق الزجاج
وغيره ايضا جاء في التفسير واهل اللغة لا يعرفون الا من التفسير ثم قال قالوا في التفسير الاخذ من
الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر ثم قال كانه الخروج من الاحرام

من الاحرام الى الاحلال وقال الجوهري في الصحاح قال ابو عبيدة ولم يجي فيه شعر يحتج به وقال المطرزي في الايضاح
شرح المقامات التفث الوسخ عن قطرب والمراد قضاء ازالة التفث وقيل هو قشف الاحرام وقضاؤه
بحلق الراس والاغتسال ونحوهما قوله قال ولا يلبس المحرم ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران اي قال القدوري رح
وكذا لا يلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا طيب وبه صرح في مختصر الكرخي رح والورس صبغ اصفر وقيل نبت
طيب الرائحة وهذا لما روينا قبل هذا من الصحيح البخاري عن عبد الله عن النبي عم قال ولا ثوبا مسه زعفران
ولا ورس ولانه ممنوع من الطيب فاذا استعمل الثوب المصبوغ بالطيب فقد استعمل الطيب قوله
الا ان يكون غسيلا لا ينفض قال الامام الاسبيجابي رح وتكلموا في النفض قال بعضهم هو ان لا يفوح رائحته
وقال بعضهم هو ان لا يتناثر صبغه على البدن ذكره في شرح الطحاوي رح وقال القدوري رح في شرحه معناه
انه لا ينفض على ثوبه اولا يوجد ريحه وعليه صاحب الهداية رح لان المنع للطيب لا للون وروي عن ابي يوسف
انه قال لا باس ان يلبس ثوبا قد صبغ لون الهروي لانه ذكر فيه ادنى صفرة فلا يوجد منه رائحة وذكر
الامام ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار وما روي عن النبي عم انه استثنى مما حرمه على المحرم من ذلك فقال
الا ان يكون غسيلا رواه باسناده عن نافع عن ابن عمر عن النبي عم وفي شرح الاثار ايضا باسناده الى سعيد بن
المسيب انه اتاه رجل فقال اني اريد ان احرم وليس لي الا هذا الثوب ثوب مصبوغ بزعفران فقال اغسله
واحرم فيه وفي شرح الاثار ايضا باسناده الى طاوس قال اذا كان في الثوب زعفران او ورس فغسل
فلا باس ان يحرم فيه واعترض بعضهم في هذا المقام على لفظ القدوري رح فقال ان الفقهاء يقولون ينفض
على صيغة المبني للفاعل بفتح الياء وضم الفاء وهو خطاء وانما هو ينفض على ما لم يسم فاعله يقال نفضت
الثوب انفضه نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه ومعناه الا ان يكون غسيلا لا يسقط منه شيء من الصبغ
بالنفض فاقول يجوز ان يروى كما ذكره المعترض بصيغة المبني للمفعول لكن لا معنى لتخطئته
لانه جائز ان يراد به الاسناد المجازي بان يسند الفعل الى الثوب وان كان في الحقيقة لصاحب الثوب اي
الا ان يكون الثوب غسيلا لا ينفض الثوب صبغه فافهم قوله وقال الشافعي رح لا باس بلبس
المعصفر لانه لون لا طيب له ولنا ما روي عن عائشة رض انها كرهت المعصفر وقد صح في الموطا
انكار عمر على طلحة رض في لبس المعصفر حالة الاحرام ولان له رائحة مستلذة يصبغ به الثوب فيمنع
منه المحرم كما يمنع من الزعفران لان الحاج الشعث التفل بالحديث بخلاف ما اذا كان غسيلا وقد مر
وقال اصحابنا ولا يزرر المحرم عليه الطيلسان لانه يشبه اشتمال المخيط وكذلك يكره ان يعقد الازار لانه
يشبه لبس المخيط وعن ابن عمر رضه انه كره ان يعقد المحرم الثوب عليه وكذلك يكره ان يخلل عليه الازار
بالخلال لانه يشبه المخيط في عدم تكلف الحفظ الا انه لا شيء عليه لانه ليس بمخيط كذا ذكر القدوري رح في شرحه
وقال اصحابنا رح اذا ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كميه جاز وقال زفر لا يجوز لنا انه يتكلف حفظه
فلا يمنع منه كما اذا اتشح بالازار بخلاف ما اذا ادخل اليدين قوله ولا باس بان يغتسل ويدخل
الحمام واصله ما روي في الموطا والصحيح البخاري وسنن ابي داود مسندا الى ابرهيم بن عبد الله بن حنين عن
ابيه ان عبد الله بن عباس والمسور بن مخرمة اختلفا بالابواء فقال عبد الله بن عباس رضه يغسل المحرم راسه
الابواء اسم موضع
وقال المسور لا يغسل المحرم راسه فارسلني عبد الله ابن عباس الى ابي ايوب الانصاري فوجدته يغتسل

بين القرنين وهو يستتر بثوب فسلمت عليه فقال من هذا فقلت انا عبد الله بن حنين ارسلني اليك عبد الله بن عباس يسألك
كيف كان رسول الله عم يغسل راسه وهو محرم فوضع ابو ايوب يده على الثوب فطأطأه حتى بدا لي راسه
ثم قال لانسان يصب عليه اصبب فصب على راسه ثم حرك راسه بيديه فاقبل بهما وادبر فقال هكذا رايت رسول
الله عم يفعل وفي رواية الموطأ هكذا رايت النبي عم يغتسل قوله ولا باس بان يستظل بالبيت والمحمل
وكذا الاستظلال بالخيمة والثوب المرفوع على عود وقال مالك رح يكره الاستظلال بالفسطاط وما اشبهه من الاستظلال
بالنطع والثوب لانه يشبه تغطية الراس ولنا ما روى ابو داود في سننه مسندا الى ام الحصين رض قالت
حججت مع النبي عم فرايت اسامة وبلالا احدهما اخذ بخطام ناقة النبي عم والاخر رافع ثوبه يستره من الحر
حتى رمى جمرة العقبة وروي عن عمر بن الخطاب رض كان يلقي على شجرة ثوبا او نطعا يستظل به وضرب لعثمان رض
فسطاط بمنى ولان الاستظلال انما لا يمنع لانه كالاستظلال بالسقف وذلك ليس بممنوع بالاتفاق فكذا هذا الا يرى
تجوز له دخول المسجد والبيت وهذا لان الحرام هو اللبس ولم يوجد والفسطاط الخيمة الكبيرة قوله ولو
دخل تحت استار الكعبة الخ قال الحاكم الشهيد رح في الكافي وان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان
الستر يصيب وجهه وراسه كرهته له وان كان متجافيا عنه فليس عليه شيء وذلك لانه اذا تجافى يكون كالاستظلال
بالثوب فلا باس به قوله ولا باس بان يشد في وسطه الهميان بكسر الهاء ما يوضع فيه الدراهم
والدنانير وهو معروف قال في شرح الطحاوي للامام الاسبيجابي رح ولا باس للمحرم بشد الهميان والمنطقة
ولا باس بلبس الخاتم وقال في شرح القدوري رح لمختصر الشيخ ابي الحسن الكرخي قال مالك رح ان كان فيه نفقته
فلا باس به وان كان فيه نفقة غيره فيكره لما لكره انه يشبه اللبس فيكره الا ان في نفقة نفسه ضرورة ولا ضرورة
في نفقة غيره ولنا ما روي عن عائشة رض انها سئلت عن الهميان فقالت اوثق عليك نفقتك وعن ابن عباس رض
انه قال رخص رسول الله عم للمحرم في الهميان يشده في حقوه اذا كان فيه نفقته قال القدوري رح وهو قول سعيد
بن جبير وطاوس وعطاء ولان المحرم لو منع من شد الهميان لكنوى فيه الى ان تلف نفقته ونفقة غيره كالمخيط
ولان المحظور هو اللبس وهذا ليس بلبس فصار كاشتمال الازار وعن ابي يوسف رح انه كره المنطقة اذا كانت
ابريسما قوله ولا يغسل راسه ولا لحيته بالخطمي قال في شرح الطحاوي المحرم اذا غسل راسه
او لحيته بالخطمي يجب عليه الدم في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يجب عليه الصدقة وروي عن
ابي يوسف روايتان اخريان احدهما انه لا شيء عليه جعله بمنزلة الاشنان وروي عنه انه قال يجب عليه
دمان دم لانه طيب ودم لانه يقتل هوام الراس وقيل ان الخلاف في خطمي العراق لان له رائحة
طيبة واجمعوا انه لو غسله بالحرض او بالصابون او بالماء القراح فلا شيء عليه والهوام بالتشديد جمع
هامة وهي الدابة من دواب الارض واريد بها القمل قوله قال ويكثر من التلبية عقيب الصلوات
وكلما علا شرفا او هبط واديا او لقي ركبا وبالاسحار علا شرفا اي صعد مكانا مرتفعا وبالاسحار معطوف
على قوله عقيب الصلوة اي يكثر من التلبية بالاسحار والاصل فيه ما روي الاعمش عن خيثمة رض انه قال
كانوا يستحبون التلبية عند ست مواضع عند دبر الصلوة واذا استقلت بالرجل راحلته واذا صعد شرفا
واذا هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار ولان التلبية ذكر يبتدأ ابتداء العبادة ويتكرر
في اثنائها فيشبه فعلها في اختلاف الاحوال كالتكبير في الصلوة قوله ويرفع صوته بالتلبية

(انصاري قبيل يوم احد كذا في الامالي)

لما روى صاحب السنن باسناده الى خلاد بن السائب الانصاري عن ابيه ان رسول الله عم قال اتاني جبريل عم فامرني ان امر
اصحابي او من معي ان يرفعوا اصواتهم بالاهلال او قال بالتلبية وروى الترمذي في جامعه باسناده الى عبد
الرحمن بن يربوع عن ابي بكر الصديق رض ان رسول الله عم سئل اي الحج افضل قال العج والثج قال الترمذي رح
وفي الباب عن ابن عمر وجابر رض قال في الصحاح العج رفع الصوت وقد عج يعج عجيجا وعجعج اي صوت
ومضاعفته وليل عجعاج التكبير وتجت الماء والدم الثجة تجا اذا سيلته واتانا الوادي بثجيجه اي بسيله
ومطر ثجاج اذا انصب جدا والثج سيلان دماء الهدي ثم رفع الصوت بالتلبية هو السنة ولا يقال
ينبغي ان يكون واجبا لورود الامر به في حديث خلاد لانا نقول الامر وان كان مطلقة تقتضي الوجوب
لكن قد يترك ذلك اذا ورد الدليل وقد ورد الدليل حديث ابن عمر لا فضيلة تنفي الوجوب فتثبت
ما دون الوجوب وهو السنة وقال اصحابنا رض ان الاذكار والادعية يستحب فيها الاخفاء الا ما تعلق
بالغير كالاذان الذي يقصد به الاعلام والخطبة التي يقصد بها وعظ الناس وتعليمهم والتكبيرة
التي جعلت علامة للدخول في الصلوة وللانتقال والقراءة التي ائتم المؤتم باستماعها واما التلبية فلانها
من علامة العبادة ولانها في حكم ما تعلق بالغير لانها اجابة لدعاء الخليل عليه السلام كما مر ذكره وليس
سبيل القياس فيها الاخفاء لكن ترك ذلك بالحديث بخلاف القياس قوله واذا دخل مكة ابتداء
بالمسجد يعني لا يشتغل بعمل اخر قبل ان يدخل المسجد الحرام لان المقصود زيارة البيت اي الكعبة والبيت
في المسجد قوله ولا يضره ليلا دخلها او نهارا وروي في الصحيح البخاري والسنن عن نافع عن
ابن عمر رض قال بات النبي عم بذي طوى حتى اصبح ثم دخل مكة وكان ابن عمر رض يفعله وروي عن عمر رض انه
دخل في رمضان لعمرة والناس يصلون التراويح فصلى معهم وكذا روي عن الحسن والحسين رض انهما دخلا
مكة ليلا فطافا ولانه دخول بلدة يستوي فيه الليل والنهار وانما دخل النبي عم نهارا مخافة السرقة ولا التباس
على الناس ابن ينزل وكيف ينزل قوله واذا عاين البيت كبر وهلل كبر اي قال الله اكبر اي من هذه
الكعبة المعظمة وهلل اي قال لا اله الا الله ومعناه التبري عن توهم عبادة البيت وقد قيل ان الدعاء
مستجاب عند رؤية البيت فلا تغفل عنه وعن محمد ابن الحسن رح انه لم يعين في الاصل اي المبسوط لمشاهد الحج شيئا
من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة بدا اي دعاء دعا جاز وان تبرك بالمنقول من الدعوات
حسن وقد روي عن ابن عمر رض انه قال بسم الله والله اكبر وروي عن مكحول ان النبي عم كان اذا نظر الى البيت
قال زد بيتك هذا تعظيما وتشريفا وتكريما ومهابة وبرا وقال عطاء كان النبي عم اذا اتى بالحجر قال اعوذ
برب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدور وعذاب القبر وقال في النوازل واذا دخل الحرم
يقول اللهم هذا البيت بيتك والحرم حرمك والعبد عبدك فوفقني لما تحب وترضى واذا نظر الى البيت
يقول اللهم انت السلام ومنك السلام حيينا ربنا بالسلام اللهم زد بيتك هذا تعظيما وتشريفا ومهابة
والمشاهد مواضع الحضور من شهد المكان اذا حضره جمع مشهد قوله ثم ابتدا بالحجر
الاسود اي بعد ما كبر وهلل عند معاينة البيت ابتداء بالحجر الاسود فاستقبله وكبر ورفع يديه في
نطوف كفيه الى الحجر حذو منكبيه كذا في شرح الطحاوي وهلل وقال في النوازل ويستحب اذا دخل المسجد

كذا في الاصل

ان يبدا بالحجر والابتداء بغيره الآن يكون القوم في الصلوة فيزاحمهم وقال الحاكم الشهيد رح في مختصره المسمى بالكافي قال ابو يوسف رح في املائه يستقبل بباطن كفيه القبلة عند افتتاح الصلوة واستلام الحجر وقنوت الوتر وتكبير العيدين ويستقبل بباطن كفيه الى السماء عند رفع الايدي على الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وعند الجمرتين ذكره في باب القيام في الفريضة اما الابتداء بالحجر الاسود والاستقبال والتكبير والتهليل فلما روي مكحول ان النبي عم كان اذا دخل المسجد بدا بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل واما رفع اليدين فلما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الآثار مسندا الى ابن عمر وابن عباس رض عن النبي عم قال ترفع الايدي في سبعة مواطن في افتتاح الصلوة وعند البيت وعلى الصفا والمروة وبعرفات والمزدلفة وعند الجمرتين وروى ما اتاه ايضا مسندا الى ابرهيم النخعي رح قال ترفع الايدي في سبعة مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير للقنوت في الوتر وفي العيدين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبجمع وعرفات وعند المقامين عند الجمرتين ولان هذا التكبير تكبير يفتتح به الطواف فيسن به الرفع كالتكبير الذي يفتتح به الصلوة ولان الطواف بالبيت صلوة فيسن في ابتدائه رفع اليدين وقد خرج الطحاوي رح مسندا الى طاوس عن ابن عباس رض عن النبي عم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله قد احل لكم المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير وقال في الجامع الترمذي مسندا الى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله عم نزل الحجر الاسود من الجنة وهو اشد بياضا من اللبن فسودته خطايا بني آدم قوله قال واستلمه اي قال القدوري واستلام الحجر مأخوذ من السلام وهي الحجارة ذكر في ديوان الادب استلام الحجر اذا لمسه اما بقبلة واما بيد او روعند الفقهاء الاستلام ان يضع كفيه على الحجر ويقبله بفيه ولا صرفة استلام الحجر ما روي في الصحيح البخاري والسنن مسندا الى عمر رض انه جاء الى الحجر فقبله فقال اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت النبي عم يقبلك ما قبلتك وانما قال ويقبله ان استطاع من غير ان يوذي احدا لما روى ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى ابي يعفور قال سمعت اميرا كان على مكة منصرف الحاج عنها سنة ثلاث وسبعين يقول كان عمر رجلا قويا وكان يزاحم على الركن فقال له النبي عم يا ابا حفص انك رجل قوي وانك تزاحم على الركن فتوذي الضعيف فاذا رايت خلوة فاستلمه والا فكبر وامض وقيل ان المعنى في استلام الحجر ما روي عن علي رض ان الله تعالى لما اخذ الميثاق من ذرية آدم كتبه في رق ثم القمه الحجر فهو يمين الله فمن قبله فقد عاهد الله والحجر يشهد له بالوفاء بالعهد يوم القيمة وسبيل المتعهد ان يكون ان يعهد وقال القتيبي في كتاب غريب الحديث الذي صنفه في حديث ابن عباس انه قال الحجر الاسود يمين الله في الارض يصافح بها عباده ثم قال هذا تمثيل اصله ان الملك اذا صافح رجلا قبل الرجل يده فكان الحجر لله بمنزلة اليمين للملك يستلم وقال في النوازل ويقول عند استلام الحجر بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اغفر لي ذنوبي وطهر لي قلبي واشرح لي صدري ويسر لي امري وعافني فيمن عافيت فان لم يقدر على استلامه يقوم بحياله ويرفع يديه ويقول الله اكبر الله اكبر اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنتك وسنة نبيك واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله آمنت بالله وكفرت بالجبت والطاغوت قوله انك رجل ايداي قوي وقوله ان وجدت فرجة اي

اي انفراجا اي انكشافا قوله فان امكنه ان يمس الحجر شيئا في يده كالعرجون وغيره ثم قبل ذلك فعل وقوله فعل جواب الشرط والاصل فيه ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس رض قال طاف النبي عم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن وعن ابي الطفيل قال رايت النبي عم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجنه ثم يقبله رواه في السنن والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم بعد الحاء الساكنة المهملة العصا المعوجة والعرجون عود العذق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة كذا في الكشاف وقال الزجاج هو فعلون من الانعراج اي الانعطاف قوله وان لم يستطع شيئا من ذلك اي من استلام الحجر او امساس العرجون وغيره استقبله وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي عم وهو رافع يديه قال اصحابنا رض ان استقبال الحجر عند افتتاح الطواف سنة وليس بواجب لانه لو وجب الاستقبال في ابتداء هذه العبادة لوجب في اثنائها كالصلوة قوله قال ثم اخذ عن يمينه مما يلي الباب وقد اضطبع رداءه فيطوف بالبيت سبعة اشواط اي قال القدوري رح ثم اخذ الطايف او الحاج عن يمينه بعد البداءة بالحجر الاسود فيطوف سبعة اشواط اي سبع مرات وهو جمع شوط يقال عدا شوطا اي طلقا والطلق بفتحتين هو الشاو والاصل هنا ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى نافع عن ابن عمر رض قال سعى النبي عم ثلاثة اشواط ومشى اربعة في الحج والعمرة وروى ابو داود في سننه باسناده الى ابن جريج عن ابن يعلى عن يعلى قال طاف النبي عم مضطبعا وفي السنن ايضا مسندا الى ابن عباس رض ان رسول الله عم واصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا ارديتهم تحت اباطهم ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى فثبت بما روينا الاضطباع في الطواف والرمل والتقدير بالسبعة لانا لا نعلم حكمته ولا كيفيته الا من جهة الشرع والاضطباع بالرداء ان يدخله تحت يده اليمنى فيلقيه على منكبه الايسر وقال في النوازل ويقول في طوافه اللهم اني اعوذ بك من الكفر والفقر والذل ومواقف الخزي في الدنيا والآخرة ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وكلما مر بالركن اليماني يقول مثل ذلك قوله قال ويجعل طوافه من وراء الحطيم اي من خارج الحطيم ويسمى الحطيم حجرا بكسر الحاء المهملة وهذا لان الحطيم من البيت بدليل ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى عبد الله بن عمر رض عن عائشة رض زوج النبي عم ان رسول الله عم قال لها الم تري ان قومك حين بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد ابرهيم فقلت يا رسول الله الا تردها على قواعد ابرهيم قال لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت وفي الصحيح ايضا مسندا الى عروة عن عائشة رض ان النبي عم قال لها يا عائشة لولا ان قومك حديث عهد بجاهلية لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فذلك الذي حمل ابن الزبير على هدمه وروى ابو داود في سننه باسناده الى علقمة عن امه عن عائشة رض انها قالت كنت احب ان ادخل البيت فاصلي فيه فاخذ رسول الله عم بيدي فادخلني في الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت دخول البيت فانما هو قطعة من البيت فان قومك قد اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت وخرج الطحاوي في شرح الآثار مسندا الى الاسود بن يزيد عن عائشة رض قالت سالت رسول الله عم عن الحجر فقال هو من البيت فقلت ما منعهم ان يدخلوه فيه قال عجزت بهم النفقة فلما ثبت بما روينا ان الحطيم وهو الحجر من البيت يجعل الطواف من ورائه حتى لو طاف ما بينه وبين البيت لا يجوز والحطيم في سائر الكعبة وعليه ميزاب الكعبة وفيه قبر هاجر واسمعيل عم كذا ذكر صاحب الجمهرة قال في النوازل ويقول تحت الميزاب

اللهم اظلني تحت عرشك يوم لا ظل الا ظلك ولا اله غيرك يا ارحم الراحمين قوله الا انه اذا
استقبل الحطيم وحده لا تجزيه الصلوة وهذا استثناء من قوله وهو من البيت جواب سوال مقدر
بان يقال لو كان الحطيم من البيت لجازت الصلوة اذا توجه المصلي اليه فاجاب عنه انما لا تجزيه
الصلوة اذا توجه اليه دون البيت لان التوجه الى البيت فرض بنص الكتاب قال تعالى فولوا وجوهكم
شطره وما ثبت بالنص القطعي لا يتادى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا لان فيه شبهة والاحتياط في الطواف
ان يكون خارج الحطيم ليستغرق طوافه البيت قوله ويرمل في الثلاث الاول من الاشواط والرمل ان
يهز اي يحرك في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وذلك مع الاضطباع اعلم ان الرمل
في الاشواط الثلثة سنة من الحجر الاسود الى الحجر الاسود وقال ابن عباس رضه الرمل ليس بسنة وذكر ان النبي عم اضطبع
ورمل لمعنى وذلك ان المشركين اخلوا له مكة في عمرة القضاء وصعدوا الى جبل قعيقعان وقالوا
ان حمى يثرب قد اوهنتهم فاضطبع رسول الله عم ورمل وقال رحم الله امرا ابدى من نفسه جلدا وهذا
المعنى قد زال وهذا ضعيف لان النبي عم رمل في حجة الوداع وهي بعد الفتح بلا ريب وروى البخاري
في الصحيح مسندا الى سالم عن ابيه قال رايت رسول الله عم حين يقدم مكة اذا استلم الركن الاسود اول
ما يطوف يخب ثلاثة اطواف من السبع وفيه ايضا مسندا الى نافع عن ابن عمر رض قال سعى
النبي عم ثلاثة اشواط ومشى اربعة في الحج والعمرة وحدث الطحاوي في شرح الاثار مسندا الى جابر رضه
قال طاف رسول الله عم في حجة الوداع سبعا رمل منها ثلاثا ومشى اربعا فعلم بهذه الاحاديث ان
الرمل من سنن الحج التي لا ينبغي تركها ولئن صح ان السبب في الاصل ما قال ابن عباس ولكن بقاء
الحكم مستغن عن بقاء السبب كما في رمي الجمار فسببه طرد الشيطان من ابرهيم صلوات الله عليه ثم بقي
ذلك الحكم وان زال السبب وقال سعيد بن جبير وعطاء وطاووس ومجاهد لا يرملون بين
الركن اليماني والحجر وانما يرمل من الجانب الاخر وهذا ليس بصحيح لما حدث الطحاوي مسندا الى ابي الطفيل
قال رمل رسول الله عم من الحجر الى الحجر وروى ابو داود في سننه باسناده الى نافع ان ابن عمر رض رمل
من الحجر الى الحجر وذكر ان رسول الله فعل ذلك قوله اضناهم حمى يثرب يقال اضناه المرض اي
اثقله ويثرب مدينة الرسول عم كذا ذكره في ديوان الادب قوله ويمشي في الباقي على هينته
اي في الباقي من الاشواط والهينة الوقار والسكون قوله والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول من
رمل رسول الله عم وقد بيناه انفا قوله فان زحمه الناس في الرمل قام يعني وقف الى ان يجد
فرجة لان الرمل من سنن الطواف لا بدل له فيقف حتى ياتي بالطواف على وجه السنة فاذا وجد
فرجة رمل بخلاف استلام الحجر الاسود لانه لا يقف اذا زوحم لان له بدلا وهو الاستقبال فيكتفي
بالاستقبال اذا تعذر الاستلام قوله قال ويستلم الحجر كلما مر به ان استطاع وذلك لانه
في كل شوط مفتتح الطواف فصار كالشوط الاول فان لم يستطع الاستلام فعل ما يفعله في افتتاح
الطواف اذا لم يستطعه وقد مر بيانه قوله ويستلم الركن اليماني وهو حسن في ظاهر
الرواية وعن محمد رح انه سنة قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي اما الركن اليماني
فان استلمه فحسن وان تركه لم يضره في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد يستلم الركن اليماني

القعيقعان بضم القاف وفتح العين المهملة اسم جبل

اليماني ويفعل كما يفعل بالحجر الاسود وقال القدوري رح في شرحه قال محمد رح يستلمه ولا يتركه وقال الشافعي رح
يستلمه ويقبل يده ولا يقبله ووجه ما قال محمد رح ما روى ابو داود في سننه باسناده الى نافع عن ابن
عمر رض قال كان رسول الله عم لا يدع ان يستلم الركن اليماني والحجر في كل طوافه قال وكان عبد الله بن
عمر رض يفعله ووجه ظاهر الرواية انه ليس لتقبيله سنة فكذا استلامه كالركن الشامي والاصل
في النسبة الى اليمن والشام يمني وشامي ثم حذفوا احدى يائي النسب وعوضوا منها الالف فقالوا
اليماني والشامي قوله ولا يستلم غيرهما اي لا يستلم غير هذين الركنين يعني الركن الذي
فيه الحجر الاسود والركن اليماني وذلك لان الركنين الاخرين ليسا من اركان البيت لان بعض الحطيم
من البيت فيكون الركنان اذن من وسط البيت وليسا بركنين على الحقيقة ولهذا يجعل الطواف
من وراء الحطيم ولان القياس ينفي الاستلام لان شرف المكان لا يقتضي مثله كسائر البقاع الا
ان القياس ترك بالنص لان النبي عم استلم الركنين فبقي الحكم في الركنين الاخرين على اصل القياس وروي
عن جابر رض قال كنا نستلم الاركان كلها وقال في صحيح البخاري كان معوية يستلم الاركان
وهذا ضعيف لما روى البخاري في الصحيح وابو داود في سننه مسندا الى سالم بن عبد الله عن ابيه
قال لم ار النبي عم يستلم من البيت الا الركنين اليمانيين وحدث الطحاوي في شرح الاثار مسندا الى نافع
عن ابن عمر رض ان رسول الله عم لم يكن يمر بهذين الركنين الاسود واليماني الا استلمهما في كل طواف ولا
يستلم هذين الاخرين فلما ثبت ان رسول الله عم لم يستلم غير الركن الاسود والركن اليماني لا يجوز استلام
غيرهما لان الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة قوله ويختم الطواف بالاستلام يعني
استلام الحجر لان النبي عم فعل كذلك في حجة الوداع قوله قال ثم ياتي المقام الخ اي قال القدوري رح
ثم ياتي بعد فراغه من سبعة الاشواط مقام ابرهيم فيصلي عنده ركعتين او حيث تيسر من المسجد ومقام ابرهيم
عم الحجر الذي فيه اثر قدميه والموضع الذي كان فيه الحجر حين وضع عليه قدميه كذا في الكشاف
والاصل فيه ما روي عن النبي عم في حجة الوداع في السنن في حديث جابر ان النبي عم استلم الركن فرمل
ثلاثا ومشى اربعا ثم تقدم الى مقام ابرهيم فقرا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وفي الجامع للترمذي
مسندا الى انس ان عمر قال يا رسول الله لو صلينا خلف المقام فنزلت واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى
اما قوله او حيث تيسر من المسجد لان الصلوة لا تختص بمكان دون مكان وحدث الطحاوي في شرح
الاثار مسندا الى عبد الرحمن بن عبد القاري قال طاف عمر رض بالبيت بعد الصبح فلم يركع فلما صار
بذي طوى فطلعت الشمس صلى ركعتين وروي في الكشاف عن النخعي قال الحرم كله مقام ابرهيم
وقال في شرح الطحاوي يصلي ركعتي الطواف في وقت يباح له التطوع ويدل على صحة هذا ما روى
ابو جعفر الطحاوي رح ان عمر رض صلى ركعتي الطواف بذي طوى بعد طلوع الشمس وكان ذلك بمحضر من
الصحابة فلم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فان قلت قد ذهب قوم الى اباحة الصلوة
للطواف في جميع الاوقات لانه روى عن ابن عباس رض عن النبي عم قال يا بني عبد مناف ان وليتم هذا الامر
فلا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اي ساعة شاء من ليل او نهار فما الجواب عنه قلت
انما اباح رسول الله عم الطواف والصلوة على سبيل ما ينبغي ان يطاف ويصلى ولهذا لو طاف عريانا او محدثا

يتراخى

او منكوسا لا يجوز عند الخصم اصلا وعندنا يكون ناقصا ويجبر بالدم ان لم يمكن اعادته وكذا اذا صلى ينبغي ان
الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والوقت الذي لم ينه عنه وقد صح النهي عند زوال الشمس عن الصلوة
عند الطلوع وعند انتصاف النهار وعند الغروب والتحقيق في هذا الكتاب ان نقال ان النهي عن صيام
يوم الفطر ويوم النحر استوى فيه مكة وغيرها من البلدان فكذا النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة
ينبغي ان يستوي فيه مكة وسائر البلدان قوله وهي واجبة عندنا اي الصلوة عند المقام واجبة
عندنا وعند الشافعي رحمه سنة لنا قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى قرا ابن كثير وابو عمرو
وعاصم وحمزة والكسائي بكسر الخاء على صيغة الامر ومطلقه للوجوب على ما عرف في اصول الفقه وان
عمر رضه قضى ركعتي الطواف بذي طوى والقضاء يدل على الوجوب ولان الصلوة قربة لا يجوز تقديمها
على الطواف فصارت واجبة كالسعي قال في النوازل تصلي عند المقام ركعتين وتقرا في الركعة الاولى
قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد وان قرا غير ذلك جاز ويدعو بعد فراغه من الصلوة
للمؤمنين والمؤمنات ثم تقول اللهم وفقني لما تحب وترضى وجنبني عما تسخط وتكره وثبتني
على ملتك وملة خليلك ابرهيم عم قوله ثم يعود الى الحجر فيستلمه وهذا لما روي في السنن
في حديث جابر رضه ان النبي عم لما صلى رجع الى البيت فاستلم الركن ثم خرج من الباب الى الصفا
وقال اصحابنا كل طواف بعده سعي يعود بعد الصلوة الى الحجر وكل طواف ليس بعده سعي فلا يعود
بعد الصلوة الى الحجر وذكر ان السعي لما كان بعد الطواف كان السعي متصلا بالاشواط والسنة
استلام الحجر بين كل شوطين فلذا يستلم الحجر بين الطواف والسعي اما اذا لم يكن السعي بعد الطواف
فلا يستلم لان الاشواط انتهت فخرج من العبادة قوله وهذا الطواف طواف القدوم و
يسمى طواف التحية اعلم ان الطواف في الحج ثلاثة طواف القدوم ويقال له طواف التحية وطواف
اللقاء وطواف احداث العهد بالبيت والثاني طواف الزيارة ويسمى طواف الافاضة وطواف
يوم النحر والثالث طواف الوداع ويسمى طواف الصدر فالاول سنة والثاني فرض والثالث
واجب هذا في حق الافاقي اما المكي فلم يشرع في حقه الا طواف الزيارة لانعدام القدوم والصدر
ثم طواف القدوم سنة عندنا وقال مالك رحمه انه واجب كذا ذكره القدوري في شرح الكرخي رح
له قوله عم من اتى البيت فليحييه بالطواف ومطلق الامر للوجوب ولنا
ان هذا الطواف مفعول في الاحرام فلو كان واجبا لكان من مواجب الاحرام وموجب الاحرام لا
يختلف فيه المكي وغيره وحيث لم يجب على المكي دل على انه ليس بواجب على غيره ايضا بخلاف طواف
الصدر فانه ليس بمفعول في الاحرام فلا يرد علينا نقضا ثم اعلم ان صاحب الهداية رح اشكل في هذا
الموضع وقال ان الله تعالى امر بالطواف في الامر المطلق المقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة
بالاجماع بيان كلامه ان الله تعالى امر بالطواف في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والامر المطلق
لا يقتضي التكرار ولا يراد به الا الواحد وقد اريد الطواف الزيارة بالامر فلا يبقى غيره مرادا والا
فيلزم التكرار فلا يجوز قلت هذا الاستدلال ضعيف لان لقائل ان يقول سلمنا ان الامر المطلق
لا يقتضي التكرار وسلمنا ايضا ان طواف الزيارة هو المراد بقوله وليطوفوا لكن لا نسلم ان لا يكون طواف ٤

التكرار

طواف السنة واجبا بدليل اخر يوجبه ولهذا قلنا بوجوب طواف الصدر وان كان قوله تعالى وليطوفوا لا يقتضي
على انا نقول ان مالكا لا يدعي الفرض في طواف القدوم بل يقول انه واجب بدليل اخر وبين الفرض والواجب فرق فلا يثبت
التكرار فعرفت ان الحجة على مالك ما بينته اولا اما الجواب عن الحديث فنقول لا نسلم انه مسند لان المرسل
عنده ليس بحجة فكيف يحتج به على غيره ولئن سلمنا انه مسند فنقول لا نسلم ان الوجوب مراد مع قرينة ترك الوجوب
وقد دلت القرينة هنا لانه سماه تحية وهي تدل على السنة لا على الوجوب قوله ثم يخرج الى الصفا فيصعد
عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي عم ويرفع يديه ويدعو الله بحاجته يعني الى الصفا بعد
ركعتي الطواف واستلام الحجر بعدها فيصعد على الصفا حتى يشاهد الكعبة وذلك لما روى جابر في السنن
ان رسول الله عم خرج من الباب الى الصفا فلما دنا من الصفا قرا ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال ابدا
بما بدا الله به فبدا بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت فكبر الله وعده وقال لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر
عبده وهزم الاحزاب وحده وحديث مالك رح في الموطا عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن
عبد الله قال ان رسول الله عم كان اذا وقف على الصفا يكبر ثلاثا ويقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد وهو على كل شيء قدير يصنع ذلك ثلاث مرات ويدعو ويصنع على المروة مثل ذلك وقد بينا رفع
اليدين عند الصفا والمروة والحديث الوارد فيه عند قوله ثم الابتداء بالحجر الاسود وقال في النوازل ثم يخرج
الى الصفا ويصعد عليها ويستقبل الكعبة ويرفع يديه ويكبر ثلاث تكبيرات ويقول بين كل تكبيرتين
لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل
شيء قدير لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره المشركون ثم يلبي ويقول لبيك اللهم
لبيك الخ قوله ويخرج الى الصفا من اي
باب شاء وقد قال عطاء رح ان النبي عم خرج الى الصفا من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا وليس
ذاك بسنة عندنا وانما خرج النبي عم منه لكون الباب اقرب من الصفا لا لكونه سنة قوله ثم ينحط
نحو المروة ويمشي على هينته الخ اي قال القدوري رح ثم ينحط اي ينزل من الصفا قاصدا نحو المروة ويمشي
على هينته اي على سكونه ووقاره فاذا بلغ بطن الوادي سعى بين الميلين الاخضرين سعيا ثم يمشي على هينته
حتى ياتي المروة فيصعد عليها ويفعل كما فعل على الصفا من استقبال الكعبة ورفع اليدين والدعاء
لحاجته والاصل فيه ما روى ابو داود في سننه عن جابر ان النبي عم نزل الى المروة حتى اذا انصبت
قدماه في بطن الوادي رمل حتى اذا صعد مشى حتى اتى المروة فصنع على المروة مثل ما صنع على الصفا
وفي الموطا مسندا الى جابر ايضا ان رسول الله عم كان اذا نزل من الصفا مشى حتى اذا انصبت قدماه
في بطن الوادي سعى حتى يخرج منه وقال في النوازل واذا نزل من الصفا يقول اللهم استعملني بسنتك
وسنة نبيك واعذني من مضلات الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين ويقول في سعيه رب اغفر وارحم
وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم واهدني للتي هي اقوم فانك تعلم ولا اعلم قيل ان
بطن الوادي لتشبه السيول ولم يبق له اثر الا انه جعل له ميلان اخضران واصفر ليعلم انه بطن
الوادي فيسعى الحاج فيما بينهما كذا ذكر خواهر زاده في مبسوطه وقيل اصل هذه السنة ان ابرهيم عم

لما هاجر من الشام مع ابنه اسمعيل وزوجته هاجر الى واد غير ذي زرع تركهما عند البيت المحرم ولما اشتد بهما
وعطش اسمعيل وامه هاجر وقد اشتد الحر عليهما وكانت هاجر لا تدري ما تصنع فكانت تصعد
على الصفا مرة وعلى المروة اخرى في طلب الماء الا انها اذا نزلت من الصفا كانت تمشي على هينتها ناظرة
الى ولدها فاذا بلغت بطن الوادي كانت تسعى لان ولدها اسمعيل كان يغيب عن نظرها فاذا خرجت
كانت تمشي على هينتها ايضا تنظر الى ولدها وكانت تقول يا الهنا لا تهلكنا عطشا ثم كانت تصعد
على المروة ثم اذا نزلت كانت تمشي على هينتها وكانت تسعى في بطن الوادي فصنعت هكذا من الصفا الى
المروة ومن المروة الى الصفا سبعا فلما ايست من الماء جاءت الى ولدها فرأت ماء نبع من تحت قدم ولدها
فوضعت حوله الحجارة كيلا يضيع الماء وفي ذلك جاء الحديث لولا ام اسمعيل لكان ماء زمزم ماء معينا
الى يوم القيمة فصار ذلك سنة باقية الى يوم القيمة ليبقى ذكرهم قوله وهذا الشوط فيطوف
سبعة اشواط يبدأ بالصفا ويختم بالمروة قال ابو جعفر الطحاوي يتعذر ذلك سبع مرات يبتدئ
في كل مرة بالصفا ويختم بالمروة وقال ابو بكر الرازي رح في شرح مختصر الطحاوي وقد روي عن النبي عم
نحو ما ذكره الا قوله يبتدئ في كل مرة بالصفا ويختم بالمروة فان هذا غلط ويجيء على هذا اربعة عشر شوطا
وانما عليه سبعة اشواط فمضيه من الصفا الى المروة شوط ورجوعه من المروة الى الصفا شوط آخر ثم قال
ويحتمل ان يكون اراد به يبدأ بالصفا اول مرة ويختم بالمروة في آخره وكذلك قال محمد بن الحسن في كتاب
المناسك وقال الامام الهنيني في شرحه لمختصر الطحاوي يبدأ بالصفا ويختم بالمروة وبعد البداية شوطا
والعود شوطا آخر ثم قال وقال بعضهم بعد البداية والعود شوطا واحدا ثم قال وهكذا ذكر الطحاوي لانه
قال يبتدئ في كل مرة منها بالصفا ويختم بالمروة ثم قال والصحيح هو الاول وقد ضعفوا قول الطحاوي
في عامة كتب اصحابنا بعضهم قالوا ذلك غلط وبعضهم قالوا ليس بصحيح وعندي لما قاله الطحاوي
وجه لان النبي عم لما رقا على الصفا قال نبدأ بما بدأ الله به رواه جابر في السنن واراد به قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله فيفهم منه ان يبدأ من الصفا في كل شوط لان الحديث مطلق يتناول
بداية كل شوط فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون المضي من الصفا الى المروة والعود من المروة
الى الصفا شوطا واحدا لا محالة على انا نقول ان اهل الحديث او رواة عامة كتبهم ان النبي عم سعى بين
الصفا والمروة سبعا ولم يذكروا ان البداءة من الصفا شوط والعود من المروة شوط ويحتمل ان يكون
طواف النبي عم على ما قاله الطحاوي ويحتمل ان يكون على ما قاله سائر الفقهاء فعلى ما قاله الطحاوي يحصل الخروج
عن العهدة بيقين فيكون الاخذ بذلك اولى او نقول ان المفعول في قوله عم نبدأ محذوف والمفعول
اذا كان محذوفا يقدر عاما لا اخص لعدم الاولوية فيكون تقدير الكلام نبدأ كل شوط من
كل شوط بما بدأ الله به اي بالصفا فيكون الامر على ما قال الطحاوي وبه نأخذ فافهم قوله ثم السعي بين
الصفا والمروة واجب وليس بركن وقال الشافعي رح انه ركن لنا قوله تعالى ان الصفا والمروة من
شعائر الله والشعائر جمع الشعيرة وهي العلامة وانما يكون من شعائر الله اذا كان السعي بينهما
فرضا علما من اعلام الدين وروي في الحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ولنا قوله تعالى فلا
جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا اللفظ لا يستعمل في الفرض والواجب الا اذا انتفى الوجوب بخبر

عن الواحد ولانه نسك ذو عدد فلا يختص بالمسجد فلم يكن ركنا كرمي الجمار او نقول انه يجوز اداؤه بعد طواف
الزيارة وبعد الطواف يحل له كل شيء ولو كان ركنا لم يجز اداؤه بعد الاحلال فصار واجبا كطواف الصدر
وكونه من الشعائر لا يدل على كونه ركنا لانه يحصل بتعلق الواجب به وقوله عم كتب عليكم السعي لا يدل على
انه ركن لانه خبر الواحد وفيه شبهة والركن لا يثبت الا بدليل مقطوع على انا نقول ان معناه كتب وجوبا
لا ركنا وقوله معنى ما روي اي روي ان في كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان
ترك خيرا الوصية فيه نظر لان الوصية للوالدين والاقربين كانت واجبة لا مستحبة ثم نسخت
الوصية لهم بالحديث المشهور وهو قوله عم الا لا وصية لوارث في سبب نزول الآية ما ذكره الواحدي
عن ابن عباس رض قال كان على الصفا صنم على صورة رجل قال له اساف وعلى المروة صنم على صورة امرأة
تدعا نائلة زعم اهل الكتاب انهما زنيا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرين ووضعا على الصفا والمروة
ليعتبر بهما الناس فلما طالت المدة عبدا من دون الله فكان اهل الجاهلية اذا طافوا بينهما مسحوا
الوثنين فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام كره المسلمون الطواف بينهما لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه
الآية قوله قال ثم يقيم بمكة حراما اي محرما لا يحلق ولا يقصر وذلك لانه محرم بالحج فلا يجوز
له التحلل قبل الفراغ من افعاله فيقيم حراما الى يوم النحر وهو وقت التحلل قوله ويطوف
بالبيت كلما بدا له اي كلما ظهر له ان يطوف وذكر لان صحابة رسول الله عم فعلوا كذلك ولان الطواف
بالبيت صلوة لما روي عن ابن عباس رض عن النبي عم قال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله قد احل فيه
المنطق رواه ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار فلما كان الطواف بالبيت صلوة بالحديث والصلوة
خير موضوع يأتي بها كلما بدا له الا انه ليس عليه السعي في هذه الاطوفة لان السعي لا يتكرر وجوبه والتنفل
به ليس بمشروع قوله ويصلي لكل اسبوع ركعتين وهي ركعتا الطواف على ما بيناه رادا ما رواه
عن النبي عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين عند قوله ثم يأتي المقام فيصلي ركعتين يقال طاف اسبوعا
اي سبع مرات كذا في ديوان الادب قوله قال فاذا كان قبل يوم التروية بيوم خطب الامام
خطبة يعلم الناس فيها الخروج الى منى والصلوة بعرفات والوقوف والافاضة اعلم ان يوم
التروية هو اليوم الثامن من ذي الحجة وانما يسمى بذلك لما روى صاحب الكشاف في سورة
والصافات ان ابرهيم عم رأى ليلة التروية كان قائلا يقول له ان الله يأمرك بذبح ابنك هذا
فلما اصبح روى في ذلك من الصباح الى الرواح امن الله هذا الحلم ام من الشيطان فمن ثم
سمي يوم التروية فلما امسى رأى مثل ذلك فعرف انه من الله تعالى فمن ثم سمي يوم عرفة ثم رأى مثله في
الليلة الثالثة فهم بنحره فسمي اليوم يوم النحر وقال ابو بكر بن الانباري رح في كتاب الزاهر انما
سميت التروية تروية لان الناس يروون من الماء من العطش في هذا اليوم ويحملون الماء
بالروايا الى عرفة ومنا وانما يوم عرفة به لان جبريل علم ابرهيم عم المناسك كلها يوم عرفة فقال
اعرفت في اي موضع تطوف وفي اي موضع تسعى وفي اي موضع تقف وفي اي موضع تنحر وترمي
فقال عرفت فسمي يوم عرفة ويسمى يوم الاضحى به لان الناس يضحون فيه بقربا بينهم وقيل
ان آدم عم لما اهبط الى الارض وقع بالهند وامرأته حواء وقعت بالعيفة فلم يلتقيا الا عشية عرفة

فسمي يوم عرفة لمعرفة كل منهما خبر الآخر وقيل انما سمي منا لان جبريل عم لما اراد ان يفارق آدم عم قال
له ما تتمنى فقال آدم الجنة فسمي ذلك الموضع منا قوله وللحاصل ان في الحج ثلاث خطب
قال ابو بكر الرازي رح في شرح مختصر الطحاوي رح في الحج ثلاث خطب احداهن قبل يوم التروية بمكة
بعد صلوة الظهر خطبة واحدة والجلوس فيها والثانية يوم عرفة بعرفات قبل الصلوة اي صلوة الظهر
وهي خطبتان يجلس بينهما جلسة خفيفة قال ابو حنيفة رح يبتدئ الخطبة اذا فرغ المؤذن من الاذان
بين يديه كخطبة الجمعة وقال ابو يوسف رح يخطب الامام قبل الاذان فاذا مضى صدر من خطبته اذن
المؤذنون والخطبة الثالثة بعد النحر بيوم بمنا كالخطبة التي قبل التروية يعني خطبة واحدة بعد
صلوة الظهر اما الخطبة الاولى فيعلم فيها الخروج الى منا فيما بعد ذلك اليوم لانهم يوم التروية
يحتاجون ان يغدوا الى منا واما خطبة يوم عرفة فيعلم فيها ما عليهم في غد من الحلق والتقصير
والرمي والطواف واما الخطبة الثالثة فيعلم فيها النفر وطواف الصدر والخارج يوم النحر الى
خطبة لانهم قد علموا ما يحتاجون اليه في خطبة يوم عرفة وما روي ان النبي عم خطب يوم النحر فانها
لم تكن من خطب الحج وانما كانت خطبة الوداع علمهم الاحكام لما علم انه لا يتفق مثل بعدها من
الاجتماع والكثرة وخطبة عرفة يجلس فيها لانها مقدمة على الصلوة كخطبة الجمعة والخطبتان
الاخريان لا يجلس فيهما لانهما للتعليم وليس عقيبهما صلوة فصار كساير الخطب التي تخطب للحوادث
وتعليم الاحكام وهذا مذهبنا وعند زفر يخطب ثلاث خطب متواليات يوم التروية ويوم عرفة
ويوم النحر لان المقصود تعليم ما يفعل في هذه الايام فيجب ان يكون الخطب فيها ولنا ان يوم التروية
يوم تشغل حاجتهم الى الخروج الى منا وكذا يوم النحر لاشتغالهم بالحلق والرمي والطواف فلا يتحقق
الخطبة فيهما في القلوب قوله وكان ما ذكرنا انفع وفي القلوب انجع اي انفع مما قاله زفر
والنجع مما يا الهو يقال نجع فيه الخضاب والوعظ اذا اثر قوله فاذا صلى الفجر يوم التروية بمكة
خرج الى منا فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة يعني يصلي خمس صلوات بمنا الظهر والعصر والمغرب و
العشاء من يوم التروية والفجر من يوم عرفة وهذا لما روى ابو داود في سننه باسناده الى مقسم عن ابن
عباس رض قال صلى رسول الله عم الظهر يوم التروية والفجر يوم عرفة بمنا وحدث مالك رح في الموطا عن نافع
ان ابن عمر رض كان يصلي الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمنا ثم يغدو اذا طلعت الشمس الى
عرفات قوله ثم يتوجه الى عرفات عطف على قوله فيقيم بها حتى يصلي الفجر من يوم عرفة يعني
يقيم بمنا يوم التروية فيصلي الظهر والعصر والمغرب والعشاء من يوم التروية والفجر من يوم عرفة بمنا ثم
يتوجه الى عرفات فيقيم بها لما روينا اي لما ان النبي عم راح الى عرفات بعد ان صلى خمس صلوات بمنا قوله
وهذا بيان الاولوية قال الامام حميد الدين الضرير وغيره في شروحهم اي الذهاب الى عرفة بعد طلوع
الشمس هو الاولى ولو دفع قبله جاز قلت هذا حسن ولكن يبقى كلام صاحب الهداية شيء
لانه كان من الواجب ان نقيد بطلوع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان قال ثم يتوجه الى عرفات
بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد ترك بسهو الكاتب ولهذا
صرح به في شرح الطحاوي ومختصر الكرخي والايضاح وغيرها قال في الايضاح واذا طلعت الشمس يوم عرفة خرج الى

الى عرفات لان النبي عم فعل كذلك ثم قال وان دفع قبله جاز والاول اولى وعلل في شرح الكرخي وقال وذلك لما بينا ان النبي عم
خرج اليها بعد طلوع الشمس فلم يبق عليه شيء يفعله بمنا فيجوز ذلك قوله قال في الاصل وينزل بها مع
الناس اي قال محمد رح في المبسوط ثم يغدو الى عرفات فينزل بها مع الناس وانما قال فينزل بها مع
الناس لمعنيين اما الان الانتباذ وهو العزلة تجبر وتكبر فيتحامى عنه لان الحال حال تضرع ومسكنة
واما الان يضيق الطريق على المارة قوله قال واذا زالت الشمس الخ اعلم انه اذا زالت الشمس
من يوم عرفة اغتسل ان احب وليس ذلك بواجب بل هو سنة وذلك لان ذلك اليوم يوم يجتمع فيه الناس
فيستحب فيه الاغتسال للنظافة كما في الجمعة والعيدين ثم يخطب خطبتين بعد الزوال قبل الصلوتين فاذا
يجلس بينهما جلسة خفيفة ويصلي الامام الظهر والعصر في وقت الظهر باذان واقامتين ويخفي الامام
القراة فيهما لانهما ظهر وعصر كما في ساير الايام وذلك لما روى البخاري في الصحيح باسناده الى سالم بن
عبد الله قال كتب عبد الملك الى الحجاج ان لا يخالف ابن عمر رض في الحج فجاء ابن عمر وانا معه يوم عرفة حين
زالت الشمس فصاح عند سرادق الحجاج فخرج وعليه ملحفة معصفرة فقال ما لك يا ابا عبد الرحمن فقال
الرواح ان كنت تريد السنة قال هذه الساعة قال نعم قال فانظرني حتى افيض على راسي ثم اخرج
فنزل حتى خرج الحجاج فسار بيني وبين ابي فعلم بذلك ان الخطبة بعد الزوال قال في شرح الطحاوي رح
ولو ترك الخطبة وجمع بين الصلوتين او خطب قبل الزوال اجزاه وقد اساء اذا فعل ذلك متعمدا بخلاف
الجمعة فانه اذا ترك الخطبة او خطب قبل الزوال لم يجزه الجمعة واما تقديم الخطبة على الصلوة فلان
النبي عم قدمها ولانهم يتشاغلون بعد الصلوة بالرواح الى الموقف فلا يحصل المقصود من الخطبة وهو
تعليم المناسك لانهم لا يستمعون واما القيام في الخطبة فلان المقصود تبليغ الناس وذلك في القيام ابلغ
واما الجلوس بين الخطبتين فلانه هو السنة في الخطب المتعلقة بالصلوة ويؤذن المؤذنون بين يدي
الامام اذا صعد المنبر لان هذه الخطبة متقدمة على الصلوة فصارت كخطبة الجمعة وصفة الخطبة
ما ذكره الشيخ ابو الحسن الكرخي رح وهو ان الامام يحمد الله تعالى ويثني عليه ويهلل ويكبر ويعظ الناس
ويامرهم بما يجب عليهم وينهاهم عما نهاهم الله عنه ويخبر الناس معالم حجهم ونسكهم ثم يدعو الله تعالى بحاجته
ثم ينزل وذلك لان الخطبة موضوعة لتعظيم الله تعالى وذكره للوعظ والتعليم وهذه الخطبة يحتاج اليها لتعليم
الوقوف بعرفات والوقوف بالمزدلفة فوجب ان يستوفي ذلك واما الجمع بين الصلوتين باذان
واقامتين فلما روى في حديث جابر رض قال ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر
لم يصل بينهما شيئا رواه في السنن ولان العصر مقدمة على وقتها فلا بد من الاعلام باعادة الاقامة قوله
وقال مالك رح يخطب بعد الصلوة لانها خطبة وعظ كخطبة العيد ولنا ما روى ابو داود في
سننه ان النبي عم لما زاغت الشمس امر بالقصواء فرحلت له فركب حتى اتى بطن الوادي فخطب
الناس ثم اذن بلال ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر رواه جابر رض ولان المقصود تعليم
فتقدم الخطبة لان الجمع بين الصلوتين من جملة المناسك قوله والجمع منها بالرفع عطف
على قوله تعليم المناسك اي الجمع بين الظهر والعصر من المناسك قوله وعن ابي يوسف رح انه يؤذن قبل
خروج الامام قال في شرح الطحاوي وروي عن ابي يوسف رح انه قال يؤذن المؤذن والامام في الفسطاط

ثم يخرج بعد فراغه من الاذان ويصعد المنبر وجه هذه الرواية الاعتبار بسائر الصلوات لان المؤذن
يؤذن فيها قبل خروج الامام فكذا هنا وعن ابي يوسف رحمه الله انه يؤذن بعد الخطبة قبل الصلوة وهذا
اصح عندي وان كان ظاهر الرواية عن اصحابنا بخلافه لما صح في حديث جابر رضه ان بلالا اذن
بعد الخطبة ثم اقام وقد مضى آنفا قوله ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ٤ ص
قال في تحفة الفقهاء ولا يشتغل الامام والقوم بالسنن والتطوع فيما بينهما وقال القدوري رحمه الله
ولا يتطوع احد بينهما لا الامام ولا المأموم فان تطوع الامام فقد فعل مكروها ويعيد الاذان
للعصر قال وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه لا يعيد الاذان ويجزيه
الاقامة وكذلك اذا قطع بين الصلوتين بعلة او حاجة وذلك لما روي ان النبي عم جمع بينهما ولم يصل
بينهما شيئا وقد رويناه آنفا عن السنن ووجه ما روي عن محمد رحمه الله ان كل صلوتين جمعهما وقت واحد
اكتفى فيهما باذان واحد كما في الوتر والعشاء وكما في الفوائت وان تنفل بينهما فلذلك قال لا يعيد
الاذان وروي عن زفر رحمه الله انه يجمع بين الظهر والظهر والعصر في وقت الظهر باذانين واقامتين
فاقول هذا ضعيف لما صح في حجة الوداع عن جابر رضه ان النبي جمع بينهما باذان واقامتين
وقد ذكرناه آنفا قوله قال ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة
وقالا يجمع بينهما المنفرد اي قال الامام القدوري رحمه الله والرحل المسكن كذا في ديوان الادب وغيره
والمراد به المنزل قوله ان الظهر والعصر اذا فاتتا مع الامام او احداهما صلى كل واحدة منهما في وقتها
في قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا يجوز الجمع بينهما لكل من وقف بعرفة سواء صلى مع الامام او في رحله وانفرد
في كتاب الاقطع قولان فعليه مثل قولهما وجه قولهما ان علة الجمع الوقوف ليتصل بالدعاء لا ينقطع بفعل
العصر وهذا لان حال الوقوف حال تضرع واشتغال بالدعاء فكان الجمع مشروعا في حق كل من وقف
ولابي حنيفة رحمه الله ان الجمع بين الظهر والعصر يوم عرفة ثابت بخلاف القياس بالحديث لان المحافظة على
الوقت فرض بالنصوص قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقال تعالى ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا فيراعى ما ورد به الشرع وهو الجمع مع الامام فلا يجوز الجمع للمنفرد او
نقول ان الجمع يسقط به فرض وقت العصر واسقاط فروض الصلوة يتوقف على الامام كما في الجمعة
او نقول ان جواز الجمع اما ان يكون لاجل الامام كما قال ابو حنيفة او لاجل الوقوف كما قالا فلا يجوز
ان يكون لاجل الوقوف لان الوقوف ليس بمناف للصلوة لعدم المنافاة بينهما فتعين ان يكون تفرق
لاجل الامام بيانه ان هذا اليوم يوم تفرق واشتغال بالدعاء فبعد ما تفرقوا يتعسر اجتماعهم
لاداء صلوة العصر بالجماعة فقدم العصر صونا للجماعة عن الفوات والامام هو الخليفة
او من اقامه مقامه قوله لا لما ذكرا وهو الحاجة الى امتداد الوقوف قوله
اذ لا منافاة اي بين الصلوة والوقوف قوله ثم عند ابي حنيفة رحمه الله الامام شرط في الصلوتين
جميعا وقال زفر رحمه الله في العصر خاصة وانما قيد بقوله ثم عند ابي حنيفة رحمه الله لان عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
الامام ليس بشرط اصلا لما مر وجه قول زفر رحمه الله ان الامام انما صار شرطا لاسقاط فرض وقت
العصر لا الظهر لان الظهر مفعولة في وقتها مجازاته ان يصلي العصر مع الامام وان صلى الظهر في

منزله ولابي حنيفة رحمه الله ان الجمع بينهما لم يثبت في الشرع الا مع الامام فيهما فلم يجز فعله على وجه غير مشروع
قوله وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج اي على هذا الخلاف الذي قلنا في الامام انه شرط
في الصلوتين عند ابي حنيفة رحمه الله وشرط عند زفر رحمه الله في العصر وحدها الاحرام بالحج قال ابو حنيفة رحمه الله الاحرام
شرط فيهما جميعا حتى اذا صلى الظهر مع الامام وهو حلال من اهل مكة ثم احرم بالحج فانه يصلي
العصر في وقتها ولا يجوز له تقديمها كذا ذكر في نوادر الصلوة وروي عن ابي حنيفة رحمه الله في غير رواية
الاصول انه يجوز وهو قول زفر رحمه الله كذا في الطحاوي رحمه الله وجه قول زفر ان المغير عن وقته هو
العصر لا الظهر وهذا ظاهر فيعتبر الشرط الزائد وهو الاحرام في حق المتغير لا في حق المتقرر
ولابي حنيفة رحمه الله ان الجمع بينهما ثبت بخلاف القياس فيراعى جميع ما ورد به الشرع وهو الجمع مع الامام
والاحرام فيهما جميعا فاذا لم يوجد الاحرام فيهما فلا يجوز قوله فيقتصر عليه اي يقتصر تقديم
العصر على حال اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج
وتقييد الاحرام بالحج لما روى محمد رحمه الله عن ابي حنيفة رحمه الله انه ان كان حين صلى الظهر مع الامام محرما
بالعمرة ثم احرم بالحج قبل العصر لم يجزه لان احرام العمرة لا تاثير له في جواز الجمع فوجوده وعدمه
سواء قوله ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية وجه هذه الرواية ان سبب
الجمع انما يتحقق اذا زالت الشمس ولهذا لا يجوز الجمع قبل الزوال فلما كان كذلك قلنا اذا زالت
الشمس تحصل السبب وهو ليس بمحرم فلا يثبت له حكم الجمع لعدم الاحرام حال تحقق السبب فلا
يجوز له الجمع بعد ذلك وان احرم بعد ذلك وفي الرواية الاخرى يكتفي بالاحرام بعد الزوال
لان المقصود من شرط الاحرام هو الجمع بين الصلوتين وقد حصل قوله قال ثم يتوجه الى
الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه اي قال الامام القدوري رحمه الله ثم يتوجه الامام عقيب الجمع
بين الصلوتين الى الموقف الذي بقرب الجبل وهو الذي يسمى جبل الرحمة والموقف يسمى الموقف
الاعظم وجبل الرحمة في عرفات وذلك لان النبي عم صلى الظهر والعصر في وقت الظهر ثم ركب القصواء
حتى اتى الموقف ولانه قدم العصر ليتصل الوقوف فلا معنى للتاخير ثم وقت الوقوف بعرفة
بعد زوال الشمس من يوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر فمن حصل في هذا الوقت فيها وهو عالم
بها او جاهل او نائم او يقظان مفيق او مغمى عليه فوقف بها او مر مجتازا ولم يقف صار مدركا
للحج ولا يرد عليه الفساد بعد غير انه ان ادرك بالنهار فانه يقف الى غروب الشمس فان لم
يقف ولكنه مر مجتازا بعد الزوال قبل الغروب فعليه الدم فان ادركها بعد غروب الشمس ولم يقف
بها ومر بها فلا شيء عليه ويكون مدركا للحج كذا قاله الامام الاسبيجابي رحمه الله قوله وعرفات
كلها موقف الا بطن عرنة قال في الديوان عرنة واد في عرفات وقال في احكام القرآن لابي الفضل
بكر بن محمد البصري القشيري والمسجد الذي يصلي فيه الامام يوم عرفة هو في بطن عرفة فاذا خرج
الانسان من البطن يريد الموقف بعرفة فقد صار بعرفة من حين يخرج من البطن والاصل
فيه ما روي في الموطا ان رسول الله عم قال عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها
موقف وارتفعوا عن بطن محسر قيل ان المعنى في ذلك ان النبي عم راى فيها الشيطان فنهى عن الوقوف

في ذكر المكان وقيل ان بعضهم كانوا يتكبرون وينزلون معتزلين عن الناس في بطن عرنة وبطن محسر
فامر الشرع بمخالفتهم وردا عليهم قوله وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلته وذاك لما روى
البخاري في الصحيح باسناده الى ام الفضل بنت الحارث ان ناسا اختلفوا عندها يوم عرفة في
صوم النبي عم فقال بعضهم هو صايم وقال بعضهم ليس بصايم فارسلت اليه بقدح لبن وهو واقف على بعيره
فشربه قوله والاول افضل اي وقوف الامام على راحلته افضل من وقوفه على قدميه
اقتداء بالنبي عم ولان الامام يدعو الله هو ويتضرع والناس يدعون بدعايه فاذا كان على راحلته كان ابلغ
في مشاهدتهم له قوله وينبغي ان يقف مستقبل القبلة وهذا لما روي في السنن في الحديث الطويل
انه عم استقبل القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس قوله ويدعو ويعلم الناس المناسك وكلا
الفعلين بالنصب عطفا على قوله ان يقف قوله ويدعو بما شاء وان ورد الاثار ببعض الدعوات
وحكت الترمذي في جامعه سندا الى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عم قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة
وخير ما قلت انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير
وذكر في الموطا في فضيلة يوم عرفة مسندا الى طلحة بن عبيد الله بن كريز رض قال ان رسول الله عم قال
ما رئي الشيطان يوما هو فيه اصغر ولا ادحر ولا احقر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا
لما يرى من تنزل الرحمة الله وتجاوز الله عن الذنوب العظام الا ما اري في يوم بدر قيل
وما رأى في يوم بدر قال اما انه قد رأى جبريل عم وهو يزع الملايكة وقال في النوازل ولتكن
عامة دعايه بعرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك الخ ثم يقول لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه لا اله
الا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون اللهم انت قلت ادعوني استجب لكم وانت لا تخلف
الميعاد اللهم وهذا مقام المستجير العايذ من النار اجرني من النار بعفوك وادخلني الجنة برحمتك
اللهم اذ هديتني للاسلام فلا تنزعه عني ولا تنزعني عنه حتى تقبضني وانا عليه قال الكرخي في مختصره
ويدعو الناس بما احبوا ويرفعوا الا يرى انه يستقبل الداعي بيديه وجهه قوله
فيعوا اي فيحفظوا وسقوط النون علامة للنصب لانه معطوف على قوله ان يقفوا في قوله وينبغي للناس
ان يقفوا بقرب الامام قوله وهذا بيان الافضلية اي وقوف الناس بقرب الامام
خلفه هو الافضل لان عرفات كلها موقف قوله على ما ذكرنا اشارة الى قوله عم عرفة كلها
موقف الحديث قوله اما الاجتهاد اي المبالغة في الدعاء فلانه عم اجتهد في الدعاء في هذا الموقف اي
بعرفات فاستجيب له الا في الدماء والمظالم قيل لو توقف دعاء النبي عم بعرفات في الدماء والمظالم الى
المزدلفة فاستجيب له فيها في الدماء والمظالم ايضا وقد روي عن ابن عباس رض قال رايت رسول الله عم
بعرفات ويداه في نحره كالمستطعم المسكين قوله ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة اعلم
ان الحاج يقطع التلبية مع اول حصاة من جمرة العقبة وعند مالك رح اذا وقف بعرفات قطع
التلبية قوله ان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان يعني ان التلبية انما يكون قبل
الاشتغال بافعال الحج فاذا ابتدا بافعال الحج قطع التلبية ولنا ما روى البخاري باسناده الى
ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رض ان النبي عم اردف الفضل فاخبر الفضل انه لم يزل يلبي حتى

يعرفه

رمى الجمرة وروى البخاري ايضا باسناده الى عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس رض ان اسامة كان ردف
النبي عم من عرفة الى المزدلفة ثم اردف الفضل من المزدلفة الى منى قال فكلاهما قال لم يزل النبي عم
يلبي حتى جمرة العقبة ولان التلبية ذكر مفعول في افتتاح العبادة وتتكرر في اثنايها فكان القياس
ان يكون الى اخرها كالتكبير في الصلوة الا ان القياس ترك فيها بعد الرمي بالاجماع فبقي ما وراه على
اصل القياس ثم القارن مثل المفرد بالحج في قطع التلبية وقال ابو الحسن الكرخي رح انه يقطع التلبية
مع اول حصاة في الحج الفاسد لان الحجر عليه اعمال الصحيح فتساويا اما المحرم بالعمرة فانه يقطع
التلبية حين يستلم الحجر الاسود عندنا وعند مالك رح اذا راى البيت لنا ما روى ابو داود في سننه
مسندا الى ابن عباس عن النبي عم قال يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر ولان قطع التلبية يتعلق بفعل هو
نسك كالحج واستلام الحجر نسك ورؤية البيت ليست بنسك وقال محمد رح والذي يفوته الحج يتحلل
بعمل عمرة ويقطع التلبية حين ياخذ في الطواف الذي يتحلل به لان افعال الحج سقطت عنه فصار
كالمعتمر ويقطع المحصر التلبية اذا ذبح هديه لانه ابيح له التحلل قال القدوري في شرحه فان حلق
الحاج قبل ان يرمي جمرة العقبة قطع التلبية لانه تحلل من الاحرام والتلبية لا يثبت بعد التحلل
وقال فان زار البيت قبل ان يرمي او يذبح او يحلق قطع التلبية في قول ابي حنيفة ومحمد رح رواه
هشام وروى محمد عن ابي يوسف انه قال يلبي ما لم يحلق او تزول الشمس من يوم النحر وجه قولهما
انه اذا طاف قبل الرمي والذبح فقد تحلل بدلالة انه لو جامع لم يلزمه بدنة فصار التحلل بالطواف
كالتحلل بالحلق ووجه قول ابي يوسف رح ان احرامه بحاله بدليل انه لا يجوز له الطيب واللبس فصار
كمن لم يطف وليس كذا اذا حلق لانه قد تحلل بدلالة اباحة الطيب واللبس فاما اذا زالت الشمس
فلان من اصل ابي يوسف ان وقت رمي جمرة العقبة يفوت بالزوال ويفعل بعده قضاء فصار فواتها
كفعلها وروى ابن سماعة عن محمد رح انه من لم يرم قطع اذا غربت الشمس يوم النحر وروى هشام
عنه انه يقطع التلبية اذا مضت ايام النحر فاما اذا ذبح قبل ان يرمي فقد ذكر ابو الحسن الكرخي رح
ان هشاما روى عن ابي حنيفة ومحمد رح انه يقطع التلبية لانه تحلل بالذبح فهو كما لو تحلل بالحلق
وروى ابن سماعة عن محمد رح لا يقطع التلبية وان ذبح ما لم يرم او يحلق لانه لا يخرج عن الاحرام
بالذبح وقال الحسن عن ابي حنيفة رض انما يقطع التلبية بالذبح القارن والمتمتع فاما اذا ضحى
المفرد لم يقطع التلبية لان القارن والمتمتع ذبحهما يقع به التحلل فهو كالحلق واما المفرد فتحلله
لا يقف على ذبحه فلا يقطع عنده التلبية كذا قال القدوري رح في شرحه قوله فاذا غربت الشمس
افاض الامام والناس معه على هينتهم حتى ياتوا المزدلفة وانما يفيضون من عرفات بعد غروب
الشمس لما روى ابو داود في سننه باسناده الى اسامة بن زيد رض قال كنت ردف رسول الله عم فلما وقعت
الشمس دفع رسول الله عم ولان فيه مخالفة المشركين لما روي ان النبي عم خطب عشية عرفة فقال اما بعد
فان هذا يوم الحج الاكبر وان اهل الشرك والاوثان كانوا يدفعون في هذا اليوم قبل غروب الشمس واما
الافاضة على هينتهم فلما روى البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس رض انه دفع مع النبي عم
يوم عرفة فسمع النبي عم وراءه زجرا شديدا وضربا للابل فاشار بسوطه اليهم وقال ايها الناس

عليكم بالسكينة فان البر ليس بالايضاع والايضاع الاسراع وروى ابو داود في سننه مسندا الى ابن عباس رضه ايضا
قال افاض رسول الله عم من عرفة وعليه السكينة ورديفه اسامة وقال ايها الناس عليكم بالسكينة فان
البر ليس بايجاف الخيل والابل فعليكم بالسكينة والايجاف الاسراع ايضا وروى البخاري رحمه ايضا باسناده
الى هشام بن عروة عن ابيه قال سئل اسامة وانا جالس كيف كان رسول الله يسير في حجة الوداع
حين دفع قال كان يسير العنق فاذا وجد فجوة نص قال هشام النص فوق العنق قال في
الديوان العنق السير الفسيح وهو بفتحتين وقال ابو سليمان الخطابي رح في شرح الصحيح العنق السير
الواسع ودابة معناق والنص فوق العنق وهو ارفع السير والفجوة المتسع بين الشيئين والرفع
من عرفات هو الافاضة قوله فان خاف الزحام الخ قال القدوري رح في شرحه ان خاف
بعض القوم الزحام او كانت به علة فتقدم قبل الامام قليلا ما بينه وبين بطن عرنة ولم يجز حد
يتجاوز موضع الوقوف فهو دفع عن نفسه ضرر الزحمة وكان في حكم الواقف وان تاخر مكانه فهو
افضل لانه لا يكون آخذا في الافاضة قبل وقتها وروي عن عائشة رضي الله عنها انها اقامت مكانها حتى
افاض الناس ثم دعت بشراب فافطرت ثم افاضت فان ابطأ الامام بالدفع وتبين للناس
الليل دفعوا قبل الامام لان وقت الدفع قد دخل بغروب الشمس فاذا ترك الامام السنة في الدفع
فلا يجوز للناس تركها وان دفع قبل غروب حتى جاوز عرفات لزمه الدم عندنا خلافا للشافعي رح
لان الوقوف الى جزء من الليل واجب بدلالة ان رسول الله عم لم يزل واقفا الى ان غربت الشمس ثم دفع
وفعله بيان للواجب ثم ان عاد الى عرفات بعد الغروب لا يسقط عنه الدم بالاتفاق قوله
واذا اتى مزدلفة فالمستحب ان يقف بقرب الجبل الذي عليه الميقدة يقال له قزح اي يقال لذلك
الجبل قزح قال في الصحاح قزح اسم جبل بالمزدلفة وقال في الكشاف المشعر الحرام قزح وهو
الجبل الذي يقف عليه الامام وعليه الميقدة ثم قال وقيل المشعر الحرام ما بين جبلي المزدلفة من مأزمي
عرفة الى وادي محسر وليس المأزمان ولا وادي محسر من المشعر الحرام ثم قال والصحيح انه الجبل لما
ان المشعر الحرام هو الجبل الذي يقال له قزح لما روى جابر رضه ان النبي عم لما صلى الفجر يعني بالمزدلفة
بغلس ركب ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفر قال في
المغرب الميقدة موضع كان اهل الجاهلية يوقدون عليه النار وقيل انها كانون آدم عم وانما
كان المستحب ان ينزل بقرب قزح لما روى ابو داود في سننه باسناده الى علي رضه قال لما اصبح النبي عم
وقف على قزح فقال هذا قزح وهو الموقف وجمع كلها موقف الى هنا لفظ الحديث قوله
وكذا عمر رضه اي وقف عمر عند قزح قوله ويتحرز عن النزول على الطريق قال ابو الحسن الكرخي في
واذا جاء الامام المزدلفة وهي المشعر الحرام وهي التي اذا افضت من وادي عرفات الى بطن
محسر فانزل بها حيث شئت عن يمين الطريق وعن يساره ولا تنزل على جادة الطريق فتؤذي
الناس وذكر في قوله عم مزدلفة كلها موقف ارتفعوا عن بطن محسر فاما النزول على الطريق
فهو ممنوع بالمزدلفة وغيرها لانه يقطع الناس عن الاجتياز وقال في احكام القرآن لابي الفضل بكر بن محمد

محمد البصري القشيري القاضي وبطن محسر بين مزدلفة وبين منى اذا خرج الانسان من منى يريد مزدلفة هبط
في بطن محسر فاذا خرج منه يريد مزدلفة فهو في مزدلفة قوله ويستحب ان يقف الناس وراء
الامام اي خلف الامام لما بينا في الوقوف بعرفة اشارة الى قوله لانه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا
قوله قال ويصلي الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة اي قال الامام القدوري
في المختصر اعلم ان الامام يجمع بين المغرب والعشاء اذا غاب الشفق ودخل وقت العشاء باذان
واحد واقامة واحدة وقال زفر رح باذان واقامتين وهو احد قولي الشافعي رح وفي قوله الاخر باقامتين
من غير اذان كذا في شرح الاقطع لزفر رح ما روى ابو داود في سننه في الحديث الطويل في حديث جابر رضه
ان النبي عم اتى المزدلفة فجمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين ولم يسبح بينهما شيئا يعني
لم يتطوع ولانه جمع مشروع للحاجة فيكون باذان واقامتين كما في الجمع بعرفات وللشافعي في قوله الاخر
ما روي عن ابن عمر رضه ان النبي عم جمع بينهما باقامة واحدة لكل صلوة ولم يناد في الاولى ولنا
ما روى ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الآثار باسناده الى ابي ايوب الانصاري رضه قال صليت مع رسول الله عم
المغرب والعشاء باقامة واحدة وروى ابو داود في سننه باسناده الى عبد الله بن مالك رضه قال صليت
مع ابن عمر المغرب ثلاثا والعشاء ركعتين فقال له مالك بن الحارث ما هذه الصلوة فقال صليتهما
مع رسول الله عم في هذا المكان باقامة واحدة وفي السنن ايضا مسندا الى سعيد بن جبير وعبد الله بن
مالك قالا صلينا مع ابن عمر بالمزدلفة المغرب والعشاء باقامة واحدة وفي السنن ايضا مسندا
الى جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر رضه قال صلى النبي عم المغرب والعتمة باذان واقامة والترجيح
لقولنا بان نقول ان حديث جابر رضه مضطرب كما نرى لانه حدث في رواية باذان واقامتين وفي رواية
باذان واقامة وكذا حديث ابن عمر رضه لانه خالف روايته ومخالفة الراوي دليل على عدم صحة الحديث
فبقي رواية ابي ايوب الانصاري سالمة عن المعارض ولئن صح الحديث فنقول انما كان ذلك لان الناس
كانوا تفرقوا بعد المغرب لاكل العشاء وعندنا كذلك اذا تفرق الناس عن الامام لعشاء او لغيره
حيث يقام للصلوة الثانية مرة اخرى والدليل على صحة هذا ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى
اسامة بن زيد قال دفع رسول الله عم من عرفة فنزل الشعب فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء
فقلت له الصلوة قال الصلوة امامك فجاء المزدلفة فتوضأ فاسبغ ثم اقيمت الصلوة فصلى
المغرب ثم اناخ كل انسان بعيره في منزله ثم اقيمت الصلوة فصلى ولم يصل بينهما فعلم بهذا انهم
كانوا تفرقوا واشتغلوا بين الصلوتين باناخة البعير وغيره ولانهما صلوتان تجمعان في وقت
واحد فيكتفى باقامة واحدة كما في العشاء والوتر ولا يرد علينا الجمع بعرفة لان العصر مفعولة في غير
وقتها فاحتيج الى زيادة الاعلام اما الجمع بالمزدلفة فليس كذلك لان العشاء مفعولة في وقتها فلا حاجة
الى زيادة الاعلام فان قلت يرد عليكم الفوائت لانه ان شاء اذن واقام لكل صلوة وان
شاء اقتصر على الاقامة فينبغي ان يكون هنا كذلك قلت الفوائت كل واحدة منها صلوة
على حدة فيفرد كل منها بالاقامة بخلاف الصلوتين بالمزدلفة فانهما صارتا كصلوة واحدة بدليل
انه لا يجوز التطوع بينهما فلاجل هذا لم يفرد كل واحدة بالاقامة قوله فان فرد بها يروى

المبني للمفعول وعلى المبني للفاعل فعلى لا او يكون مسندا الى الضمير الراجع الى الامام اي فرد الامام بالاقامة
قوله ولا يتطوع بينهما وذلك لان النبي عم لم يتطوع بينهما فان تطوع بينهما او تشاغل بشيء بينهما اعاد
الاقامة للعشاء لانه انقطع الاعلام الاول بالتشاغل فوجب الاعلام ثانيا قوله ثم يفتتح اي الامام الوقت
قوله ولا يشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابي حنيفة رح يعني اذا صلى المغرب والعشاء وحده جاز لكن
السنة ان يصليهما مع الامام والفرق لابي حنيفة رض بين الجمع بعرفات حيث لا يجوز الجمع بلا امام وبين الجمع
بالمزدلفة حيث جاز له ان يجمع بينهما وحده ان الجمع بعرفات ثابت بخلاف القياس لكون العصر مقدمة
على وقتها فروعي فيه جميع ما ورد به النص وهو الاداء مع الامام في حالة الاحرام اما الجمع بالمزدلفة فغير
مخالف القياس لان المغرب مؤخرة عن وقتها وقضاء الصلوة بعد وقتها امر معقول لوجود المستلزم
بعد وجود السبب فلم يشترط فيه مراعاة ما ورد به النص وهو الامام قوله ومن صلى المغرب
في الطريق لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد رح وهو قول زفر والحسن بن زياد مثل قولهما كذا ذكر القدوري
في شرحه وقال ابو يوسف يجزيه وقد اساء وذكر في شرح الطحاوي للامام الاسبيجابي رح ولو صلى المغرب
بعد غروب الشمس قبل ان ياتي المزدلفة فعليه ان يعيدها اذا اتى المزدلفة في قول ابي حنيفة ومحمد رح
وقال ابو يوسف لا يعيدها وقد اساء كذا ذكر في الايضاح ثم قال في شرح الطحاوي وكذلك لو صلى العشاء في
الطريق بعد دخول وقتها فهو على الاختلاف وذكر في شرح الطحاوي للشيخ ابي بكر الرازي رح فان صلاها
دونها لم تجز في قول ابي حنيفة ومحمد رح اي ان صلى المغرب والعشاء دون المزدلفة يعني قبل ان يصل
الى المزدلفة لم تجز وقد بينها كذا ذكر في المنظومة في باب ابي يوسف ومن يصل فرضي المزدلفة قبل الوصول
جاز بعرفة اي جاز عند ابي يوسف خلافا لهما وجه قول ابي يوسف رح انه ادى صلوة المغرب في وقتها فلا
تجب عليه اعادتها كما اذا ادى في غير ليلة المزدلفة في وقت المغرب ولهذا لا تجب عليه اعادتها بالاتفاق بعد
طلوع الفجر ولانه انما رخص له تاخير المغرب عن وقتها ليتصل السير فاذا لم يترخص جاز اخذه بالعزيمة
ووجه قولهما ما روى البخاري في الصحيح عن كريب مولى ابن عباس رض عن اسامة بن زيد ان النبي عم
حيث افاض من عرفة مال الى الشعب فقضى حاجته فتوضأ فقلت يا رسول الله اتصلي قال الصلوة امامك
اي موضع الصلوة بالمزدلفة فدل ان الصلوة لا يجوز فعلها في الطريق وان تاخير المغرب ليلة المزدلفة
عن وقتها افضل بالاتفاق ثم ان التاخير ان كان لاتصال السير او لانه لا يجوز تقديمها على المزدلفة
فلا يجوز الاول لان اتصال السير ليس بفرض ولا سنة ولهذا قال رسول الله عم الى الشعب فقضى حاجته فتعين
الثاني فيجب عليه الاعادة ثم انما لم يجز تقديم المغرب على المزدلفة ليمكنه الجمع بين الصلوتين بالمزدلفة
في وقت العشاء ويمكنه الجمع بينهما ما دام وقت العشاء باقيا فاذا طلع الفجر لم يمكن الجمع فسقطت
الاعادة قال القدوري رح اذا كان يخشى ان يطلع الفجر قبل ان يصل الى المزدلفة صلى المغرب
لانه اذا طلع الفجر فات وقت الجمع وكذلك ان صلى العشاء الاخيرة في الطريق بعد دخول وقتها لم
يجزه الا عند خوف طلوع الفجر قوله وعلى هذا بخلاف اذا صلى بعرفات اي اذا صلى
المغرب بعرفات بعد غروب الشمس لم يجز عندهما خلافا لابي يوسف رح قوله كما بعد طلوع الفجر يعني
لا يجب عليه الاعادة المغرب بعد طلوع الفجر بالاتفاق لانه اداها في وقتها فكذا لا يجب عليه الاعادة قبل

بالمزدلفة قبل الطلوع لهذا المعنى قال في شرح الطحاوي ولو طلع الفجر قبل ان يعيدهما بالمزدلفة عاد الى الجواز
في قولهم جميعا اي قبل ان يعيد المغرب والعشاء قوله الصلوة امامك معناه وقت الصلوة وهذا
لان الصلوة توجد بفعل المصلي فلا يتصور ان يكون امامه فاريد الوقت اطلاقا لاسم المحلول على العلة لان
الوقت سبب وجوب الصلوة او اريد الوقت بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او اريد موضع الصلوة
بهذا الطريق قوله واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس اي يصلي الامام الفجر من يوم
النحر بغلس والغلس اخر ظلمة الليل كذا في الديوان والاصل فيه ما روى ابو داود في سننه باسناده الى عبد
الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود رض قال ما رايت رسول الله عم صلى صلاة الا لوقتها الا بجمع فانه جمع بين
المغرب والعشاء وصلى صلوة الصبح من الغد قبل وقتها وحدث البخاري ايضا في الصحيح باسناده الى عبد
الله قال ما رايت النبي عم صلى صلاة لغير ميقاتها الا صلوتين جمع بين المغرب والعشاء وصلى الفجر قبل
ميقاتها فان قلت ان عامة كتب اصحابنا مثل شرح الطحاوي وشرح الكرخي والايضاح و
المغني والتحفة والكافي للحاكم الشهيد والنوازل لابي الليث وغير ذلك ناطقة بان صلوة الفجر بالمزدلفة
اذا طلع الفجر بغلس وبعد طلوع الفجر يدخل وقت صلوة الفجر فكيف يصح تمسكهم بحديث عبد الله بن مسعود
وقد ذكر في حديثه انه عم صلى الفجر قبل ميقاتها قلت اراد به قبل وقتها المستحب بدليل ما روى
البخاري في الصحيح باسناده الى عبد الرحمن بن يزيد قال خرجت مع عبد الله الى مكة ثم قدمنا جمعا فصلى
الصلوتين ثم صلى الفجر حين طلع الفجر قائل يقول طلع الفجر وقائل يقول لم يطلع الفجر فدل على ما
قلنا لانه لو كان المراد من ذلك الحديث انه صلى قبل وقتها الذي يتعلق جواز الصلوة به لم يصل
عبد الله بنفسه وهو الراوي حين طلع الفجر لئلا يكون فعله على خلاف روايته فعلم ان المراد منه انه صلى
قبل وقتها المستحب ولانه اذا قدم الصلوة استدرك فضيلة الوقوف وذلك لا يستدرك غيره في
هذا اليوم فكان افضل من فضيلة الاسفار التي يستدرك في كل يوم ثم وقت الوقوف بالمزدلفة بعد
طلوع الفجر يوم النحر الى ان يسفر جدا فمن مر بها بعد طلوع الفجر او حصل في جزء من اجزائها فقد
ادى الوقوف والذي عليه غيره ان السنة ان يقف الى ان يسفر جدا ويتضرع في الدعاء والتغليس باداء
الصلوة بالغلس قوله ثم وقف ووقف معه الناس فدعا اي وقف الامام بعد صلوة الفجر
فدعا ووقف الناس معه قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رح وان استطاعوا ان يكون موقفهم على الجبل
الذي عليه الميقدة الذي يقال له قزح فليفعلوا وليقفوا ويدعوا الله تعالى ويرفع يديه ويستقبل بهما
وجهه بسطا وذلك ان النبي عم فعل كذلك وقال في النوازل ويدعو بالمزدلفة نحو ما دعا بعرفة ويقول
اللهم حرم لحمي وشعري ودمي وعظمي وجميع جوارحي من النار يا ارحم الراحمين قوله ولا تجيب
له دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم يجوز ان يروى الدماء والمظالم بالرفع والجر اما الرفع فلكون
حتى للعطف كقولهم مات الناس حتى الانبياء بالرفع واذا كانت عاطفة يكون اما للتعظيم كالنظير
الاول انك تعظم موتهم واما للتحقير كقولهم قدم الحاج حتى المشاة ووجب ان يكون ما بعدها مجانسا
لما قبلها فلا يجوز ضربت القوم حتى حمارا وضربت الرجال حتى امراة لما به صرح عبد القاهر
في مقتصده ولكن يبقى هنا كلام وهو ان يقال المعطوف فيما نحن فيه ليس بعض من المعطوف عليه

لان الاماء والمظالم ليستا من جنس دعاء فلا بد من التاويل حتى يصح الكلام فنقول معناه انجبته له كل ذنب
لامته حتى التحيبة لها الدماء والمظالم واما الحج فلكونه حتى تلحج وحق اذا كانت جارة تكون المجرور اخرا
ان ينتهي به الشئ كقولهم اكلت السمكة حتى راسها بالجر واما ان ينتهي عنده الشئ كقولهم سهرت
البارحة حتى الصباح لانه ينتهي الليلة عند اول جزء من الصباح وما نحن فيه من قبيل الاول لان ما بعد
حتى داخل فيما قبلها كما دخل الراس في اكل السمك وتقدير الكلام انجبت له دعاوه لامته في ذنوبهم
حتى الدماء والمظالم يعني التجيبه له في الدماء والمظالم ايضا وهذه بخلاف كلمة الى فان مجرورها
لا يدخل فيما قبلها وباقي البحث يعرف في موضعه وليس كتابنا هذا لبيان ذلك قوله ثم هذا
الوقوف واجب عندنا وليس بركن وقال الشافعي رح انه ركن وفائدة كونه واجبا تظهر فيما اذا
جاوز حد مزدلفة قبل طلوع الفجر فعليه دم لترك الوقوف بها الا اذا تركه لعذر بسبب علة او
ضعف فوقف ليلا فلا شئ عليه وجه قول الشافعي رح قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام والنص
قطعي فيدل على ركنية الوقوف بالمزدلفة وقد ذكر وجههم ان وقوف المزدلفة سنة
فلعل صاحب الهداية رح وجد نقلا صحيحا عن الشافعي رح انه ركن ولنا ما روى البخاري رح
في الصحيح باسناده الى عبيد الله ابن ابي يزيد سمع ابن عباس رض يقول انا ممن قدم النبي عم ليلة
المزدلفة في ضعفة اهله وخرجه ايضا ابو داود في سننه عن ابن عباس رض فعلم ان الوقوف بالمزدلفة
ليس بركن ولو كان ركنا لم يجز تركه للضعفاء كالوقوف بعرفات وروى الشيخ ابو جعفر الطحاوي
في شرح الاثار والامام ابو داود في السنن مسندا الى عبد الرحمن بن يعمر الديلمي قال رايت رسول الله
واقفا بعرفات فاقبل اناس من اهل نجد فسالوه عن الحج فقال الحج يوم عرفة فعلم بهذا ان
ركن الحج هو الوقوف بعرفات لا غير وروى مالك رح في الموطا عن نافع ان عبد الله ابن عمر رض كان
يقول من لم يقف بعرفة من ليلة المزدلفة قبل ان يطلع الفجر من ليلة المزدلفة فاته الحج ومن
وقف بعرفة ليلة من المزدلفة قبل ان يطلع فقد ادرك الحج وفي الموطا ايضا عن هشام بن عروة
عن ابيه قال من ادرك الفجر من ليلة المزدلفة ولم يقف بعرفة فقد فاته الحج ومن وقف بعرفة
قبل ان يطلع الفجر فقد ادرك الحج فعلم بهذا ايضا ان المعتبر في الركنية هو الوقوف بعرفات
واما كون الوقوف واجبا فلما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح باسناده الى الشعبي قال سمعت
عروة بن مضرس الطائي يقول اتيت رسول الله عم بالمزدلفة فقلت يا رسول الله جئت من
جبل طي والله ما جئت حتى اتعبت نفسي وانضيت راحلتي وما تركت جبلا من هذه الجبال
الا وقد وقفت عليه فهل لي من حج فقال رسول الله عم من شهد معنا هذه الصلوة صلوة الفجر
بالمزدلفة وقد كان وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وجاء في بعض الروايات من
وقف معنا بهذا الموقف وصلى معنا هذه الصلوة وقد كان وقف قبل ذلك بعرفة فقد تم
حجه فعلم بهذا ان هذا الوقوف واجب لانه عم علق تمام الحج به واما الجواب عن الاية فنقول
ان المذكور فيها الذكر لا الوقوف والذكر بالمزدلفة ليس بركن ولا واجب بالاجماع ولهذا
اذا وقف ولم يذكر اصلا لا يلزمه شئ فاولى ان لا يكون غير المذكور وهو الوقوف ركنا قوله

بفتح الميم

قوله تعالى عند المشعر الحرام اي قريبا منه وذلك للفضل كالقرب من جبل الرحمة والا فالمزدلفة
كلها موقف الا وادي محسر كذا في الكشاف والمشعر الحرام جبل قزح او ما بين جبلي المزدلفة من
مازمي عرفة الى وادي محسر وقد مر ذكره والمشعر المعلم لانه معلم العبادة ووصف بالحرام لحرمته
قوله وبمثله يثبت الركنية اي وبمثل هذا النص وهو النص القطعي قوله وقد كان افاض
قبل ذلك من عرفات جملة حالية معترضة بين الشرط والجزاء اي من وقف معنا هذا الموقف والحال ان
هذا الواقف افاض من عرفات قبل وقوفه بالمزدلفة فقد تم حجه قوله علق به تمام الحج اي علق
رسول الله عم بالوقوف بالمزدلفة في قوله من وقف معنا هذا الموقف تمام الحج لانه قال فقد تم حجه قوله
وهذا يصلح امارة الوجوب اي تعليق تمام الحج بالوقوف يصلح علامة الوجوب والامارة بفتح الهمزة
العلامة قوله غير انه اذا تركه بعذر استثناء من قوله وهذا يصلح امارة الوجوب يعني
ان الوقوف بالمزدلفة واجب الا انه اذا تركه بعذر لا شئ عليه لما روينا ان النبي عم قدم ضعفة اهله
ليلا وقد روى البخاري في الصحيح باسناده عن القاسم عن عائشة رض قالت استاذنت سودة النبي عم
ليلة جمع وكانت ثقيلة ثبطة فاذن لها وقال في شرح الصحيح الثبطة البطيئة يقال ثبطت الرجل
عن حاجته اذا حبسته عنها قوله قال والمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر اي قال القدوري رح
وقال في الكشاف قيل سميت المزدلفة وجمعا لان ادم عم اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها
اي دنا منها وعن قتادة لانه يجمع فيها بين الصلوتين ويجوز ان يقال وصفت بفعل اهلها لانهم يزدلفون
الى الله اي يتقربون بالوقوف فيها قوله لما روينا من قبل وهو قوله عم والمزدلفة كلها موقف
وارتفعوا عن وادي محسر ومحسر بكسر السين المهملة وتشديدها واد معروف على يسار المزدلفة
قوله قال واذا طلعت الشمس افاض الامام والناس حتى ياتوا منا قال رضي الله عنه هكذا وقع
في نسخ المختصر وهو غلط والصحيح اذا اسفر افاض الامام والناس لان النبي عم دفع قبل طلوع الشمس
اي قال الامام القدوري رح واذا طلعت الشمس من يوم النحر افاض الامام من المزدلفة والناس معه
حتى ياتوا منا ثم قال صاحب الهداية هكذا وقع في نسخ مختصر القدوري رح وهو غلط لان النبي عم دفع
قبل الطلوع فاقول هذا الذي قاله صاحب الهداية صحيح لكن الغلط وقع من الكاتب
لا من القدوري نفسه لان الشيخ ابا نصر البغدادي رح وهو من تلامذة الشيخ ابي الحسين القدوري رح
قد اثبت لفظ القدوري في هذا الموضع في شرحه بقوله قال ثم يفيض الامام من مزدلفة قبل طلوع
الشمس والناس معه حتى ياتي منا واثبت الامام ابو الحسين القدوري في شرحه لمختصر الكرخي مثل
هذا ايضا فقال ويفيض الامام قبل طلوع الشمس فياتي منا فعلم ان ما ذكره صاحب الهداية منقولا
عن مختصر القدوري فذاك سهو من الكاتب لا من القدوري والشيخ ابو الحسين القدوري رح اجل منصبا
من ان يذكر مثله في هذا القدر وهو بحر زخار في الفقه وبحث مدارك الحديث وناهيك
من دليل على غزارة علمه شرحه لمختصر الكرخي فاذا طالعته عرفت ان محله في الفقه كان عند
الفحول لا يناله يد كل احد ويرجع طرف الناظر الى منزلته عن كلال ورمز ثم الاصل
في الافاضة من المزدلفة ما روى صاحب السنن باسناده الى عمرو بن ميمون قال قال عمر بن الخطاب رض

المأزمين المضيق

كان اهل الجاهلية لا يفيضون حتى يروا الشمس على ثبير فخالفهم النبي عم فدفع قبل طلوع الشمس وثبير اسم جبل وكانوا يقولون اشرق ثبير كيما نغير والاغارة بالغين المعجمة الاسراع قوله قال فيبتدي بجمرة العقبة فيرميها من بطن الوادي بسبع حصيات مثل حصى الخذف اي قال الامام ابو الحسين القدوري رح يبتدي بجمرة العقبة بعدما افاض من المزدلفة والجمرة هي الجمرة الصغيرة وانما تسمى المواضع التي ترمى جمارا او جمرات لما بينهما من الملابسة والخذف بالخاء المعجمة الرمي برؤس الاصابع يقال الخذف بالعصا والخذف بالحصى والحذف بالعصا رميها بها وهو بالحاء المهملة ومثل حصى الخذف بالجر لكونه صفة لما قبله قال الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي لو رمى جمرة العقبة بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس جاز عندنا وقال الشافعي رح لا يجوز الا بعد طلوع الشمس والافضل عندنا ان يرمي بعد طلوع الشمس حتى يجوز بالاتفاق وقال في شرح الكرخي وقت الرمي يوم النحر يدخل بطلوع الفجر وقال الشافعي رح يدخل وقت الجواز بنصف الليل ويجب الرمي اذا طلعت الشمس وقال سفيان الثوري رح لا يجوز الرمي قبل طلوع الشمس وقال في شرح الاثار لا ينبغي لهم ان يرموها حتى يطلع الشمس فان رموها قبل ذلك اجزاتهم وقد اساؤا ثم قال وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رح ووجه قول الشافعي رح ما روي في شرح الاثار وغيره في حديث اسماء رض انها ثم رجعت الى منزلها فصلت الفجر ووجه ما روي عن اصحابنا رض ان الافضل بعد طلوع الشمس هو ما روي في السنن وشرح الاثار وغيرهما مسندا الى جابر قال رايت رسول الله عم يرمي يوم النحر ضحى فاما بعد ذلك فبعد زوال الشمس وروي في السنن ايضا مسندا الى ابن عباس رض قال كان رسول الله عم يقدم ضعفاء اهله بغلس ويامرهم لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس ووجه ما روي عن اصحابنا رض انه يجوز بعد الفجر قبل الطلوع ما خرجه الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الاثار باسناده الى كريب عن ابن عباس رض قال ان النبي عم كان يامر نساءه وثقله صبيحة جمع ان يفيضوا مع اول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة الا مصبحين وفيه ايضا باسناده الى مقسم عن ابن عباس رض ان رسول الله عم بعثه في الثقل وقال لا ترموا الجمار حتى تصبحوا والجواب عن حديث اسماء رض فنقول لا نسلم انها رمت قبل الفجر لانه يحتمل انها رمت بعد طلوع الفجر ثم صلت بعد طلوع الفجر ولئن سلمنا انها رمت قبل طلوع الفجر فنقول وذلك كان رخصة للضعفاء بدليل ما روي في ذلك الحديث انها قالت رخص رسول الله عم للظعن فدل انه لا يجوز في حق غير الضعفاء واما الاساءة بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس فلمخالفة السنة لان النبي عم رمى جمرة العقبة بعد طلوع الشمس وقد مر آنفا في حديث جابر رض واما الرمي بمثل حصى الخذف فلما روى ابو داود في سننه باسناده الى سليمان بن عمرو بن الاحوص عن امه قالت رايت رسول الله عم يرمي الجمرة من بطن الوادي وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره فسالت عن الرجل فقالوا الفضل بن العباس رض فازدحم الناس فقال النبي عم يا ايها الناس لا يقتل بعضكم بعضا واذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف قوله ولو رمى بحجر اكبر منه جاز لحصول الرمي اي بالاكبر من حصى الخذف الا انه يحترز عن الرمي بالحجر الكبير كيلا يتضرر به غيره قوله ولا تفضل ان يكون من بطن الوادي اي الافضل ان يكون الرمي من اسفل الوادي الى اعلاه وهذا لما روى البخاري في الصحيح باسناده الى عبد الرحمن بن يزيد قال رمى عبد الله من بطن الوادي فقلت يا ابا

اي كون الرمي في الوادي بشارة ۞

اي من رمي الناس ۞

اي هو الفضل ۞

لا بسعود فمستحب ... اخف الحجر عند الرمي ... ونيد ... واتخذ هكذا ... الهدايه والبدايه و ۞

يا ابا عبد الرحمن ان ناسا يرمونها من فوقها فقال والذي لا اله غيره هذا مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة اي مقام النبي الذي انزلت عليه سورة البقرة فدل انه الرمي من بطن الوادي افضل لانه مقام النبي عم في الرمي ولو رماها من فوق العقبة جاز لان بعض الصحابة كانوا يرمونها من فوق العقبة الا يرى ان عبد الرحمن بن يزيد قال ان ناسا يرمونها من فوقها واراد بالناس الصحابة او التابعين وحدث البخاري ايضا باسناده الى عبد الرحمن بن يزيد انه حج مع ابن مسعود رض فرآه يرمي الجمرة الكبرى بسبع حصيات وجعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه ثم قال هذا مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة قوله ويكبر مع كل حصاة كذا روي عن ابن مسعود وابن عمر رض وقد روينا فيه حديث سليمان بن عمرو بن الاحوص عن امه آنفا قال الناطفي رح في كتاب الاجناس ذكر في مناسك الحسن بن زياد يقول عند كل حصاة يرميها بسم الله والله اكبر يرمي بيده واحدة بيده اليمنى وقال في النوازل يكبر مع كل حصاة ويقول اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا اعلم ان الرمي سبعين حصاة ففي اليوم الاول وهو يوم النحر سبع حصيات بعد طلوع الشمس عند جمرة العقبة وفي اليوم الثاني احد وعشرون بعد الزوال سبع عند الجمرة الاولى التي تلي مسجد الخيف وسبع عند الجمرة الوسطى وسبع عند جمرة العقبة وكذلك في اليوم الثالث والرابع بعد الزوال ثم وقت جمرة العقبة من وقت طلوع الشمس من يوم النحر الى غروب الشمس عنده يكره الى الزوال وبعد الزوال لا يكون قضاء عنده ولا يرفع يديه الا في الجمرتين دون العقبة قوله وصفة اداب الرمي اي التكبير من اداب الرمي ولهذا لو سبح مكان التكبير ولم يكبر اجزاه لحصول المقصود وهو الذكر قوله ولا تقف عندها اي عند جمرة العقبة وهذا لما روي عن ابن عمر رض في الصحيح انه كان يرمي جمرة العقبة من بطن الوادي ولا يقف عندها ثم ينصرف ويقول هكذا رايت النبي عم يفعله قال الشيخ ابو العباس الناطفي رح في كتاب الاجناس والجمرة التي لا تقف عندها بعد الرمي للدعاء هي جمرة العقبة لا يقف عندها بحال اي بحال كان سواء كان يوم النحر او ثلاثة ايام بعدها واما الجمرة الثانية والاولى التي يرميها في ايام التشريق فيقف للدعاء عند كل واحدة من الجمرتين واما اليوم الثالث من ايام التشريق فيقف عندهما من لزمه الرمي في يومه وجملته كل جمرة بعدها جمرة ترمى في يومه فانه يقف عندها للدعاء لانه في اثناء العبادة وكل جمرة ليس بعدها جمرة ترمى في يومه فانه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة قوله ويقطع التلبية مع اول حصاة لما روي عن ابن مسعود رض الا ذكره عند قوله ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة بقوله ولنا ما روي ان النبي عم ما زال يلبي حتى الى جمرة العقبة وفي العمرة يقطع التلبية اذا افتتح الطواف وقد حققنا ذكره قبل قوله ثم كيفية الرمي اذ يضع الحصاة على ظهر ابهام اليمنى ويستعين بالمسبحة اي بالسبابة وهي التي تلي الابهام قيل ان المسبحة اسم اسلامي والسبابة اسم جاهلي وقال في الاجناس نا فلا من جنانا سالت عن حصى الرمي لا كبير ولا صغير يكون مثل النواة او اصغر منها وسئل له ان يمشي الى الجمار اذا اراد ان يرميها وان ركبها فلا باس به والمشي افضل ثم قال هذا لفظ كتابه وحكى محمد بن شجاع عن ابرهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف رح في مرضه الذي مات فيه فوجدته مغمى عليه ففتح عينيه فرآني فقال يا ابرهيم اي افضل للحاج ان يرمي راجلا او راكبا فقلت راجلا فخطاني فقلت راكبا فخطاني ثم قال اما كان يوقف عندها فالافضل ان يرميها راجلا

وما لا يوقف عندها فالافضل ان يرميها راكبا قال فخرجت من عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صياح النساء
عليه انه قد توفي قلت قوله هذا من غاية حرص ابي يوسف رح في العلم فينبغي لكل واحد ان يكون
حريصا في اشتغاله بالعلوم حتى ينال ما نال ابو يوسف رح ولهذا قيل وقت التحصيل من المهد الى اللحد
قوله ولو طرحها طرحا اجزاه قال الحاكم الشهيد في كافيه ان وضع الحصاة عند الجمرة لم يجز
وان طرحها طرحا اجزاه وان رماها من بعيد فلم تقع الحصاة عند الجمرة ولا قريبا منها لم يجزه
وان وقعت قريبا منها اجزاه قوله ولو رمى بسبع حصيات جملة فهذه واحدة لان المنصوص
عليه تفرق الافعال يعني ان المنصوص هو فعل الرمي بسبع حصيات متفرقا لا عين الحصيات فعليه
رمي ست حصيات اخر قال الحاكم الشهيد في الكافي وان رماها باكثر من سبع حصيات لم يضره تلك الزيادة
وان نقص حصاة لا يدرى من ايتهن نقص اعاد على كل واحدة منهن حصاة حصاة يعني لم يدر من
اية الجمار الثلاث نقص قوله ويأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فان
ذلك يكره قال الحاكم الجليل الشهيد في الكافي فان رماها بحصاة اخذها من عند الجمرة اجزاه وقد
اساء وقال القدوري رح في شرحه فانه لو رمى بحصى من الجمرة جاز وقال مالك رح لا يجوز لنا ان الرمي
لا يغير صفة الحجر فجاز الرمي به كما جاز في الابتداء بخلاف الماء المستعمل عندنا حيث لا يجوز استعماله
ثانيا لانه انتقلت النجاسة اليه بالاستعمال قال القدوري رح والعجب من مالك حيث جوز الوضوء بالماء
المستعمل وان كان بالاستعمال يتغير اسم الماء ومنع الرمي بالحجر وان كان الرمي لا يغير صفته وقال
في التحفة وينبغي ان ياخذ كل واحد حصى الجمار من المزدلفة او من الطريق ولا ياخذ من الجمار
التي رميت عند الجمرة لما قيل انها حصى من لم يتقبل حجه فان من قبلت حجته رفعت جمرته وقد
روي عن سعيد بن جبير انه قال لابن عباس رض ما بال هذه الجمار ترمى منذ وقت الخليل عم ولم تصر
هضابا فقال ابن عباس اما علمت ان من قبل حجه رفع حصاه قوله ويجوز الرمي بكل ما كان من
اجزاء الارض سواء كان مدرا او طينا يابسا او قبضة تراب كذا في المختلف وقال الشافعي رح لا يجوز
الا بالحجر لانه هو الماثور ولنا ما روي عن عائشة رض ان النبي عم قال ان اول نسكنا في يومنا هذا
الرمي ثم الذبح ثم الحلق ولم يفصل ولان كل حكم تعلق بالحجر تعلق بغيره كما في الاستنجاء ولان
المقصود من الرمي اهانة الشيطان وهذا المعنى يحصل بكل ما كان مهانا في نفسه من اجزاء
الارض بخلاف الرمي بالذهب والفضة حيث لا يجوز لانه نثار لا رمي فلم يدل على الاهانة بل
على الاعزاز وبخلاف الرمي بالخشب حيث لا يجوز ايضا لانه ليس من اجزاء الارض قوله قال
ثم يذبح بعد رمي جمرة العقبة ان احب وتعليق الذبح بالمحبة باعتبار ان الدم على المفرد
مستحب لا واجب والكلام في المفرد لا في القارن والمتمتع فان الدم على كل واحد منهما واجب
وانما لم تعلق الحلق او التقصير لان احدهما واجب على المحرم سواء كان مفردا او قارنا او
متمتعا لكن الحلق افضل وانما وجب هذا الترتيب لما روى ابو داود في سننه باسناده الى
ابن سيرين عن انس بن مالك رض ان رسول الله عم رمى جمرة العقبة يوم النحر ثم رجع الى منزله
بمنى فدعا بذبح فذبح ثم دعا بالحلاق فاخذ بشق راسه الايمن فحلقه فجعل يقسم بين

من يليه الشعرة والشعرتين ثم اخذ بشق راسه الايسر فحلقه ثم قال ههنا ابو طلحة فدفعه الى ابي طلحة
والضابط هنا ان تقول يوم النحر رذح فالراء من الرمي والذال من الذبح والحاء من الحلق وانما كان
الحلق افضل لما روي في الموطا عن نافع عن عبد الله بن عمر رض ان رسول الله عم قال اللهم اغفر للمحلقين
قالوا والمقصرين يا رسول الله قال اللهم اغفر للمحلقين قالوا يا رسول الله والمقصرين قال والمقصرين وفي
السنن والصحيح مسندا الى عبد الله بن عمر رض ان رسول الله عم قال اللهم ارحم المحلقين قالوا يا رسول الله والمقصرين
قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين قال والمقصرين ولان في الحلق اقتداء بالنبي عم فيكون افضل
من التقصير ولهذا كان حلق الكل اولى لهذا المعنى وان كان يجتزئ بربع الراس اقامة للربع مقام
الكل كما في مسح الراس قوله وكذا الذبح من اسباب التحلل كالحلق ولهذا يتحلل به المحصر ولكن عليه
حلق او تقصير في قول ابي حنيفة ومحمد رح ويجي بيانه في باب الاحصار فلما كان كل واحد من الحلق والذبح
من اسباب التحلل قدم الرمي عليهما ثم تقديم الذبح على الحلق لما ان الحلق من محظورات الاحرام فاخر
لهذا قال في النوازل ويقول اذا وجه هديه للذبح وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما
انا من المشركين ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من
المسلمين اللهم هذا منك ولك اللهم تقبله مني كما تقبلت من ابرهيم بفضلك وجودك يا ارحم الراحمين
قوله الحديث ظاهره بالترحم عليهم وهو فعل ماض من باب المفاعلة يقال ظاهره اي عاونه وساعده
قوله وقد حل له كل شيء الا النساء والرواية بنصب النساء لانه استثناء من الموجب اعلم ان المحرم بالحج
اذا رمى وحلق يحل له كل شيء حرم بالاحرام الا النساء وقال مالك رح الا النساء والطيب وقال الليث الا
النساء والصيد كذا في شرح مختصر الكرخي رح ولنا ما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الاثار باسناده
الى عايشة رض قالت قال رسول الله عم اذا رميتم وحلقتم فقد حل لكم الطيب والثياب وكل شيء الا النساء
وفيه ايضا مسندا الى عايشة رض قالت طيبت رسول الله عم لحله حين حل قبل ان يطوف بالبيت وخرج في
البخاري في الصحيح باسناده الى عايشة رض قالت طيبت رسول الله عم بيدي هاتين حين احرم ولحله
حين احل قبل ان يطوف وبسطت يديها ولان اللباس يحل له بعد الحلق فكذا الطيب والصيد
لان كلا منهما لا يفسد الاحرام ولا هو من توابع ما يفسد الاحرام بخلاف الجماع لانه اذا وجد قبل
ان يقف بعرفات فسد حجه فلم يحل الجماع بعد الحلق الى ان يفرغ من اركان الحج بطواف الزيارة
وكذا القبلة واللمس لا يجوز ان له بعد الحلق الى ان يطوف بالبيت لانها من توابع ما يفسد
الاحرام وهو الجماع قوله وهو مقدم على القياس اي الحديث مقدم على القياس الذي قاسه مالك رح
حيث لم يجوز الطيب بالقياس وقال الجماع لا يحل له بعد الحلق قبل الطواف فكذا الطيب لان
الطيب من دواعي الجماع فنقول في جوابه لا نسلم ان الطيب من دواعي الجماع ولئن سلمنا لكن
نقول العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس لان الشبهة في القياس في اصله وفي خبر الواحد
في نقله لا في اصله على انا نقول الحديث الذي روينا مؤيد بالقياس ايضا حيث جوزنا الطيب
قياسا على اللباس بما مر آنفا قوله ولا يحل الجماع فيما دون الفرج قال القدوري رح في شرح الكرخي
وقد قال الشافعي في احد قوليه انه يحل له بالحلق الوطء فيما دون الفرج والمباشرة وهو ضعيف

بجمرة لما ان رسول الله صلعم استثنى النساء بقوله الا النساء وهو عام يتناول الفرج وما دونه فيكون ما دونه حراما
كالفرج ولان الجماع في الفرج حرام بالاجماع الى ان وجد طواف الزيارة فكذا الجماع فيما دون الفرج بالقياس
عليه لان كلا منهما قضاء الشهوة بالنساء ولان كل معنى حرم معه الوطء في الفرج حرم معه فيما دون
الفرج ايضا كالظهار قوله ثم الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا اعلم انه اذا فرغ من
رمي جمرة العقبة لا يتحلل عندنا قبل الحلق وقال الشافعي رح يتحلل ويحل له كل شيء الا النساء لنا يعد
الحلق عندنا قوله ان الحلق يحل له بعد الرمي والحلق محظور الاحرام فلما حل بعد الرمي دل
ان الرمي محلل ولنا ما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار عن عائشة رضي عنه عن رسول الله صلعم قال اذا
رميتم وحلقتم فقد حل لكم الطيب والثياب وكل شيء الا النساء فدل ان الحلق شرط للحل ولان الرمي
نسك محض فلا يصلح ان يكون محللا لان ما يكون محللا يكون فيه صفة الحظر غالبا او انه كالسلام في
الصلوة والحلق بهذه المثابة والرمي اذا وجد في غيره او انه لا ينقض جنابة ولا يرد علينا طواف
الزيارة بان يقال انه محلل للنساء ومع هذا ليس فيه صفة الحظر اصلا لانا نقول حل النساء
حصل بالحلق السابق لا بالطواف الا ان الحلق قد تراخى بعض حكمه وذلك في حق النساء كي
يكون الطواف مؤديا في الاحرام ليظهر كونه ركنا بخلاف طواف الصدر ولم نقل ببقاء الاحرام
بحياله ليعلم انه ليس بمنزلة الوقوف بعرفات فان قلت اذا كان الشافعي رح يتمسك بما روي
في السنن عن عائشة رضي قالت كان رسول الله صلعم يقول اذا رمى احدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء
الا النساء فما الجواب عنه قلت جوابه ما قال صاحب السنن بقوله هذا حديث ضعيف
فلما كان ضعيفا لم يجز ان يحتج به على الخصم قوله قال ثم ياتي مكة من يومه ذلك او من الغد
او من بعد الغد فيطوف بالبيت طواف الزيارة سبعة اشواط اي قال الامام القدوري ثم ياتي
مكة بعد الحلق في يومه ذلك يعني يوم النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة او من الغد وهو
اليوم الحادي عشر من ذي الحجة او من بعد الغد وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة فيطوف بالبيت
سبعة اشواط وهذا هو الطواف المفروض في الحج ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة و
طواف يوم النحر وطواف الركن والاصل في ذلك ما روي عن عطاء ان النبي صلعم افاض وطاف ثم
عاد الى منى فصلى الظهر قوله ووقته ايام النحر اي وقت طواف الزيارة ايام النحر
وهي ثلثة ايام العاشر والحادي عشر والثاني عشر ويقال ان سنة ايام تمضي في اربعة ايام وهذا
لان ايام النحر ثلثة وهي ما ذكرنا وايام التشريق ايضا ثلثة وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر
فالعاشر يوم النحر خاصة والثالث عشر يوم التشريق خاصة والحادي عشر والثاني عشر لهما
حظ من النحر والتشريق وانما كان وقت الطواف ايام النحر لان الله تعالى عطف الطواف على الذبح
ثم الذبح موقت بايام النحر فكذا الطواف لان العطف يقتضي المشاركة في الحكم بين المعطوف
والمعطوف عليه اذا كان بحرف الواو كما في قولك جاء زيد وعمرو وهو الاصل بيانه ان الله تبارك
وتعالى قال ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام فكلوا منها
واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق ثم

ثم المراد من الذكر والله اعلم التسمية على ما ينحر لقوله على ما رزقهم من بهيمة الانعام وقوله فكلوا منها يعني
بامر الاذن فمن شاء اكل من اضحيته ومن شاء لم ياكل وهو كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والبائس
الذي ناله بؤس والبؤس شدة في الفقر يقال بئس الرجل ويبتلي الرجل اذا اصابه البؤس والتفث
الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر وكانه الخروج من
الاحرام الى الاحلال والعتيق القديم لقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وقيل
سمي به لانه اعتق من الغرق ايام الطوفان وقيل لانه اعتق من الجبابرة فلم يتغلب عليه جبار وقيل
لانه لم يدعه احد من الناس وكل ذلك حسن ثم اعلم ان اصحابنا قالوا ان اول وقت طواف الزيارة طلوع
الفجر من يوم النحر وقال الشافعي رح اذا انتصف الليل من ليلة النحر لنا ان النصف الثاني من
ليلة النحر وقت الوقوف بعرفات فلا يجوز ان يكون وقتا للطواف كالنصف الاول ولانه وقت لركن
في الحج فلا يجوز ان يكون وقتا لركن آخر في الحج غير تابع له كيوم النحر واما آخر وقت الطواف فآخر
ايام التشريق فان اخره عنها طاف وعليه دم عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء عليه وقال
الشافعي رح آخره ليس بموقت كذا ذكر القدوري في كتابه مختصر الكرخي وابو نصر البغدادي في شرح مختصر القدوري
وقال في الايضاح هو خلاف رواية الاصل وقال الحاكم الجليل الشهيد في الكافي لم يؤخر من ذلك اليوم
البيت ان استطاع او من الغد او من بعد الغد ولا يؤخره الى ما بعد ذلك والى هذا ذهب صاحب التحفة
وصاحب الهداية وكثير من اصحابنا لنا ان الطواف ركن في الحج فيجب ان يكون آخره موقتا
كالوقوف بعرفات ولانه نسك مفعول في احرام الحج فيوقت آخر فعله كالوقوف والرمي فلما ثبت
ان آخره موقت لزمه دم بالتاخير كما عرف وهذا لانه دخل بالتاخير نقصان فاصبح الى
الجبران كما في تاخير الاحرام عن الميقات ووجه قولهما ما روي عن النبي صلعم انه ما سئل عن شيء
قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج قوله والطواف مرتب عليه اي على الوقوف قوله
وافضل هذه الايام اولها كما في التضحية يعني ان الافضل ان يطوف طواف الزيارة في اول ايام
النحر لان النبي صلعم طاف في اليوم الاول قوله فان كان سعى بين الصفا والمروة عقيب طواف
القدوم لم يرمل في هذا الطواف ولا سعي عليه وان كان لم يقدم السعي رمل في هذا الطواف
وسعى بعده والاصل هنا ان السعي الواجب في الحج موضعه عقيب طواف الزيارة لانه ركن في
الحج فيتبعه ما هو الواجب بخلاف طواف القدوم فانه سنة فلا يتبعه ما هو الواجب لانه اعلى
من السنة فلا يصح ان يكون تبعا لها الا انه جاز تقديم السعي وفعله عقيب طواف القدوم رخصة
وطلبا للتخفيف لان يوم النحر يوم الاشتغال بالافعال فاذا لم يترخص بتقديم السعي سعى عقيب
طواف الزيارة لانه هو العزيمة ثم الاصل في الرمل ان كل طواف بعده سعي ففيه الرمل وكل
طواف ليس بعده سعي فلا رمل فيه قوله ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف اي بعد طواف
الزيارة لما بينا اي في طواف القدوم وهو قوله عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين وقدمنا
التحقيق في بيان ركعتي الطواف قوله قال وقد حل له النساء اي قال القدوري وقد
حل له النساء بعد الطواف لكن بالحلق السابق لا بالطواف لان ما كان محللا يكون فيه

صفة الحظر والحلق كذلك الا انه تراخى بعض حكمه وهو حل النساء ليكون طواف الزيارة مؤدى في الاحرام وقد حققناه قوله ويكره تاخيره عن هذه الايام اي يكره تاخير طواف الزيارة عن ايام النحر لما بينا انه موقت بها وهو ما ذكره بقوله ووقته ايام النحر وان اخر الطواف عن ايام النحر لزمه دم وقد بيناه ويجيء في الجنايات ايضا ان شاء الله تعالى قوله كما روينا وهو ما ذكره قبل هذا بقوله روي ان النبي عليه السلام لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بمنى قال في شرح الطحاوي ويكره له ان يبيت في غير منى في ايام منى وقال القدوري في شرح مختصر الكرخي قال اصحابنا اذا بات بمكة فقد اساء ولا شيء عليه وقال الشافعي رحمه الله ان بات ليلة فعليه مد وان بات ليلتين فعليه مدان وان بات ثلث ليال فعليه دم لنا ان البيتوتة ليست بمقصودة بنفسها فانما تفعل ذلك لما يقع في الغد من النسك فاذا تركها لم يلزمه كفارة كالبيتوتة بمنى ليلة العيد قوله فاذا زالت الشمس من اليوم الثاني من ايام النحر رمى الجمار الثلث فيبدأ بالتي تلي مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ثم يرمي التي تليها مثل ذلك ويقف عندها ثم يرمي جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها هكذا روى جابر رضي الله عنه فيما نقل عن نسك رسول الله عليه السلام مفسرا اي يبتدئ بالجمرة التي تلي مسجد الخيف والخيف خيفان خيف منى وخيف بني كنانة والمراد من الجمرة موضعها بدليل قوله فيرميها بسبع حصيات اي يرمي الجمرة اي موضعها بسبع حصيات وقد روينا عن الصحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان لا يقف عند جمرة العقبة وقوله مفسرا حال من قوله هكذا لانه مفعول روى ويجوز ان يكون حالا من الموصول في قوله فيما نقل اي نقله ويجوز حذف الراجع الى الموصول اذا كان مفعولا قوله ويدعو لحاجته ويرفع يديه يعني عند الوقوف عند الجمرتين الاولى والوسطى وهو المراد من قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات كذا في شرح الاقطع وانما يرفع يديه عند الدعاء لما روينا في شرح الآثار عند قوله ثم ابتداء بالحجر الاسود عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام قال لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن وذكر منها الجمرتين وذكر في مناسك الاصل يرفع يديه حذاء منكبيه ثم لفظ الحديث في كتاب الآثار باثبات الفعل بدون حرف الاستثناء بعده ولكن الفقهاء ذكروا بنفي الفعل وحرف الاستثناء بعده وقالوا لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن ولكن صح ما روى الفقهاء فهو الثبت وخرّج البخاري في الصحيح باسناده الى سالم بن عبد الله ان عبد الله بن عمر كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على اثر كل حصاة ثم يتقدم فيسهل فيقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمي الجمرة الوسطى كذلك فياخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمي الجمرة ذات العقبة من بطن الوادي ولا يقف عنده ويقول هكذا رايت النبي عليه السلام يفعله وقوله فيسهل اي ينزل الى السهل من الوادي يقال اسهل القوم اذا نزلوا من الجبل الى السهل قوله قال واذا كان من الغد رمى الجمار الثلث بعد زوال الشمس كذلك اي قال الامام القدوري واذا كان من الغد وهو الثالث من ايام النحر اعني اليوم الثاني عشر من ذي الحجة رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس كما رمى في اليوم الحادي عشر فيبتدئ بالجمرة التي تلي مسجد الخيف فيرميها ثم يرمي الجمرة الوسطى ويقف عند الجمرتين ويدعو لحاجته ويرفع يديه ثم يرمي جمرة العقبة ولا يقف عندها ولا يرفع يديه لما روينا قوله

تانيث الاذى هو الاقرب

قوله وان اراد ان يتعجل النفر الى مكة وان اراد ان يقيم رمى الجمار الثلاث اليوم الرابع بعد زوال الشمس اي ان اراد ان يتعجل النفر وهو الرجوع من منى الى مكة نفر الى مكة يعني ان اراد النفر في اليوم الثاني من ايام التشريق وهو الثاني عشر من ذي الحجة والثالث من ايام التشريق والرابع من يوم النحر وله ان ينفر حتى يرمي عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز له النفر اذا غربت الشمس من اليوم الثاني عشر حتى يرمي الجمار الثلث اليوم الرابع لنا انه وقت لا يجوز فيه الرمي من اليوم الرابع فيجوز النفر فيه كما قبل غروب الشمس ثم الاصل هنا قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه اي فمن عجل في النفر في يومين بعد يوم النحر فلا اثم عليه ومن تاخر حتى رمى في اليوم الثالث من ايام التشريق فلا اثم عليه والمراد من اليومين الحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجة يعني من نفر بعد ما رمى الجمار الثلاث في اليوم الثاني من ايام التشريق فلا اثم عليه وهذا هو النفر الاول والنفر الثاني في اليوم الثالث وهو اخر ايام التشريق والحاصل انه لا اثم عليه في التعجل والتاخر انه مخير فيهما ويجوز التخيير بين التعجل والتاخر وان كان التاخر افضل لانه يجوز التخيير بين الفاضل والافضل كالتخيير للمسافر بين الصوم والافطار وان كان الصوم افضل قال صاحب الكشاف قيل ان اهل الجاهلية كانوا فريقين منهم من جعل المتعجل آثما ومنهم من جعل المتاخر آثما فورد القرآن بنفي المأثم عنهما وتعجل يجيء مطاوعا ومتعديا والاول اولى بدلالة من تاخر قوله وان قدم الرمي في هذا اليوم يعني اليوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابي حنيفة رحمه الله وهذا استحسان وقالا لا يجوز الا بعد الزوال وبه قال الشافعي رحمه الله وجه قولهما انه لا يجوز تقديم الرمي على الزوال في اليوم الثاني والثالث فكذا في اليوم الرابع ولان النبي عليه السلام رمى في اليوم الرابع بعد الزوال غاية ما في الباب ان له رخصة النفر قبل طلوع الفجر فاذا لم يترخص صار هذا اليوم وما قبله سواء ولابي حنيفة رحمه الله ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا انتصف النهار من اخر ايام التشريق جاز الرمي ولانه لما جاز له ترك الرمي اصلا في هذا اليوم بالترخص بالنفر تخفيفا لما جاز ان يرمي في الاوقات كلها بعد الزوال وقبل الزوال وفعل النبي عليه السلام محمول على الافضل بدلالة جواز النفر بحكم الآية وقياسهما على اليوم الثاني والثالث ضعيف لانه لا يجوز ترك الرمي فيهما اصلا فلا يجوز التقديم اصلا على الزوال بخلاف اليوم الرابع فانه يجوز ترك الرمي فيه اصلا فجاز التقديم ايضا على الزوال قوله لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال في المشهور من الرواية اي لا يجوز الرمي في اليوم الاول والثاني من ايام التشريق وهو الحادي عشر والثاني عشر الا بعد الزوال وانما قيد بالمشهور من الرواية احترازا عما ذكر الحاكم في المنتقى فقال كان ابو حنيفة رحمه الله يقول الافضل ان يرمي في اليوم الثاني والثالث بعد الزوال يعني في اليوم الثاني والثالث من ايام النحر فان رمى قبله جاز وجه تلك الرواية انه يوم من ايام الرمي فصار كيوم النحر ووجه الرواية المشهورة ما روي في حديث جابر رضي الله عنه قال رايت رسول الله عليه السلام يرمي يوم النحر ضحى فاما بعد ذلك فعند زوال الشمس قوله فيعتبر على اصل المروي اي يعتبر حكم الرمي في اليوم على اصل المروي يعني لم يجز الا بعد الزوال واراد بالمروي ما روي عن جابر رضي الله عنه وهو ما ذكره قبيل هذا واراد باصل المروي ان لا يتغير حكم المروي عما كان قوله فاما يوم النحر فاول وقت الرمي فيه من وقت طلوع الفجر وهذا وقت الجواز والافضل ان يرمي بعد طلوع الشمس وقد حققناه عند قوله فيبتدئ

بعد ما رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس نفر الى مكة وان اراد ان يقيم بمنى رمى الجمار الثلاث بعد زوال الشمس اليوم الرابع وهو الثالث عشر من ذي الحجة

بجمرة العقبة فيرميها من بطن الوادي بسبع حصيات فلا نعيده قوله رخص للرعاء وهو بكسر الراء المهملة
على وزن فعال جمع راع كذا في الديوان قوله فثبت اصل الوقت بالاول والافضلية بالثاني واراد
بالاول قوله عم لا ترموا جمرة العقبة الا مضحين واراد بالثاني قوله عم لا ترموا جمرة العقبة حتى تطلع الشمس
قوله وتاويل ما روي الليلة الثانية والثالثة اي تاويل ما روي ان في دم وهو ان النبي عم رخص
للرعاء ان يرموا ليلا الليلة الثانية والثالثة توفيقا بين الحديثين ولئن سلمنا ان المراد منه ليلة العيد
فنقول لا حجة به للخصم علينا لانه ثبت رخصة للرعاء والضعفة فلا يعدوهم لان الرمي ثابت بخلاف
القياس قوله ثم عند ابي حنيفة رح يمتد هذا الوقت الى غروب الشمس اي يمتد وقت رمي جمرة
العقبة عند ابي حنيفة رض من وقت طلوع الفجر الى غروب الشمس وذكر الكرخي عنه كذا ذكر التمرتاشي
وقال ابو يوسف رح يمتد الى وقت الزوال وما بعده قضاء وجه قول ابي يوسف رح ان النصف الاول لما كان
وقتا للرمي يوم النحر لم يكن النصف الثاني وقتا له كما ان في سائر الايام لما كان النصف الثاني وقتا
للرمي لم يكن النصف الاول وقتا له ولابي حنيفة رح قوله عم ان اول نسكنا في يومنا هذا الرمي جعل كل
الوقت ظرفا للرمي فيجري في كل جزء من اجزائه الى غروب الشمس ولان يوم النحر من ايام الرمي فيجب
ان يمتد الرمي فيه الى الغروب كسائر الايام قوله وان اخر الى الليل رماه ولا شيء عليه لحديث الرعاء
اي وان اخر رمي جمرة العقبة الى الليل رماه في الليل ولا يجب عليه شيء لحديث رعاء الابل يعني ان الليل
في باب الرمي في حكم اليوم الذي قبله لان النبي عم رخص لرعاء الابل ان يرموا ليلا وان اخره الى الغد
رماه وعليه دم لان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة رح وهو المراد بقوله كما هو
مذهبه وهذا لان التاخير يوجب النقصان ونقائص الحج تنجبر بالدم كما ان نقائص الصلوة
تنجبر بالسجدة قوله وبيان الافضل روي عن ابي يوسف رح اي بيان الافضل في الرمي ماشيا او
راكبا مروي عن ابي يوسف رح وهو ان كل رمي بعده رمي فالافضل ان يرمي ماشيا وكل رمي ليس بعده رمي
كرمي جمرة العقبة فالافضل ان يرمي راكبا وقد ذكرناه فيما تقدم عند قوله وكيفية الرمي ان يضع
الحصاة على ظهر ابهامه قوله ولو بات في غيره متعمدا لا يلزمه شيء عندنا يعني ان البيتوتة
بغير منى في ايام منى وان كانت تكره لكن لا يجب بترك البيتوتة بها شيء خلافا للشافعي رح فانه يوجب
المد بترك البيتوتة ليلة ويوجب المدين لليلتين ويوجب الدم لثلاث ليال لنا ان المقصود
من البيتوتة غيرها وهو ان يسهل عليه ما بقي في الغد من النسك وهو الرمي فلما لم تكن مقصودة
بنفسها لم تكن من افعال الحج فلم يوجب تركها الجابر كالبيتوتة بمنى ليلة العيد قوله
ويكره ان يقدم الرجل ثقله الى مكة ويقيم حتى يرمي الثقل بفتحتين متاع المسافر وحشمه كذا في
الديوان وانما كره تقديم الرجل ثقله الى مكة ويقيم بنفسه بمنى حتى يرمي لما روي عن عمر رض انه قال
من قدم ثقله فلا حج له ولان قلب الرجل يكون مشغولا بمتاعه اذا قدمه فصار كانه خرج
بنفسه فيكره يدل على هذا ما روي عن النبي عم انه لما سأله قوم من الانصار ان ينزل عندهم حين
قدم المدينة وقد كان ابو ايوب رض اخذ رحله عم وحوله الى منزله قال عم المرء حيث رحله فعلم
ان تقديم الرحل بمنزلة الخروج قوله واذا نفر الى مكة نزل بالمحصب وهو الابطح المحصب اسم

اسم موضع ذات حصى بين منى ومكة ويقال له الابطح قال ابو بكر الرازي رح في مختصر الطحاوي ولا بأس بان
لا ينزل بالابطح فيقيم به ساعة فلا ان يمضي الى مكة لطواف الوداع وقال الامام الاسبيجابي رح واذا اراد ان
ينفر في النفر الاول او في النفر الثاني فانه يجعل ثقله معه ويكره تقديمه وينزل بالابطح ساعة ويقال له المحصب
وقال في التحفة ان ينزل بالابطح ساعة وقال صاحب النافع قالوا التحصيب ليس بنسك وقال الكرخي
قال اصحابنا ان الافضل ان ينزل اذا افاض بالمحصب وذهب كثير من اصحابنا الى هذا وقالوا ان التحصيب وهو
النزول بالمحصب ليس بسنة وقال في المبسوط شمس الائمة السرخسي والاصح ان التحصيب سنة واليه ذهب
صاحب الهداية وقال في شرح الاقطع اذا نفر الى مكة نزل بالمحصب ثم قال وهذا عندنا نسك وقال
الشافعي رح هو منزل وليس بنسك وجه ما روي انه ليس بسنة ما روي في الصحيح البخاري عن عطاء
عن ابن عباس رض قال ليس التحصيب بشيء انما هو منزل نزله رسول الله عم ووجه السنة وهو الاصح ما حدث
مالك رح في الموطأ عن نافع عن عبد الله بن عمر رض انه كان يصلي الظهر والعصر والمغرب والعشاء
بالمحصب ثم يدخل مكة من الليل ثم يطوف بالبيت وقد روى صاحب السنن باسناده الى اسامة بن
زيد قال قلت يا رسول الله اين تنزل غدا قال هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال نحن نازلون بخيف بني
كنانة حيث قاسمت قريش على الكفر يعني المحصب وذلك ان بني كنانة حالفت قريشا على بني
هاشم ان لا يناكحوهم ولا يؤووهم ولا يبايعوهم قال الزهري والخيف الوادي واخرجه البخاري
ومسلم والنسائي وابن ماجة لمخالفة المشركين اراه لطيف صنع الله تعالى وما فعله رسول الله عم نزل
بالمحصب قصدا فيكون نسكا كما نفر من عرفة بعد غروب الشمس وكذا قوله خيف
بني كنانة والصحيح في الرواية كما ذكرنا في السنن بلا تكرار الخيف وعلى ما ذكره صاحب الهداية
يكون الخيف الثاني عطف بيان لان الخيف خيفان احدهما خيف منى وهو الذي فيه مسجد منى مشهور والثاني
خيف بني كنانة وهو المحصب وسمي خيف بني كنانة لانهم تحالفوا مع قريش في ذلك الموضع على بني هاشم
كما ذكرنا قوله على شركهم اي مع شركهم كما في قولهم نتجر في الادب على صغر سنه قوله ثم
فصار سنة اي فصار النزول بالمحصب سنة قوله قال ثم دخل مكة وطاف بالبيت سبعة اشواط
لا يرمل فيها اي قال الامام القدوري ثم دخل مكة بعد نزوله بالمحصب وطاف بالبيت سبع مرات و
يسمى هذا الطواف طواف الصدر لانه يصدر به عن مكة اي يرجع والصدر بفتحتين هو الرجوع
ويسمى طواف الوداع لان وداع البيت يحصل به ويسمى ايضا طواف اخر عهد بالبيت قوله
وهو واجب عندنا اي طواف الصدر واجب عندنا خلافا للشافعي رح ولنا ما روى البخاري رح في
الصحيح باسناده الى ابن عباس رض قال امر الناس ان يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف على الحائض
وروى في الصحيح ايضا باسناده الى انس بن مالك رض ان النبي عم صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء
ثم رقد رقدة بالمحصب ثم ركب الى البيت فطاف به وروي عن رسول الله عم من حج هذا البيت
فليكن اخر عهده به الطواف وحدث مالك رح في الموطأ عن نافع عن عبد الله بن عمر ان عمر بن الخطاب
قال لا يصدرن احد من الحاج حتى يطوف بالبيت فان اخر النسك الطواف بالبيت فدل على ان طواف
الصدر واجب لان مطلق الامر للوجوب على ما بيناه في التبيين ولانه خفف عن الحائض والتخفيف

عنها دم وعلى انه واجب على غيرها والآفاقي بذاته في تخصيص التخفيف وهذا معنى قوله ورخص للنساء الحيض اي
النبي عم لهن في ترك طواف الصدر فان قلت لو كان واجبا لوجب على اهل مكة وعلى من دون المواقيت
او من اهلها فلا يجب عليهم بالاتفاق قلت لا نسلم الملازمة لان الآفاقي يجب عليه طواف الصدر لمفارقة البيت
وتوديعه وهذا المعنى لا يتصور في حق المكي لانه لا يفارق البيت اما اهل المواقيت ومن دونها فهم كاهل
مكة في باب الاحرام والقياس مع وجود الفارق فاسد الا يرى ان الآفاقي يسن في حقه طواف القدوم ولا
يسن في حق المكي القدوم لوجود الفارق فان قلت ينبغي ان يجب طواف الصدر على المعتمر
الآفاقي لوجود المعنى الذي قلتم وهو توديع البيت فلما لم يجب عليه علم ان التعليل بتلك العلة فاسد
لتخلف المعلول عن العلة قلت لا نسلم انه لا يجب عليه طواف الصدر وقد روى الكرخي عن الحسن
بن زياد انه يلزمه ذلك ولئن سلمنا انه لا يلزمه ذلك على ما هو المشهور من اصحابنا فنقول انما لا يلزمه
لان العمرة هي الطواف والسعي فلو اوجبنا طواف الصدر لكان التابع مثله فلا يصح بخلاف الحاج فان
معظم اركان الحج الوقوف بعرفات وطواف الصدر ليس بمثله ولان المعتمر لا يسن في حقه طواف
القدوم فلا يجب في حقه طواف الصدر ايضا لان كل واحد منهما يتعلق بالحج وليس بركن قوله فانه ليس بواجب عليهم صح
الا على اهل مكة استثناء من قوله وهو واجب اي طواف الصدر واجب الا على اهل مكة قوله ويصلي
ركعتي الطواف بعده لما قدمناه اي يصلي ركعتي الطواف عند المقام بعد طواف الصدر لما قدمنا
في اوايل هذا الباب وهو قوله عم وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين قوله ويأتي زمزم فيشرب
من مائها اي يأتي زمزم بعد ركعتي الطواف فيشرب من مائها قال في شرح الطحاوي وشرح النوادر
ويصب على وجهه وراسه وفي الآثار لابن ابي ذيب عن النبي عم انه استقى دلوا بنفسه فشرب ثم افرغ
باقي الدلو في البير وقال بعضهم وكره اتيان زمزم وشرب مائها بعد اتيان الملتزم والتشبث
بالاستار وفيه نظر لان الرواية بخلاف ذلك الا يرى الى ما قال الكرخي في مختصره وقال الحسن
بن زياد عن ابي حنيفة رح ينبغي للانسان اذا فرغ ان يطوف طواف الصدر حين يريد ان ينفر فيأتي
البيت فيستلم الحجر فيطوف به سبعا ثم يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين ثم يأتي زمزم فيشرب من
مائها ويصب على وجهه وراسه ثم يأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود وبين الباب فيضع صدره
ووجهه عليه ويتشبث بالاستار ساعة يدعو وليس في ذلك دعاء موقت ثم يخرج فيمضي الى اهله
الى هنا لفظ الكرخي وقال النواوي ويشرب من ماء زمزم ويقول اللهم رزقا واسعا وعلما
نافعا وشفاء من كل داء يا ارحم الراحمين وانما انث الضمير الراجع الى زمزم في مائها على تاويل البير
معنى افرغ اي صب قوله ويستحب ان يأتي الباب ويقبل العتبة اي عتبة الكعبة
قوله ويأتي الملتزم وهو بالنصب عطفا على قوله ان يأتي الباب والملتزم ما بين الحجر الاسود والباب
قال في شرح مختصر الكرخي ويتشبث بالاستار ساعة ويدعو وكان عم يلصق خده بالملتزم
ويتعلق بالاستار اي باستار الكعبة وهي جمع ستر وليس في ذلك دعاء موقت لان الادعية تأتي لا
نساق فيها بما اخترت والتوقيت يذهب بالاخلاص قوله ثم يعود الى اهله اي يرجع
وهذا لانه فرغ عن افعال الحج فان شاء عاد الى اهله وان شاء اقام وقال النواوي ويقول اذا

ويقول اذا رجع آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب
وحده الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله اللهم فكما هديتنا لذلك فتقبله
منا ولا تجعله آخر العهد منا وارزقنا العود اليه حتى ترضى عنا برحمتك يا ارحم الراحمين ويقول عند قبر
النبي عم اللهم رب البلد الحرام والركن والمقام والمشعر الحرام بلغ روح محمد عم منا في هذا اليوم التحية
والسلام اللهم اعط محمدا الدرجة الوسيلة والفضل والفضيلة اللهم اوردنا حوضه واسقنا بكاسه
هنيا مريا واجعلنا من رفقائه يوم القيمة وقال في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمر رض ان رسول الله عم
كان اذا قفل عن غزو او حج او عمرة يكبر على كل شرف من الارض ثلاث تكبيرات ثم يقول لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق
الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده قوله قالوا ينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه
ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا على فراق البيت حتى يخرج من المسجد اي قال مشايخنا ينبغي ان ينصرف
الحاج من بيت الله وهو ينكص على عقبيه يري نفسه البكاء متحسرا اي متاسفا على مفارقة البيت حتى
يخرج من المسجد الحرام قوله فهذا بيان تمام الحج اي تمام الحج الذي فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم

فصل قوله فان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف فيها على ما بينا سقط عنه
طواف القدوم وفي بعض النسخ ووقف بها وانما سقط طواف القدوم لفوات وقته لان وقته في ابتداء
الحج قبل الشروع في الافعال والسنن اذا فاتت عن وقتها لا تقضى ولا يجب بتركه الجابر كما في الصلوة
قوله فلا يكون للاتيان به على غير ذلك الوجه سنة اي لا يكون للاتيان بطواف القدوم على غير ذلك
الوجه بان لا يترتب عليه سائر الافعال سنة والساير الباقي السور قوله ومن ادرك الوقوف بعرفة
ما بين زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج اعلم ان الوقوف بعرفات موقت
فاول وقته من حين تزول الشمس من يوم عرفة وآخر وقته قبل طلوع الفجر من يوم النحر اما اول وقته فلما روي
في حديث جابر رض في المشكل ان النبي عم وقف بعد ما زاغت الشمس فيكون ذلك بيانا لاول الوقت لان الكتاب
مجمل فالتحق فعل النبي عم بيانا به كما في الصلوة وهذا لان الحاجة ماسة الى معرفة اول الوقت وآخره فهذا
ليس باخر الوقت بالاجماع فتعين للاول لمساس الحاجة واما آخر وقته فلما ذكرنا من قبل ان الشيخ ابا
جعفر الطحاوي روى باسناده الى الشعبي قال سمعت عروة بن مضرس الطائي رض يقول اتيت رسول الله عم
بالمزدلفة فقلت يا رسول الله جئت من جبل طي والله ما جئت حتى اتعبت نفسي وانضيت راحلتي وما
تركت من هذه الجبال الا وقد وقفت عليه فهل لي من حج فقال رسول الله عم من شهد معنا هذه الصلوة
صلوة الفجر بالمزدلفة وقد كان وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه فعلم بذلك ان وقت
الوقوف بعرفات يبقى ما بقي الليل من يوم النحر ولا يبقى بعد الليل فصح قولنا ان آخر وقت الوقوف
قبيل طلوع الفجر من يوم النحر وروي عن عمر بن الخطاب وابن عباس رض عن النبي عم قال من فاته
عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل ذكره الدارقطني وروي عن رسول الله عم
انه قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه وما ذكرنا يتعلق اذا وقف
بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس من يوم عرفة فلحجته عليه بفعل النبي عم بعد الزوال وبقول

مالك رح لا تجزيه الوقوف اذا لم يقع وقوفه في اليوم وجزء من الليل فيحتج عليه بحديث ابن مضرس لانه
روى بكلمة او وهي للتخيير فيجزيه الوقوف اذا حصل في يوم وليلة فان قلت ينبغي ان لا
يجوز الوقوف اذا حصل في جزء من النهار من يوم عرفة وان كان قبل الزوال بعد طلوع الفجر
لانه من النهار قلت انما لم يجز قبل الزوال لان فعل النبي عم بعد الزوال لما كان بيانا للمجمل
صار بعد الزوال لانه من النهار ايضا قوله وهذا بيان اول الوقت اي وقوف النبي عم بعد
الزوال بيان اول وقت الوقوف بعرفات قوله وما ذكرناه يقول ان اول وقته بعد طلوع الفجر او بعد
طلوع الشمس فهو محجوج عليه بما روينا اي مالك رح محجوج عليه بما روينا ان النبي عم وقف بعد الزوال
ولكن في هذا النقل عن مالك نظر لان ابن الجلاب المالكي ذكر في كتاب التفريع وقال لا يجزي الوقوف
بعرفة نهارا قبل الزوال قوله ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعته اجزاه عندنا
والمراد من المجزي ما هو الكافي في الخروج عن العهدة ثم اعلم انه اذا وقف بعد الزوال وافاض قبل
غروب الشمس جاز لكن يجب عليه الدم اذا جاوز عرفات قبل غروب الشمس خلافا للشافعي رح
لترك الواجب وقد بيناه عند بيان قوله واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معه على هينتهم
حتى ياتوا المزدلفة قوله ولكن الحجة عليه ما رويناه اي الحجة على مالك ما رويناه وهو
قوله عم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه قوله ومن اجتاز
بعرفات نائما او مغمى عليه او لا يعلم انها عرفات جاز عن الوقوف وذكر لما روينا في حديث عروة
بن مضرس لان الحديث لم يشترط لصحة الوقوف العلم بالموضع فعلم ان جهالته بالموضع و
معرفته سواء وكذلك اذا نوى الوقوف او لم ينو فقد صرح القدوري رح ان النية وعدمها سواء
ولان الركن الاعظم في الحج الوقوف بعرفات فيصح من المغمى عليه والنائم كما يصح صومهما بخلاف
الصلوة حيث لا تصح مع الاغماء لان شرط الصلوة اعني الطهارة ينتفي بالاغماء فينتفي المشروط
وهو الصلوة قوله والجهل يخل بالنية هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ينبغي ان لا يجوز الوقوف بعرفات اذا اجتاز بها وهو لا يعلم لعدم النية فاجاب عنه وقال
سلمنا ان الجهل يخل بالنية ولكن النية ليست بشرط لكل ركن بعد ان وجدت في اصل
الاحرام كما في الصوم والصلوة فلاجل هذا جاز الوقوف وان كان جاهلا بالموضع بخلاف
ما اذا طاف حول البيت خلف غريمه طالبا فانه لا يتادى به الطواف وان وجدت النية في
اصل الاحرام لوجود المنافي ثمه وعدمه في الوقوف ولان الطواف اذا فات يمكن تداركه بخلاف
الوقوف فلاجل هذا اعتبرت النية الموجودة حال الاحرام كافية في الوقوف دون الطواف
ولان الوقوف يحصل في الاحرام فاكتفي عليه بنية الحج اما الطواف فانه يكون بعد التحلل من وجه
فاشترطت النية قوله ومن اغمي عليه فاهل عنه رفقاؤه جاز عند ابي حنيفة رح
وقالا لا يجوز وهذه مسائل الجامع الصغير وانما قيد باهلال الرفقاء عنه وهو احرامهم
عنه لانه اذا احرم عنه واحد من غرض الناس اختلف المشايخ فيه على قول ابي حنيفة رح وفائدة
جواز احرام الرفقاء عنه على قول ابي حنيفة رح انه اذا افاق واتى بافعال الحج جاز فاذا لم

يفق بعد احرام الرفقاء عنه فقضوا به المناسك جاز عند ابي حنيفة رح كذا قال صاحب المختلف وهذا
فيما اذا احرموا لاغماء قبل الاحرام اما اذا احرم فاغمي عليه بعد ذلك فقضوا به المناسك فانه يجزيه عند اصحابنا
لانه هو الفاعل لها وقد سبقت النية وبه صرح فخر الاسلام البزدوي رح في شرح الجامع الصغير ثم
موضع الخلاف فيما اذا لم يوجد الاذن بالاحرام من المغمى عليه صريحا اما اذا وجد صريحا بان قال
لانسان احرم عني اذا اغمي علي او غشي عند الميقات فاحرم عنه المامور جاز بالاتفاق والاصل
هنا ان الاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بركن فجازت النيابة فيه لكن اختلفوا
في ان المرافقة هل تكون اذنا وامرا بالاحرام ام لا فقالا لا تكون اذنا لانها اذا كانت اذنا
لا تخلو من احد الامرين اما ان تكون اذنا صريحا او دلالة فالاول منتف لان كلامنا في عدم التصريح
بالاذن وكذا الثاني لان الدلالة موقوفة على العلم بجواز الاحرام عن المغمى عليه والعلم مفقود لان
كثيرا من الفقهاء لا يعرفه فكيف العامي فلما انتفى العلم انتفى دلالة الاذن التي توقفت على العلم
فلم يجز احرام الرفقاء عنه ولابي حنيفة رح ان المرافقة التي هي بامور السفر والاحرام امر مقصود في
سفر الحج فاذا عجز عنه بنفسه جاز ان يحرم عنه رفقاؤه لوجود الاذن دلالة وان لم يوجد صريحا والاصل
ان الثابت دلالة كالثابت صريحا كمن نصب القدر على الكانون وجعل فيها اللحم واوقد تحتها النار
وجاء الاخر فطبخه لا يضمن لوجود الاذن دلالة فكذا هنا لما ثبت الاذن دلالة جاز احرام الرفقاء
عنه كما اذا صرح بالاذن ولا نسلم ان الدلالة متوقفة على العلم ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان العلم منتف
بل العلم ثابت نظرا الى الدليل وهو عقدهم عقد الرفقة لانه لما خرج مع الرفقة كان مستعينا بكل
واحد منهم في تحقيق ما قصده اذا عجز هو بنفسه قوله والدلالة تقف على العلم اي دلالة
الاذن تقف على العلم بجواز الاحرام عن المغمى عليه قوله وجواز الاذن به اي بالاحرام قوله به ذكر
اي بالاحرام قوله وكان الاذن به ثابتا اي الاذن باحرام الرفقاء عن المغمى عليه قوله والحكم
يدار عليه اي على الدليل كما في مسألة نصب القدر على الكانون قوله والمراة في جميع ذلك كالرجل
الخ اي المراة في جميع مناسك الحج كالرجل فتفعل المراة مثل ما يفعل الرجل الا في اشياء منها انها
تلبس المخيط ما شاءت الا المصبوغ بورس او زعفران او عصفر الا ان يكون غسيلا ومنها
انها لا تكشف راسها وتكشف وجهها ولو غطت وجهها بشيء وجافته عن وجهها جاز اي بودن
ومنها انها لا ترفع صوتها بالتلبية ومنها انها لا ترمل في الطواف ولا تسعى في بطن الوادي
بين الصفا والمروة ومنها انها لا تحلق ولكن تقصر فتاخذ من اطراف شعرها قدر انملة ومنها
انها لا تستلم الحجر الاسود اذا كان عند الحجر جمع ومنها ان طواف الصدر يسقط عنها في الحج
اذا حاضت او نفست ومنها انها لا يجب عليها شيء بتاخير طواف الزيارة عن ايام النحر
بسبب الحيض او النفاس وانما كانت كالرجل في افعال الحج لانها مخاطبة كالرجل لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وهو عام يدخل فيه الرجال والنساء الا فيما خصها الدليل كما يلبس
المخيط احترازا عن كشف العورة ولا تكشف راسها لهذا المعنى ايضا ولا ترفع صوتها لانه
حرام لما فيه من وقوع الفتنة ولا ترمل ولا تسعى لانها اذا رملت او سعت لا يؤمن من كشف بدنها

وهو حرام ولانه الرمل لاظهار الجلادة حيث قال المشركون اضناهم حمى يثرب فقال عليه السلام رحم الله امرأ
اظهر الجلادة من نفسه والمراة ليست من اهل القتال فلا يثبت الرمل في حقها وانما الحلق لان الحلق مثلة
في حقهن وقد نهى النبي عم عن المثلة وهو ما يتمثل به في القبح ولا مثلة في التقصير فجاز في حقها كما في حق
الرجل وانما لا تستلم الحجر الا ان تكون عنده خلوة لانها ممنوعة من مماسة الرجال وهي لا تامن ذلك في هذه الحالة
فكان الاولى تركه وانما لم يجب عليها طواف الصدر لان النبي عم رخص للنساء الحيض تركه وانما لم يجب عليها بتاخير
طواف الزيارة عن ايام النحر شيء لانها اخرته عن ايامه بعذر فلم يعتبر جناية ولم يجب الكفارة قوله
ولو سدلت شيا اي ارخت قوله وجافته عنه اي بعدت الشيء عن وجهها قوله هكذا روي عن
عائشة رض وهو ما روي في السنن عن مجاهد عن عائشة رض قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول
الله عم محرمات فاذا حاذوا بنا سدلت احدانا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفناه
قوله ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل اي لان السدل بمنزلة الاستظلال به يعني ان الاستظلال
يجوز لها فكذا السدل على وجهها قوله قالوا ولا تستلم الحجر اي قال اصحابنا المتاخرون قوله
قال ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد او شيئا من الاشياء وتوجه معها يريد الحج فقد احرم
وهذه من مسائل الجامع الصغير وكان حقها ان تذكر عند ذكر الاحرام عند قوله ولا يصير شارعا في
الاحرام بمجرد النية وقوله او نذرا بان نذر ان يهديها الى مكة وقوله او جزاء صيد بان قتل المحرم
صيدا حتى وجب عليه قيمته فاشترى بتلك القيمة بدنة في سنة اخرى وقلدها او قتل الحلال صيد الحرم
فاشترى بقيمته بدنة وقوله او شيئا من الاشياء اراد به دم المتعة والقران والدماء الواجبة بسبب
الجناية كالحلق وغيره وكان ينبغي ان يقول او لشيء من الاشياء كما في نسخ الجامع الصغير لان شيئا معطوف ٤
له بالعطف على ما قبله واحرى ترابطه ان يكون مصدرا فان غير المصدر فلا بد من اللام كما في قولك
جئتك للسمن ... انه او اقلد بدنة وتوجه معها يريد الحج يكون محرما اما اذا قلدها وبعثها ولم يتوجه
ثم توجه بعد ذلك لم يكن محرما حتى يلحق البدنة فاذا لحقها كان محرما ... الا بدنة المتعة
فانه يكون محرما حين توجه قبل ان يلحقها اما اذا جلل البدنة فلا يكون محرما وان توجه معها وكذا
اذا اشعر البدنة وتوجه معها او قلد الشاة وتوجه معها لا يكون محرما واصل ذلك ان الشروع
في الحج لا يحصل بمجرد النية عندنا خلافا للشافعي رح ما لم يات بالتلبية او بفعل هو من خصائص الحج وهو
تقليد البدنة مع السوق كما في الصلوة والصوم لا يحصل الشروع فيهما بمجرد النية ما لم تصادف
النية فعلا وهو الامساك في الصوم ثم اذا قلد البدنة ولم يتوجه معها لا يصير محرما وان نوى الحج لان
التقليد محتمل فاذا توجه مع البدنة بعد تقليدها يصير محرما اذا نوى الحج لان التقليد بالتوجه
تعين انه من شعائر الحج بخلاف التلبية فان نفسها من شعائر الحج فلا حاجة الى سوق الهدي والدليل
على ان مجرد التقليد ليس من خصائص الحج بدون السوق ان الانسان قد يبعث هديا الى مكة ويقلدها
ولا يذهب الى الحج وكان رسول الله عم يفعل هكذا كثيرا ولا يجتنب عما يجتنبه المحرم اما في بدنة المتعة
فانما يصير محرما بالتوجه قبل اللحاق اذا نوى الاحرام لانه نسك من مناسك الحج وضعا فجعل الاقبال
عليه بمنزلة اللحاق فاما غير هذه البدنة فليس بنسك وضعا فتوقف الاحرام على حقيقة الفعل والتجليل

وتجليل البدنة ليس من خصائص الحج فلا يكون به محرما الا يرى انه قد يكون للزينة او لدفع الحر والبرد وفي
الذباب وكذا لا يكون محرما بالاشعار اما عند ابي حنيفة رض فظاهر لانه بدعة عنده فلا يكون نسكا وعندهما
وان كان سنة لكنه محتمل ربما يكون للسنة وربما يكون للمعالجة فلم يكن فعلا من خصائص الحج واما تقليد
الشاة فانه ليس من خصائص الاحرام فان المحرمين لا يقلدون الشاة ولا يعرفون ذلك ويبعثون ايضا قوله
ولان سوق الهدي في معنى التلبية في اظهار الاجابة اي اجابة دعوة الخليل عم قوله بفعل هو من خصائص
الاحرام اراد به التقليد مع السوق قوله وصفة التقليد ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل
او عروة مزادة او لحاء شجرة والمزادة المطهرة واللحاء القشر وفي المثل لا تدخل بين العصا ولحائها قوله
لما روي عن عائشة رض وهو ما روي في السنن مسندا الى القسم عن عائشة رض قالت فتلت بدن رسول الله عم بيدي
ثم اشعرها وقلدها ثم بعث بها الى البيت واقام بالمدينة فما حرم عليه شيء كان له حلا وفيه ايضا مسندا
الى عمرة عن عائشة رض قالت كان رسول الله عم يهدي من المدينة فافتل قلائد هديه ثم لا يجتنب شيئا مما
يجتنب المحرم قوله فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها اي ان توجه بعدما بعث بدنته لم يصر
محرما حتى يلحق البدنة قوله فاذا ادركها وساقها او ادركها وانما ردد بين السوق وبين الادراك لان
على رواية الجامع الصغير شرط الادراك فحسب لانه قال لم يصر محرما حتى يلحق البدنة وعلى رواية الاصل
شرط الادراك والسوق جميعا لانه قال لم يصر محرما حتى يلحق الهدي ويسوقه ويتوجه معه فالتخيير
بالكلام في ذلك امر اتفاقي واما اشتراط ان يلحقه ليصير فاعلا فعل المناسك على الخصوص قوله الا
في بدنة المتعة اي قال محمد رح في الجامع الصغير الا في بدنة المتعة وهو استثناء من قوله فان توجه بعد
ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها يعني ان في بدنة المتعة يصير محرما بمجرد التوجه قوله معناه اذا
نوى الاحرام اي معنى قوله فانه محرم حين توجه اذا وجدت نية الاحرام فاذا لم يوجد النية فلا يصير محرما
قوله وهذا استحسان اي كونه محرما في بدنة المتعة بمجرد التوجه قبل اللحاق استحسان والقياس ان
لا يصير محرما بمجرد التوجه وجه الاستحسان ما بيناه بانه نسك وضعا واريد بالوضع ان هذا الهدي يجعل
في وضع الشرع نسكا من مناسك الحج مخصوصا بمكة بشكر اداء النسكين وغيره قد يجب وان لم يصل الى مكة
فدل على ان هدي المتعة من خصائص الحج قوله فلهذا اكتفى فيه بالتوجه اي في هدي المتعة قوله
فان جلل بدنة اي القى عليها الجل قوله والاشعار مكروه عند ابي حنيفة رح قال في الجامع الصغير محمد عن
يعقوب عن ابي حنيفة رح انه كره الاشعار وقالا انه حسن لهما انه من حيث يؤكد التقليد يصلح
ان يكون سنة لان التقليد قد يشتبه في غير الحج وهو غير لازم لانه يحتمل الانقطاع والاشعار لازم فصار
موكدا للاعلام انه من الشعائر وانه صار قربانا ومن حيث انه جرح ومثلة لا يصلح ان يكون سنة فلما
اشتمل على معنى السنة وغيرها قيل انه حسن ان فعل وان ترك فلا باس به وذكر الطحاوي ان عمرو
من الخواص وكراهة ابي حنيفة رض انه مثلة وقد روي في حديث عمران بن الحصين قال ما قام رسول الله عم فينا
خطيبا الا حثنا على الصدقة ونهانا عن المثلة فصار الاشعار مكروها وما روي عن رسول الله عم
انه اشعر البدنة فقالوا كان ذلك في ابتداء الاسلام ثم نسخ بحرمة المثلة وذكر ان المشركين كانوا ينتهبون
كل ما سوى الهدي فاشعر رسول الله عم البدن صيانة لها عن ان يناله ايدي المشركين لان التقليد

كان معتادا في غير القران ايضا وقد روي عن ابن عباس وعايشة رضه ان النبي عم انما فعل ذلك صيانة للبدن
فلما اعلى الله كلمته وقطع دابر الكافرين زال العذر وبطل ذلك الحكم ونسخ ولنا في دعوى النسخ نظر
يجيء بيانه في باب التمتع وقال الشيخ ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي قد اتفقوا على ان سائر البدن من
جزاء الصيد والاحصار وغيره لا يشعر فوجب ان يكون كذلك بدنة المتعة والقران والتطوع وعندهما
يشعر البدن في التطوع والقران والمتعة لانه يريد السنة في غيرها وقال الشيخ ابو منصور الماتريدي
يحتمل ان ابا حنيفة رح كره الاشعار المحدث فاما الذي جاءت به السنة فلا يعني انه كره اشعار اهل زمانه وهو
المبالغة في الجرح على وجه يخاف منه السراية فسد الباب عليهم بالكراهة فاما اذا لم يبالغوا فلا بأس به ذكره
وقيل انه كره ايثاره على التقليد كما كره ايثار نكاح الكتابية على نكاح المسلمة وتفسيره عندنا بفتح
الطعن بالرمح في اسفل السنام من قبل اليسار وقالت فقهاؤنا من قبل اليمين وفي كلام العرب
الاشعار هو الادماء بالجرح وما جاء عن النبي عم الاشعار من قبل اليسار وذكر ان الهدايا
كانت مقبلة الى رسول الله عم وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرؤوس وكان الرمح بيمينه لا محالة فكان
يقع الطعن عادة اولا على يسار البعير الذي هو عن يسار رسول الله عم كان يعطف على يمينه فيشعر الاخر من
قبل يمين البعير اتفاقا لا قصدا فصار الامر الاصلي احق بالاعتبار في الهدي الواحد قوله
ان ذلك غير معتاد وليس بسنة ايضا وعندنا ان فيه تقليد الشاة سنة لما روي عن عائشة رضه ان رسول الله عم
اهدى غنما مقلدة ولنا ان التقليد ورد به الشرع في البدن دون الغنم قال تعالى لا تحلوا شعائر الله
ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد اي لا تخلوا الهدي ولا ذوات القلائد من الهدي وهي البدن وتخصيصها
بعد ذكر الهدي والله اعلم لزيادة فضيلتها وروي عن ابن عباس رضه انه قال لا تقلدوا الغنم قوله قال
والبدن من الابل والبقر اي قال محمد رح في الجامع الصغير البدن من الابل والبقر والهدي من الغنم والابل والبقر
وقال الشافعي رح البدن من الابل خاصة وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة قوله قوله تعالى
فاذكروا اسم الله عليها صواف اي على البدن قائمة فعلم ان البدنة تقع على الجزور لان البقر تذبح مضطجعة
لا قائمة وروي عن رسول الله عم في حديث الجمعة قال اذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على باب المسجد
يكتبون الاول فالاول فالمتعجل منهم كالمهدي بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة ففصل بينهما وروي في
السنن والجامع الترمذي مسندا الى ابي هريرة رضه ان رسول الله عم قال من اغتسل يوم الجمعة غسل
الجنابة ثم راح فكانما قرب كبشا اقرن ومن راح في الساعة الرابعة فكانما قرب دجاجة ومن
راح في الساعة الخامسة فكانما قرب بيضة فاذا خرج الامام حضرت الملائكة يستمعون الذكر و
لنا ما روي عن علي رضه انه جعل الهدي من ثلاثة من الابل والبقر والغنم والبدنة من الابل
والبقر ولان الابل والبقر يستويان في البدنة وفي الضحايا وفي حكم الاضحية ولهذا جاز كل واحد منهما
عن سبعة فتثبت انهما سواء وبه تعليم اللغة فان اهل اللغة قالوا البدنة الناقة او البقرة تنحر
بمكة كذا قال صاحب الديوان واما الاية فقد وردت في قصة العرب وعادة العرب كانت اقتناء
الابل لا البقر فلا يكون حجة على الخصم واما الحديث فليس له حجة فيه ايضا لان المشترك في موضع الاثبات لا يراد
به الا احد المعنيين اذا دل عليه دليل فقد دل الدليل على ان المراد من البدنة الجزور بدليل عطف

البقرة عليها لانه لم يصلح ان يراد بالبدنة البقرة في الحديث بعد عطف البقرة عليها وذلك لا يدل على ان البدنة لا يصح
اطلاقها في سائر المواضع على البقرة على انا نقول قد صح في الرواية فالمتعجل منهم كالمهدي جزورا فلا ينبغي
ان يحتج بالحديث لان في رواية لبس الجزور والله اعلم

باب القران

لما فرغ من بيان الافراد بالحج شرع في بيان القران بين الحج والعمرة لان وجود
المفرد سابق على وجود المركب وانما قدم القران على التمتع لان القران افضل منه عندنا قوله القران
افضل من التمتع والافراد اعلم ان القران افضل من التمتع والافراد ثم التمتع افضل من الافراد وهذا هو ظاهر
الرواية عن اصحابنا رحمهم وذكر ابن شجاع عن ابي حنيفة رح ان الافراد بالحج بعد القران افضل من التمتع وروي
عن محمد رح انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية افضل من القران وقال مالك التمتع افضل هكذا نقل اصحابنا
قول مالك رح ولكن قال مالك في المدونة والافراد بالحج احب الي مالك من القران والتمتع وقال الشافعي رح
الافراد افضل وجه قوله ان النبي عم اهل عام حجة الوداع بالحج رواه عائشة رضه وكذا روي في
حديث جابر بن عبد الله في حديثه الطويل ووجه قول مالك رح قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج خص على انه
افضل من غيره لانه مذكور في كلام الله تعالى ولا ذكر للقران فيه ولنا ما روى صاحب السنن
باسناده الى حميد عن انس بن مالك رضه قال سمعت رسول الله عم يلبي بالحج والعمرة جميعا يقول لبيك بعمرة
وحجا لبيك بعمرة وحجا وفيه ايضا باسناده الى ابي قلابة عن انس بن مالك رضه ان النبي عم اهل بحج وعمرة
وفيه ايضا باسناده الى عكرمة قال سمعت ابن عباس رضه يقول حدثني عمر بن الخطاب انه سمع النبي عم
يقول اتاني الليلة آت من عند ربي وهو بالعقيق وقال صل في هذا الوادي المبارك وقل عمرة
في حجة وذكر الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى الصبي بن معبد قال اهللت بالحج والعمرة
جميعا فلما قدمت على عمر بن الخطاب رضه ذكرت له اهلالي فقال هديت لسنة نبيك وقد صح في
الصحيح البخاري ان النبي عم اعتمر اربع عمر في ذي القعدة الا التي اعتمر مع حجته عمرته من الحديبية
ومن العام المقبل ومن الجعرانة حيث قسم غنائم حنين وعمرة مع حجته رواه انس رضه فدلت
هذه الاحاديث على ان القران افضل لانه مختار رسول الله عم في حجة الاسلام وافضل احواله ان يكون ندبا
وارشادا اذا لم يكن واجبا وقد روي عن رسول الله عم انه قال افضل الحج العج والثج ومعنى الثج اراقة
دماء الهدي وذلك في القران والتمتع دون الافراد ولان القران يقتضي البقاء في احرامين الى ان يحل منهما
جميعا والبقاء في الاحرام نسك وعبادة فيكون افضل من غيره ولان القران جمع بين العبادتين ولا شك
ان العبادتين افضل من عبادة واحدة الا يرى ان الصوم مع الاعتكاف افضل من الصوم وحده وكذا حراسة
الغزاة مع صلوة الليل افضل من الحراسة وحدها فان قلت المفرد يأتي باحرامين وتلبيتين
وسفرين وحلقين بخلاف القارن فذكر ان الافراد افضل قلت لا يصح اعتبار الاحرامين لان المتمتع يأتي بهما
ايضا ومع هذا ان الافراد افضل عندنا فهو يرد على انا نقول ان القارن ينوي باحرامه العبادتين والمفرد
ينوي عبادة واحدة فيكون القران افضل لان الاعمال بالنيات ولا يصح الاعتبار بزيادة التلبية في المفرد لانها
ليست بمخصوصة على عدد معلوم ويجوز ان تكون تلبية القارن اكثر من تلبية المفرد ولا يصح الاعتبار با
لسفرين ايضا لان السفر ليس بمقصود لذاته بل المقصود منه الحج وفيما قلنا يوجد الحج مع زيادة العمرة

فكان اولى ولا يصح الاعتداد بالحلق ايضا لان الحلق عندهم ليس بنسك ولا معنى للترجيح بزيادة الحلق فان قلت
وجوب الهدي يدل على النقص قلت لا بل هو دم نسك لا دم جناية ولهذا جوزنا الاكل منه للقارن وقد صح
عن رسول الله عم انه اكل منه والجواب عن حديث جابر وغيره فنقول الاصل في الدلائل الاعمال لا الاهمال ان امكن
وان لم يمكن العمل بجميعها يصار الى ترجيح بعضها ان امكن وان لم يمكن فيتهاتر المتعارضان جميعا ثم يصار
الى القياس وههنا فيما نحن فيه امكن العمل بجميعها لان الصحابة رض اختلفوا في ان رسول الله عم من اين احرم بعضهم
قالوا من مسجد ذي الحليفة وبعضهم قالوا من البيداء كما اختلفوا في انه عم كان مفردا او قارنا او متمتعا بعضهم قالوا
بالاول وبعضهم قالوا بالثاني وبعضهم قالوا بالثالث والتوفيق بين الاقاويل الثلثة ممكن بان يقول ان الذين سمعوا تلبية
رسول الله عم بالعمرة في المسجد ثم سمعوا التلبية بالحج بعد ان استوت به راحلته على البيداء قالوا انه عم قرن الحج با
لعمرة والذين لم يسمعوا تلبيته بالعمرة في المسجد لما انهم ما كانوا حاضرين في المسجد ولما انهم كانوا بعيدا عن
النبي عم بل سمعوا تلبيته بالحج بالبيداء قالوا افرد بالحج والذين سمعوا التلبية بالعمرة في المسجد ثم لم يسمعوا تلبيته
بالحج بالبيداء ثم رأوا النبي عم بعد فراغه من العمرة يفعل ما يفعله الحاج من الوقوف بعرفات وغير ذلك قالوا انه
تمتع وكل منهم يشهد بما صح عنده ثم نقول لما صح هذا بالاحتمال ثبت انه عم كان قارنا لان انسا رض يشهد با
القران بعد ما تحقق عنده وحديث المفرد والمتمتع محتمل والعمل بالمحقق المحكم اولى من المحتمل فان
قلت قد صح عن عثمان رض انه كان ينهى عن القران فلو كان القران افضل لما نهى قلت
قد ذكر ابو جعفر الطحاوي باسناده الى مروان بن الحكم قال كنا نسير مع عثمان رض فاذا رجل يلبي بالحج والعمرة
فقال عثمان من هذا فقالوا علي فاتاه عثمان فقال الم تعلم اني نهيت عن هذا فقال بلى ولكن لم اكن لادع
قول النبي عم لقولك فدل انكار علي على عثمان ان القران هو الافضل والجواب عن قول مالك رح انه لا ذكر
للقران في كلام الله فنقول لا نم لانه تعالى قال واتموا الحج والعمرة لله وقد جاء في التفسير ان اتمامهما ان يحرم
بهما من دويرة اهله فان قلت لم لا يكون العمرة واجبة لان مطلق الامر للوجوب قلت
ان مطلق الامر للوجوب اذا لم يدل الدليل على خلافه وقد دل لان الاحرام بهما من دويرة اهله ليس بواجب
بالاجماع فلما انتفى الوجوب ثبت انه مندوب لانه الادنى ولم نقل بانه مباح لتعلق الثواب به قوله
والمقصود بما روي نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج افجر الفجور وروي في بعض النسخ من افجر
الفجور والاول اصح لانه المذكور في كتب الحديث يعني ان المقصود بما روى الشافعي رح من قوله عم القران
رخصة نفي قول اهل الشرك لانهم كانوا يرون ان العمرة في اشهر الحج افجر الفجور في الارض وكانوا يحرمون
بالعمرة حتى ينسلخ ذو الحجة والمحرم فنفى ذلك رسول الله عم بقوله القران رخصة يعني ان العمرة في اشهر
الحج جايزة ولم يرد بها حقيقة الرخصة وهي ما بني على اعذار العباد بل القران عزيمة كالافراد
قوله على ما رويناه قبل اراد به ما روي عن علي وابن مسعود في فصل المواقيت قوله
ثم فيه تعجيل الاحرام واستدامة احرامهما وذلك ظاهر لان القارن يحرم بهما جميعا من الميقات فلا يحل
الى ان يفرغ من الحج اما المتمتع فان احرامه بالعمرة ميقاتي واحرامه بالحج مكي فيحل قبل احرام الحج
ولا شك ان المسارعة الى الخيرات اولى والبقاء في الاحرام نسك وعبادة فكان القران اولى من التمتع
قوله وقيل الاختلاف بيننا وبينه اي الشافعي رح بناء على ان القارن عندنا يطوف طوافين الخ قال

قال صاحب التحفة وحاصل الخلاف ان القارن محرم باحرامين فلا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعنده يكون محرما
باحرام واحد ويدخل احرام العمرة في احرام الحج لقوله عم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة ولكنا نستدل
باجماع الامة على تسميته قرانا والقران يكون بين شيئين ويبتني على هذا الاصل مسائل منها ما قلنا ان القران افضل
لانه جمع بين العبادتين باحرامين وعنده بخلافه ومنها ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين ويقدم افعال
العمرة على افعال الحج وعنده يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا ومنها ان الدم الواجب فيه دم النسك
عندنا شكرا للجمع بين العبادتين وعنده دم جبر لتمكن النقصان في الحج بسبب ادخال العمرة فيه حتى لا يحل له الاكل
بواحد ومنها انه اذا احصر القارن فانه يحل بهديين عندنا وعنده بهدي واحد قوله قال وصفة
القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات اعلم ان القران مصدر قرن الحج بالعمرة يقرن بفتح العين
من الماضي وضمها من المستقبل اذا جمع بينهما والمصدر من الثلاثي يجيء على وجوه كثيرة منها فعال بكسر
الفاء ونظيره ضراب والباقي يعلم في موضعه وليس كتابنا للبيان ذلك وانما يهل بهما لان حقيقة القران
لا توجد الا بان يجمع بينهما في الاحرام وانما يسال الله التيسير عقيب الصلوة بقوله اللهم اني اريد العمرة والحج
فيسرهما لي وتقبلهما مني لان الانسان مندوب الى الدعاء في جميع الامور والقران من اهم الامور واشقها
فصار اولى بالدعاء قوله وكذا اذا ادخل حجة على عمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط اي كذا يكون
قارنا اذا احرم بعمرة فطاف لها اقل من اربعة اشواط ثم احرم بحجة وهو المراد بادخال الحجة على العمرة
وانما يكون قارنا في هذه الصورة لوجود الجمع بين الحج والعمرة لان اكثر الاشواط من العمرة باق فصار
كان الكل باقيا قوله وقدم العمرة على الحج فيه معطوف على قوله يسال الله التيسير اي قدم القارن
العمرة على الحج في ادائها قوله وان اخر ذكرها في الدعاء والتلبية لا باس به اي ان اخر العمرة
في الدعاء بان يقول اللهم اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وكذا ان اخرها في التلبية بان يقول
لبيك بحجة وعمرة فلا باس بالتاخير لان الواو لمطلق الجمع لا بترتيب تاخر المعطوف عن المعطوف عليه ولكن
الاولى ان يذكرها سابقة على الحج في الدعاء والتلبية كما يفعلها في الاداء قوله اعتبارا
بالصلوة يعني اذا لبى القارن مع النية يصير محرما لكن اذا نوى بقلبه الحج والعمرة ولم يذكرهما
بلسانه اجزاه كما في الصلوة لان الذكر باللسان ليس بشرط لان الشرط ان يعلم بقلبه ما يفعله من العبادة
والذكر باللسان احوط كما في الصلوة قوله فاذا دخل مكة اي اذا دخل القارن قوله
وهذه افعال العمرة اي الطواف بالبيت سبعة اشواط مع الرمل في الثلاث الاول والسعي بعد الطواف
بين الصفا والمروة هي العمرة وحاصله ان العمرة اربعة اشياء الاحرام والطواف والسعي ثم الحلق
او التقصير ان كان مفردا بالعمرة لكن القارن ليس عليه حلق او تقصير بعد فراغه من افعال العمرة لان الحلق
جناية على احرام الحج قوله ثم يبدا بافعال الحج فيطوف طواف القدوم سبعة اشواط ويسعى كما بينا في
المفرد يعني انه بعد فراغه من افعال العمرة يبدا بافعال الحج وذلك لانه قارن فلما فرغ من افعال
العمرة شرع في افعال الحج لانه محرم بالحج فيطوف طواف القدوم سبعة اشواط في ابتداء افعال الحج لانه تحية
الحج لا العمرة ويطوف بين الصفا والمروة سبعة اشواط بعد طواف القدوم ويسعى في بطن الوادي في كل
شوط كما في المفرد بالحج قوله وتقدم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج بيانه

بالهدي به عنده وعندنا يحل
ومنها اذا تناول
محظور احرامه فانه
يجب عليه دمان عندنا
وعنده يجب عليه دم صح

الحج

ان الله تعالى جعل الحج غاية ومنتهى للتمتع فيكون المبدأ من العمرة لا محالة فلما ثبت تقديم العمرة على الحج في التمتع
ثبت في القران ايضا لان القران في معناه لكون كل منهما جمعا بين النسكين في سفره او نقول قد صح عن
انس رضه ان النبي عم قرن الحج بالعمرة وقد قدم النبي عم في ادائه العمرة على الحج فتقدم القارن العمرة على
الحج اقتداء بالنبي عم وقال صاحب التحفة اذا افرد بالحج ثم قبل الفراغ من افعال الحج احرم بالعمرة يصير
قارنا ايضا لكنه اساء لترك السنة فان السنة تقديم افعال العمرة على افعال الحج للقارن قوله
ويتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح قال بعض الشارحين وعند الشافعي رحمه يتحلل بالذبح وهو ليس بمشهور عن
الشافعي ويحتمل ان يكون ذلك عنه رواية والمشهور عنه ان المتحلل هو الرمي فاذا فرغ من رمي جمرة العقبة
يحل له كل شيء الا النساء ثم بعد الحلق عندنا ولنا ما روي في شرح الاثار مسندا الى عائشة رضها عن
رسول الله عم قال اذا رميتم وحلقتم فقد حل لكم الطيب والثياب وكل شيء الا النساء وقد تبين عند قوله
ثم الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا قوله ثم هذا مذهبنا اي اتيان القارن بافعال العمرة وافعال
الحج جميعا هو مذهبنا وعند الشافعي رحمه يطوف القارن طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا اعني انه لا يطوف
ولا يسعى للعمرة قوله لقوله عم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة ولان القران مبني على التداخل
الا يرى ان القارن يأتي بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فينبغي ان يتداخل الطواف والسعي ايضا
ولنا ما روى محمد بن الحسن في المبسوط ان صبي بن معبد رضه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين
فذكر ذلك لعمر بن الخطاب رضه فقال هديت لسنة نبيك وعن علي عن رسول الله عم انه طاف طوافين
وسعى سعيين ولان القران هو الجمع بين العبادتين ولا يتحقق ذلك الا اذا وجد عمل كل واحد منهما والا لكان
اسقاطا لاحدهما لا قرانا ولان العبادات لا تتداخل كالعقوبات فلم يجز اتيان القارن بطواف
واحد وسعي واحد عن العمرة والحج جميعا اما السفر والتلبية والحلق فليست بمقصودة لذاتها وانما هي
وسائل فجاز التداخل فيها لان المقصود من السفر التوسل الى اداء العمرة والحج فيحصل اداؤهما بسفر
واحد ولا حاجة الى سفر لكل واحد منهما وكذا المقصود من التلبية الاحرام ويحصل احرامهما بتلبية
واحدة لا حاجة الى تلبية لكل واحد منهما وكذا المقصود من الحلق التحلل فيحصل ذلك بحلق واحد
بخلاف الطواف والسعي فانهما مقصودان لكون الطواف ركنا والسعي واجبا فلا يتداخلان ولهذا
جاز اداء شفعي التطوع بتحريمة واحدة وان كان لا يتداخلان عملا ولان المتمتع يأتي بطوافين وسعيين
فكذا القارن لان القران هو الجمع بين العمرة والحج كالتمتع والجواب عن الحديث فنقول
معناه دخل وقت العمرة في وقت الحج بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ويجوز
ذلك اذا لم يكن فيه التباس كما في قوله تعالى واسأل القرية وانما قدرنا ذلك لان حقيقة العمرة لا يمكن
دخولها في حقيقة الحج لان العرض لا يمكن ان يكون ظرفا لشيء اخر فتعين المجاز بان يراد به اتحاد
الوقت مجازا اعني انه يجوز اداء العمرة في اشهر الحج وهذا لنفي قول اهل الجاهلية ان العمرة
لا يجوز اداؤها في اشهر الحج لا لبيان ان القارن يأتي بطواف واحد وسعي واحد الا يرى الى ما روى
صاحب السنن باسناده الى ابن عباس رضه قال والله ما اعمر رسول الله عم عائشة في ذي الحجة الا ليقطع
بذلك امر اهل الشرك فان هذا الحي من قريش ومن دان دينهم كانوا يقولون اذا عفا الوبر

الوبر وبرأ الدبر ودخل صفر فقد حلت العمرة لمن اعتمر فكانوا يحرمون بالعمرة حين ينسلخ ذو الحجة
والمحرم وروي عفا الاثر اراد به الدبر ظهورها بل لانها اذا انصرفت عن الحج دبرت ظهورها
وعفا الوبر اي كثر من قوله عز وجل حتى عفوا اي كثروا وعفا الاثر اي ذهب اثر الدبر من عفا الشيء
اذا درس وامحى فان قيل روي ان النبي عم طاف لهما طوافا واحدا قلنا لا نسلم ان رسول الله عم
طاف لهما طوافا واحدا ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان معناه اكتفى فيهما جميعا بطواف واحد بل معناه انه
طاف لهما على صفة واحدة بدليل ما روينا عن صبي بن معبد وغيره قوله قال فان طاف طوافين لعمرته
وحجته وسعى سعيين يجزيه اي قال محمد رحمه في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة رضه في القارن يطوف
طوافين لعمرته وحجته ثم يسعى سعيين قال يجزيه وقد اساء اعلم انه لو قال صاحب الهداية في قوله وسعى
بلفظ ثم او بحرف الفاء لكان اولى لان صورة المسألة فيما اذا كان السعيان بعد الطوافين ولا يفهم
ذلك من حرف الواو لانها لمطلق الجمع لا للترتيب ولهذا ذكر محمد رحمه في اصل الجامع الصغير بحرف ثم
كما ذكرنا انفا وكذا ذكر فخر الاسلام البزدوي رحمه في شرح الجامع الصغير ايضا اتباعا لمحمد رحمه ثم اعلم ان صاحب
الهداية زعم ان المراد بثاني الطوافين طواف القدوم حيث قال وقد اساء بتأخير سعي العمرة وتقديم
طواف التحية عليه اي على سعي العمرة وتبعه بعضهم في شرحه وفيه نظر عندي لان الظاهر من
كلام محمد رحمه ان المراد من احد الطوافين طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة لا طواف القدوم
ولهذا قال في جواب المسألة يجزيه والمجزي عبارة عما يكون كافيا في الخروج عن عهدة الفرض ولا يصح
الاجزاء باتيان السنة وترك الفرض وهذا ظاهر الا يرى انهم قالوا ان القارن يطوف طوافين
ويسعى سعيين عندنا خلافا للشافعي رحمه فهل يقول احد ان المراد من الطواف الثاني هو طواف القدوم بل
المراد طواف الزيارة فكذا هنا ويمكن تصحيح ما قلنا بان يفرض انه اتى بطواف العمرة فبعد ذلك اشتغل
بالوقوف وغيره من مناسك الحج ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى اربعة عشر شوطا سبعة اشواط لعمرته
وسبعة اشواط اخرى لحجته فنرجع الى شرح المسألة فنقول طعن بعضهم في هذه المسألة على محمد وقال
ينبغي ان لا يجزيه لانه ترك الترتيب المشروع فيبطل كما اذا قدم السعي على الطواف والجواب ان
الاشتغال بطواف الحج ليس بمبطل لسعي العمرة لان وصل السعي بطواف العمرة ليس بواجب ولهذا
يجوز ان يتخلل بين طواف العمرة وسعي العمرة اشياء اخر كالاكل والبيع وغير ذلك فجاز ان يتخلل
بينهما طواف الحج ايضا ولا يبطل طواف الحج بتقديمه على سعي العمرة لان طواف الحج ليس بمرتب
على سعي العمرة بدليل انه لو ترك السعي لا يفسد به العمرة لانه واجب بل طواف الحج مرتب على طواف العمرة
وقد حصل وانما بطل تقديم السعي على الطواف لانه تابع للطواف فلم يصح تقديمه وانما صار مسيئا
لانه ترك السنة المتوارثة لان السنة في حق القارن ان يطوف ويسعى لعمرته ثم يطوف ويسعى لحجته
فلما جمع بين الطوافين والسعيين ترك السنة لكن لم يلزمه دم لان ترك السنة لا يوجب الجابر كما في
الصلوة قوله قال واذا رمى الجمرة يوم النحر ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة فهذا دم
القران اي قال القدوري رحمه واذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح شاة الخ وذكر في المفرد بقوله ثم يذبح ان احب
وهنا ذكر بلا تعليق بالمحبة لان الدم ليس بواجب على المفرد بل هو مستحب فلهذا علقه بالمحبة بخلاف

القارن فان الدم عليه واجب فلهذا لم يتعلق بالمجنة ثم لا اصل في وجوب الدم على القارن قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي قال صاحب الكشاف اي استمتع بالعمرة الى الحج واستمتاعه بالعمرة الى
وقت الحج انتفاعه بالتقرب بها الى الله تعالى قبل الانتفاع بتقربه بالحج فما استيسر اي فعليه ما استيسر من الهدي
وحدث مالك رح في الموطا عن جعفر بن محمد عن ابيه ان علي بن ابي طالب رض كان يقول ما استيسر من الهدي
شاة وفي الموطا ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول ما استيسر من الهدي شاة وفي الصحيح البخاري باسناده الى ابي
جمرة قال سالت ابن عباس رض عن المتعة فامرني بها وسالته عن الهدي فقال فيها جزور او بقرة او شاة
او شرك في دم فلما ثبت وجوب الدم في المتعة ثبت في القران ايضا لانه في معناها لان كلا منهما يحصل به
الترفق بالنسكين في سفرة واحدة فعلم بما روينا ان الشاة تجزئ عن دم المتعة والقران واما جواز
سبع البدنة عن واحد بان يكون سائغه سبعة فلان سبع البدنة مثل الشاة وتجزئ الشاة عن الواحد
فكذا سبع البدنة ولان اصحابنا رح ذكروا ان رسول الله عم اشترك بين اصحابه في البدن عام الحديبية فذبحوا
البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة وذكر صاحب السنن في كتاب الاضاحي باسناده الى جابر بن عبد الله قال
كنا نتمتع في عهد رسول الله نذبح البقرة عن سبعة نشترك فيها وفيه ايضا عن جابر ان النبي عم قال
البقرة عن سبعة والجزور عن سبعة لكن هذا فيما اذا اراد كلهم القربة ولو اراد بعضهم اللحم لم تجزهم
خلافا للشافعي رح لنا ان خروج الروح ليس بمتجزئ فاذا خرج بعض البدنة من كونه قربة لارادة بعضهم
اللحم لم يكن الباقي قربة ايضا لعدم التجزي ولا يشترط اتفاق وجوه القربة خلافا لزفر لان المقصود منها
هو الله تعالى سواء اختلفت او اتفقت ثم ان دم القران والمتعة دم نسك لا دم جبر خلافا للشافعي رح وسنبينه
في باب الهدي ان شاء الله تعالى قوله لانه في معنى المتعة اي لان القران في معنى المتعة وهي اسم بمعنى
التمتع قوله والهدي منصوص عليه فيها اي على الهدي في المتعة وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج
فما استيسر من الهدي قوله في بابه اي في باب الهدي قوله والمراد بالبدنة ههنا البعير اي اراد القدوري
بالبدنة ههنا البعير اي اراد القدوري بالبدنة البعير في قوله ذبح شاة او بقرة او بدنة او سبع بدنة لكن
بالبدنة الاولى لا الثانية لانه لما لا يجزئ سبع البعير يجزئ سبع البقرة ايضا قوله فان لم يكن له ما يذبح صام
ثلاثة ايام في الحج اخرها يوم عرفة وسبعة اذا رجع الى اهله اعلم ان القارن اذا لم يجد الهدي عشرة ايام بدلا
عن الهدي ثلاثة في اشهر الحج وسبعة اذا رجع الى اهله والاصل فيه قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في
الحج وسبعة اذا رجعتم والنص وان كان واردا في التمتع ثبت حكمه في القران لانه في معناه لحصول الارتفاق
بالنسكين في كل واحد منهما بسفرة واحدة ويجوز صوم ثلاثة ايام بعد احرام العمرة قبل احرام الحج لوجود سبب
الوجوب لان احرام العمرة سبب الى التمتع ولهذا يجوز له سوق الهدي قبل احرام الحج وقال الشافعي رح
لا يجوز صوم ثلاثة ايام ما لم يحرم بالحج لقوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج ولنا ما قلنا والمراد من الحج
وقته لا الحج نفسه لان الحج عبارة عن الافعال المعلومة والفعل لا يصلح ان يكون ظرفا لفعل آخر وهو
الصوم فتعين الوقت فيجوز صوم ثلثة ايام في اشهر الحج بعد احرام العمرة لوجود المسبب بعد السبب
الا انه لا افضل ان يصوم قبل يوم التروية وهو السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة لان
المستحب في اتيان البدل ان يكون في اخر الاوقات التي يتعذر فيها المبدل وقال في شرح الاقطع قال ان في
لا افضل

لا افضل ان يكون اخرها يوم التروية وهو ضعيف لان يوم عرفة افضل من يوم التروية لان معظم اركان الحج فيه
ولم يرد النهي عن صوم يوم عرفة فكان الصوم فيه اولى وقوله تعالى تلك عشرة كاملة تاكيد لما ذكر اولا وقيل كاملة
في وقوعها بدلا عن الهدي وما يستحق بها من الثواب قوله خلافا للقران هنا اي من التمتع لانه متمتع باداء
النسكين اي لان القارن متمتع باداء العمرة والحج كالمتمتع قوله الا ان لا افضل ان يصوم الثلاثة من قوله
والمراد بالحج وقته اي المراد من الحج المذكور في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج هو الوقت لكن لا افضل ان
يؤخر الصوم ويصوم ثلاثة اخرها يوم عرفة قوله فيستحب تاخيره الى اخر وقته اي تاخير البدل
وهو الصوم الى اخر وقت البدل قوله رجاء ان يقدر على الاصل بالنصب على انه مفعول له وهو علة لاقدام
على فعل التاخير واراد بالاصل الهدي قوله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد مضي
ايام التشريق اي ان صام سبعة ايام بعد فراغه من الحج جاز في اي مكان كان لكن بعد مضي ايام النحر والتشريق
لورود النهي عن صومها وعندنا فمن لا يجوز صوم السبعة بمكة الا ان ينوي الاقامة بمكة قوله لانه ظاهر قوله
تعالى وسبعة اذا رجعتم لان صوم السبعة معلق بالرجوع الى اهله فيكون الرجوع شرطا فاذا انتفى الشرط انتفى
المشروط ولنا ان المراد من الرجوع الفراغ من افعال الحج لان الفراغ سبب الرجوع فيكون ذكر المسبب وارادة
السبب كما في قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله اي اردت قراءة القران وانما صرنا الى المجاز لان
الرجوع ليس بشرط بالاتفاق الا ترى انه اذا نوى الاقامة بمكة جاز له صوم السبعة بمكة وان لم يوجد الرجوع
الى اهله فعلم بهذا ان الرجوع ليس بشرط او معناه اذا رجعتم الى مكة او اذا رجعتم الى الحالة الاولى يعني
اذا فرغتم من افعال الحج ولئن سلمنا ان الرجوع الى اهله شرط لكن لا نسلم ان الشرط يوجب العدم عند العدم
لان اقصى درجات الوصف ان يكون علة ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا
بعلل شتى كما علم واخرى ان لا ينتفي الحكم بانتفاء الشرط فافهم قوله فان فاته الصوم حتى اتى يوم
النحر لم يجزه الا الدم اعلم ان القارن اذا فاته صوم ثلاثة ايام حتى اتى يوم النحر لم تجزه الصوم ويرجع الحكم
الى الاصل وهو الهدي وكذا الحكم في المتمتع فان لم يقدر على الهدي تحلل وعليه هدي للقران او التمتع وهدي
اخر لانه احل بغير هدي ولا صوم وقال الشافعي رح لا يفوت الصوم ويجوز على احد القولين صوم الثلاثة
في ايام التشريق وعلى القول الاخر بعدها وقال مالك رح يصوم في ايام التشريق لهما ما روي في شرح الاثار
مسندا الى سالم عن ابيه ان رسول الله عم قال المتمتع اذا لم يجد الهدي ولم يصم في العشر انه يصوم ايام التشريق
ولانه صوم مختص بوقت فاذا فات اداؤه وجب قضاؤه كصوم رمضان ولان الله تعالى قال فصيام
ثلاثة ايام في الحج والمراد منه وقت الحج وعند مالك رح اشهر الحج الى اخر ذي الحجة فيجوز اداء الصوم في ايام التشريق
ولنا ما حدث الشيخ ابو جعفر الطحاوي رحمه الله باسناده الى علي بن ابي طالب رض قال خرج منادي
رسول الله عم في ايام التشريق فقال ان هذه ايام اكل وشرب وفيه ايضا باسناده الى سعد بن ابي وقاص
قال امرني رسول الله عم ان انادي ايام منى انها ايام اكل وشرب فلا صوم فيها يعني ايام التشريق
وفيه ايضا باسناده الى عطاء عن عائشة رض قالت قال رسول الله عم ايام التشريق ايام اكل وشرب
وذكر الله عز وجل وفيه ايضا باسناده الى سعيد بن المسيب عن ابي هريرة رض ان رسول الله عم امر عبد
الله بن حذافة ان يطوف في ايام منى الا لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وذكر الله عز وجل

وفيه ايضا باسناده الى انس بن مالك رض قال نهى رسول الله ع عن صوم ايام التشريق الثلاثة بعد يوم النحر ولان القارن
لا يصوم يوم النحر بالاجماع لورود النهي فيه فكذا لا يصوم ايام التشريق لورود النهي فيها ايضا الا يرى ان يوم النحر
اقرب من ايام التشريق الى الحج لان طواف الزيارة فيه ويوم عرفة متصل به وقد صح النهي عن صوم يوم
النحر ايضا وهو ما روى الشيخ ابو جعفر الطحاوي باسناده الى ابي عبيد مولى ابن ازهر قال شهدت العيد
مع عثمان وعلي رض فسمعتهما يقولان نهى رسول الله ع عن صيام هذين اليومين يوم النحر ويوم الفطر وباسناده
الى عمرة عن عائشة عن رسول الله ع انه نهى عن صوم يومين يوم الفطر ويوم النحر وفيه ايضا باسناده الى
سعيد بن المسيب ان رجلا اتى عمر بن الخطاب رض يوم النحر فقال يا امير المؤمنين اني تمتعت ولم اهد ولم اصم
في العشر فقال سل في قومك ثم قال عمر لغلامه اعطه شاة فدلت هذه الاحاديث ان ايام التشريق لا يجوز فيها
الصوم لا للقارن ولا للمتمتع ولا تخصص لعموم النهي ولان الصوم بدل الهدي ثبت بخلاف القياس
لا مماثلة بين الصوم والهدي والشيء اذا ثبت بخلاف القياس يقتصر على مورد النص وقد خص النص
صوم ثلاثة ايام في وقت الحج فلا يجوز بعده والجواب عما قالا اما الحديث فنقول قال الطحاوي هو حديث
منكر لا يثبته اهل العلم بالرواية لان يحيى بن سلام من رواة الحديث وهو ضعيف واما قياسهم على صوم
رمضان فانه فاسد لان صوم رمضان اصل بنفسه فاذا فات الاداء جاز القضاء بخلاف صوم ثلاثة
ايام فانه بدل عن الهدي فاذا وجب قضاؤه يلزم ان يثبت البدل عن البدل وهو لا يجوز ولان هذا
الصوم لما قام مقام شيء آخر وفات وقته لم يجز قضاؤه كالجمعة واما تمسكهم بقوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في
الحج فنقول لا نسلم ان ايام التشريق من اشهر الحج وقد صح من الصحابة رضهم ان اشهر الحج شوال وذو القعدة
وعشر من ذي الحجة او نقول يتقيد النص بالنهي المشهور عن صوم ايام التشريق فلا يجوز فيها الصوم للقارن
ولا يقال ينبغي ان يكون الحديث مخصوصا بالنص حتى يجوز صوم ثلاثة ايام في ايام التشريق للمتمتع او
القارن لانا نقول ان وقت الحج متقدم على ايام التشريق والتخصيص انما يكون فيما اذا ورد الخصوص
مقارنا للمخصوص منه ومع وجود ذلك لا يتقدم لم يجز التخصيص بل تقييد الاول بالثاني او نقول لما لم يعرف
التاريخ جعلا كانهما وردا معا والمحرم مع المبيح اذا اجتمعا فالمحرم اولى قوله وما ذكرنا من صوم
فيها اي في ايام التشريق وفي يوم النحر لا يجوز بالاتفاق قوله وهذا وقته اي يوم التشريق وقت الحج
نحو ما ذكره فيجوز صوم ثلاثة ايام في ايام التشريق لوجود الصوم في وقت الحج لان الله تعالى جعل وقت
صيام ثلاثة ايام وقت الحج قال تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج قوله فيتقيد به النص اي يتقيد
بالنهي النص والمراد بالنهي قوله ع الا لا تصوموا هذه الايام والمراد بالنص قوله تعالى فمن لم يجد فصيام
ثلاثة ايام في الحج يعني يصير النص مقيدا بالحديث المشهور ولا يجوز صوم ثلاثة ايام في ايام التشريق
للمتمتع او القارن وهذا لان تقييد المطلق من كتاب الله تعالى بالخبر المشهور جائز فيكون العمل بالمقيد نسخا
للاطلاق على ما عرف في اصول الفقه قوله او يدخله النقص يعني يدخل الصوم النقصان لورود
النهي عن الصوم في هذه الايام قوله فلا يتادى به ما وجب كاملا اي فلا يتادى بسبب النقص ما وجب
كاملا والمراد بما وجب كاملا صوم ثلاثة ايام يعني لا يجوز صومها في ايام التشريق للنقصان وكذا لا يجوز بعد
هذه الايام لان الصوم بدل عن الهدي فلو جاز قضاؤه يلزم ان يكون للبدل بدل ولا نظير له في الشرع وذاك

وذاك لان اداء الصوم بدل لم قضاؤه بدل عن الاداء قوله وجواز الدم على الاصل هذا جواب سؤال وهو ان يقال
كيف جاز الدم بعد ايام التشريق وفيها ايضا ولم يجز الصوم فقال انما جاز الدم لانه ثبت بسبيل الاصالة مطلقا عن
الوقت فيجوز اداؤه في اي وقت كان بخلاف الصوم فانه ثبت بدلا عن الهدي مقيدا بوقت الحج على خلاف القياس
لعدم المماثلة بين الصوم والهدي فاقتصر على مورد النص فلم يجز في ايام التشريق ولا بعدها فان قلت
لا نسلم ان الدم ثبت مطلقا عن الوقت ولهذا قال صاحب الهداية وغيره في باب الهدي ولا يجوز ذبح هدي التطوع
والمتعة والقران الا في يوم النحر فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز الدم بعد ايام النحر وقوله وجواز الدم على الاصل يدل على
ان الدم يجوز بعد ايام النحر على ما قررنا فيلزم التناقض ولئن سلمنا لكن لم لا يجوز ذبح هدي المتعة والقران
قبل يوم النحر قلت اما الجواب عن الاول فنقول انه لا اصل في هدي المتعة والقران قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي ولا شك انه لم يتقيد بوقت دون وقت فجاز بعد ايام النحر كما جاز فيها عملا بالاطلاق واما
الجواب عن الثاني فنقول انه وجب هدي المتعة والقران معلولا بعلة وهي الشكر لما انعم الله عليهم من الجمع بين النسكين
وهذا لان اهل الجاهلية كانوا لا يجوزون العمرة في اشهر الحج ويرونها فيها افجر الفجور فرد الله تعالى عليهم فوجب
الدم شكرا لهذه النعمة ثم شكر النعمة لا يكون الا بعد تمامها وذاك لا يكون قبل الوقوف بعرفات وآخر وقت الوقوف
طلوع الفجر من يوم النحر فلم يجز ذبح هدي المتعة والقران قبل يوم النحر لهذه العلة اما معنى قولهم لا يجوز ذبح
هدي التطوع والمتعة والقران الا في يوم النحر فهو انه لا يجوز تقديمها على يوم النحر بخلاف دماء الكفارات حيث
يجوز تقديمها لانها لجبر النقصان قوله فلو لم يقدر على الهدي تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل
قبل الهدي اي تحلل بالحلق وهذا لفظ القدوري بعينه في شرحه لمختصر الكرخي ولكن القدوري ساق كلامه
٤ في المتمتع وصاحب الهداية نقل ذلك الى القارن وهنا اشكال لانه يقال كيف يكون حكمهما واحدا في الكفارة و
المتمتع حكمه في الكفارة حكم المفرد سواء لانه يحرم بعمرة فاذا فرغ منها يحرم بحجة وبه صرح في شرح الطحاوي
فلما كان كذلك يجب عليه دم واحد للكفارة كالمفرد اذا جنى اما القارن اذا جنى يجب عليه دمان لاجل الجناية
الا انه لو حلق المفرد قبل الذبح لا يلزمه دم عند ابي حنيفة رح ايضا لانه لا ذبح على المفرد فلا يتحقق تاخير النسك
فينبغي ان يجب هنا على مذهب ابي حنيفة رح دمان آخران سوى دم الشكر لجنايته على احرام العمرة والحج جميعا
ولكن حكى ان يقال الامام يجب عليه دمان للكفارة لانه لم يدخل بالحلق قبل الذبح نقص في عمرته فجعلت جناية
واحدة حقيقة وحكما لانه اتى بما هو الركن في العمرة وما هو الواجب ولهذا لا يجب على القارن اذا افاض
قبل الامام الا دم واحد لان الوقوف لا تعلق له بالعمرة وكذا اذا طاف طواف الزيارة جنبا او محدثا ثم
رجع الى اهله يجب دم واحد كالمفرد ففي الجناية بدنة وفي الحدث شاة وسيجيء ذكره آخر فصل الطواف فلما كانت
جناية واحدة وجب عليه دم ولا ينبغي ان يخالف الجماع لانه اغلظ الجنايات في باب الحج وبهذا يفسد به الحج ولا يفسد
بسائر المحظورات فوجب الدم بجماع القارن لاجل العمرة ايضا لتحقق التغليظ للجناية فجعل لوقوع الجماع اثر
في العمرة ايضا وان كانت تمت العمرة بالطواف والسعي قال في شرح الطحاوي اذا جامعها القارن اول
مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة وجب بدنة وشاة وعلل بقوله فقد خبط حيث قال هنا ان احد الدمين
دم الشكر والاخر دم الجناية وهو صواب وقال في باب الجنايات في اخر فصل الطواف فان حلق القارن
قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح

عن الحلق وعندهما عليه دم واحد وهو الاول والثابت عند ابي حنيفة رح ثم دمين اخرين سوى دم الشكر
ويجي باقي الكلام ان شاء الله تعالى قوله وان لم يدخل القارن مكة وتوجه الى عرفات فقد صار
رافضا لعمرته بالوقوف هذا لفظ القدوري في مختصره قال ابو جعفر الطحاوي في مختصره واذا توجه
القارن الى عرفات قبل ان يطوف لعمرته فان ابا حنيفة رح كان يقول قد صار بذلك رافضا لعمرته حين
توجه وعليه لرفضها دم وعمرة مكانها ومضى في حجته وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يكون رافضا لعمرته
حتى يقف بعرفات لحجته بعد زوال الشمس وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي هذا الخلاف
الذي ذكره ابو جعفر لا نعرفه وانما نعرف عن ابي حنيفة فيها روايتين فاما في رواية الجامع الصغير
والاصل فانه لا يكون رافضا بالتوجه حتى يقف بعرفات بعد الزوال وروى اصحاب الاملاء عن ابي
يوسف عن ابي حنيفة رح انه يكون رافضا بالتوجه وذكر الحاكم الشهيد في الكافي عن نوادر ابن سماعة
قال وفي قول ابي حنيفة رح هو رافض للعمرة حين توجه الى عرفات وعندنا انه في رح لا يصير رافضا
لا بالتوجه ولا بالوقوف بناء على ان افعال العمرة تدخل في الحج فلا يصير رافضا وانما وجب الرفض
عليه هنا لتعذر اداء العمرة الا ترى الى ما حدث البخاري في الصحيح باسناده الى هشام عن ابيه
عن عائشة رض قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يهل بعمرة فليهل ومن احب ان يهل بحجة فليهل
ولولا اني اهديت لاهللت بعمرة فمنهم من اهل بعمرة ومنهم من اهل بحجة وكنت ممن اهل
بعمرة فحضت قبل ان ادخل مكة فادركني يوم عرفة وانا حائض فشكوت ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال دعي عمرتك وانقضي راسك وامتشطي واهلي بالحج ففعلت فلو كان الوقوف بعرفات
يجامع بقاء العمرة لما امر النبي عم برفض العمرة ولم يكن للرفض معنى فلما وجب الرفض قال ابو حنيفة رح
على رواية الاصل والجامع الصغير لا يصير رافضا لها ما لم يقف بعرفات لان التوجه الى عرفات
ليس بنسك مقصود في نفسه ولا ينافي ذلك بقاء احرام العمرة وانما المنافي حصول فعل الحج وهو الوقوف
والفرق على هذه الرواية لابي حنيفة رح بين التوجه الى عرفات وبين التوجه الى الجمعة حيث لا يبطل
عمرته هنا بمجرد التوجه ويبطل الظهر المؤدى بمجرد التوجه ان التوجه الى الجمعة مامور به ومن
فروضها لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلما كان نقض الظهر مستحقا وجب اثباته بادنى ما يمكن
فانتقض الظهر بالسعي فصار كدخوله فيها بخلاف القارن والمتمتع فانهما ممنوعان عن نقض
العمرة بل هما مأموران بتقديم العمرة على الحج فاذا كان الشرع يمنع عن ذلك وجب اثباته باقصى
ما يكون من نفس الوقوف لا بما له شبه به وايضا ان للاحرام اكثر في باب البقاء من الصلوة الا يرى ان ترك
بعض فروض الاحرام لا يفسده ولهذا اذا السائق تطيب او اصطاد لا يفسد احرامه وترك بعض
فروض الصلوة يفسدها ولهذا لو تكلم او نام في الصلوة تفسد صلوته اما وجه رواية النوادر
فهو ان التوجه سبب مقصود فصار كالتوجه الى الجمعة بعد صلوة الظهر وذكر في شرح الطحاوي
للامام الاسبيجابي رح هذا قياس واستحسان فيهما رواية النوادر قياس ورواية الاصل استحسان
وقال الحاكم الشهيد في كتابه المنتقى بالكافي اذا وقف بعرفات قبل ان يطوف لعمرته فهو رافض لها
ان نوى الرفض او لم ينوى قوله وذلك خلاف المشروع اى بناء افعال العمرة على افعال الحج

ليس بمشروع لان المشروع في حق القارن والمتمتع بناء افعال الحج على افعال العمرة الا يرى ان الله تعالى قال فمن تمتع
بالعمرة الى الحج جعل الحج اخر الغايتين قوله ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح احتراز عن
رواية اصحاب الاملاء عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وقد مرت آنفا قوله والفرق له بينه وبين مصلي الظهر
اى الفرق لابي حنيفة بين التوجه الى عرفات حيث لا يرتفض عمرته بمجرد التوجه وبين التوجه الى الجمعة
بعد اداء الظهر حيث يبطل ظهره بمجرد التوجه وقد ذكرنا الفرق في قوله هناك اى الجمعة
قوله قال وسقط عنه دم القران وفي بعض النسخ ويطل عنه اى قال الامام القدوري وانما يسقط
عنه دم القران لان دم القران انما يجب عليه شكرا لاداء النسكين ولم يوجد ذلك ولكن يجب عليه دم لرفض
العمرة لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم اصله المحصر وعليه قضاء العمرة لان الشروع ملزم
كالنذر على ما عرف في الاصول

باب التمتع

ذكر التمتع بعد القران لانه افضل من التمتع عندنا قوله التمتع افضل من الافراد وهذا هو ظاهر
الرواية عن اصحابنا رض وروى ابن شجاع عن ابي حنيفة رض ان الافراد بعد القران افضل من التمتع وجه
رواية ابن شجاع انه اذا اتى بالحجة من مكة فهي حجة مكية هكذا روى ابو يوسف عن ابي حنيفة والحجة الكوفية
افضل من المكية وهذا معنى قوله لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته ووجه الظاهر
ان في التمتع جمعا بين العبادتين فكان افضل من الافراد بالحج كالقران وفيه زيادة نسك ايضا وهو
دم الشكر للجمع بين العبادتين ولا نسلم ان سفر المتمتع ليس بواقع لحجته غاية ما في الباب ان السنة وهي
العمرة تقدمت على الفرض وهو الحج وذا لا يكون مانعا من وقوع سفره للحج كما ان تقدم السنة على صلوة
الجمعة لم يكن مانعا لوقوع السعي الى الجمعة فكذا هنا فصار كسفر القارن وروى عن محمد رح انه قال
حجة كوفية وعمرة كوفية افضل من القران ووجهه ان الاتيان بسفرين اشق على البدن من سفر واحد
وافضل الاعمال احمزها ما لم يرد عنه نهي قوله كتخلل السنة بين الجمعة والسعي اليها يعني ان
السنة تخللت بين صلوة الجمعة وبين السعي الى صلوة الجمعة ومع هذا لم يكن السعي الى السنة
بل الى فرض الجمعة قوله والمتمتع على وجهين متمتع يسوق الهدي ومتمتع لا يسوق وذكر لان
التمتع هو الترفق باداء النسكين وربما يكون ذلك بسوق الهدي وربما يكون بغير سوق الهدي
ويجي احكامه قوله ومعنى التمتع هو الترفق باداء النسكين من غير ان يلم باهله بينهما الماما
صحيحا والترفق من الرفق واراد به الانتفاع والالمام مصدر الم باهله اذا نزل وهذا الذي قاله
صاحب الهداية لا يتم به معنى التمتع لان الترفق باداء النسكين اذا حصل من غير الالمام باهله الماما
صحيحا لا يسمى تمتعا اذا كان احدهما في غير اشهر الحج والاخر في اشهر الحج وكذا لا يسمى تمتعا اذا وجد
نسكان في اشهر الحج لكن احدهما حصل في اشهر الحج من هذه السنة والاخر من السنة الاخرى وان
لم يوجد الالمام باهله الماما صحيحا ولهذا قد صرح الامام ابو بكر الرازي في شرح الطحاوي به وقال
وليس كل من احرم بعمرة ثم حج من عامه من غير رجوع الى اهله يكون متمتعا لانه لو احرم بها في
غير اشهر الحج وفرغ منها ثم حج من عامه لم يكن متمتعا وكذلك لو فعل اكثر طوافها في غير اشهر
الحج فاذن لا بد من التقييد بان يقال التمتع هو الجمع بين الحج والعمرة في اشهر الحج في سنة واحدة

من غير الإلمام باهله فيبطل انما هو صحيح باحرام مكي بالحج ولذلك ثبت حكم التمتع في القارن لانه منتفع بهما على هذا
الوصف الا ان الفرق بينهما ان احرام الحج من القارن ميقاتي ومن المتمتع مكي وكذلك يكون متمتعا اذا جمع
بين اكثر افعال العمرة واحرام الحج في اشهر الحج في سنة واحدة من غير إلمام صحيح وقال مالك رح اذا اتى
بالافعال قبل الاشهر وبقي على احرام العمرة حتى دخلت الاشهر ثم احرم بالحج فهو متمتع وقال الشافعي رح
المتمتع من احرم بالعمرة في الاشهر فان قدم الاحرام واتى بالافعال فليس بمتمتع وهذا بناء على ان
الاحرام عندنا عقد على الاداء وليس من الاداء فاذا وجد النسكان في اشهر الحج من سنة واحدة صار متمتعا
ومعنى قولنا عقد على الاداء انه التزم اداء المشروع في هذا الوقت وهو شرط الاداء افعال الحج كالطهارة
في باب الصلوة وكذا التحريمة في باب الصلوة عقد على الاداء والشروع يتعقبه وعند الشافعي رح الاحرام
شروع في الاداء والصحيح ما قلنا لان الاحرام هو الدخول في الحرمة وبالاحرام يحرم قتل الصيد ولبس
المخيط وحلق الراس وما اشبه ذلك ولا يلزم من الدخول في الحرمة اداء الحج لان ذلك يحصل بافعال
معلومة من الوقوف والطواف وغير ذلك من المناسك فافهم قوله ويدخله اختلافات نبينها
ان شاء الله تع اي يدخل الالمام الصحيح اختلافات اعلم ان الالمام باهله بين الحج والعمرة اذا
كان صحيحا يبطل التمتع بالاتفاق اما اذا كان فاسدا كالمتمتع الذي ساق الهدي اذا الم باهله حين
فرغ من عمرته فقال ابو حنيفة وابو يوسف رح لا يبطل لان العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع فلا
يبطل تمتعه كالقارن اذا عاد الى اهله وقال محمد رح يبطل تمتعه بدلالة انه لو حصل له البداء من التمتع
كان له المكث فما دام لم يكن العود مستحقا عليه يبطل تمتعه كما لو لم يسق الهدي وعلى هذا الخلاف ما ذكره
في المختلف ان الآفاقي اذا اعتمر في اشهر الحج ولم يحلق حتى الم باهله او كان طاف اكثر طوافه والم باهله
ثم عاد وحج من عامه لا يكون متمتعا عند محمد رح وقالا يكون متمتعا لان الالمام باهله لم يصح لبقاء احرامه
قوله وصفته ان يبتدئ من الميقات اي صفة التمتع ان يبتدئ من الميقات فيحرم بالعمرة ثم يطوف
بالبيت سبعة اشواط ويسعى بين الصفا والمروة سبعة اشواط ثم يحلق او يقصر اذا لم يسق الهدي
اما اذا ساقه فلا يحلق ولا يقصر وهذا هو تمام العمرة ثم يحرم بالحج من الحرم ويفعل مثل ما يفعل المفرد
بالحج فاذا حلق يوم النحر فقد حل من احرامي العمرة والحج جميعا الا في حق النساء وانما يبتدئ
المتمتع بالعمرة لقوله تعا فمن تمتع بالعمرة الى الحج وذلك لان الله تعا جعل الحج آخر الغايتين فيكون الابتداء
بالعمرة لا محالة ثم العمرة هي الاحرام والطواف والسعي والحلق او التقصير لان رسول الله عم واصحابه رض
اعتمروا فلم يزيدوا في عمرتهم على ما قلنا قوله هكذا فعل رسول الله عم في عمرة القضاء وهو ما روى
البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس رض قال قد احصر رسول الله عم فحلق راسه وجامع نساءه
ونحر هديه حتى اعتمر عاما قابلا وحدث البخاري في الصحيح عن عبد الله بن يوسف عن مالك عن نافع
ان عبد الله بن عمر رض حين خرج الى مكة معتمرا في الفتنة قال ان صددت عن البيت صنعنا كما
صنعنا مع رسول الله عم فاهل بعمرة من اجل ان رسول الله عم كان اهل بعمرة عام الحديبية قوله وقال
مالك رح لا حلق عليه اي على المعتمر وذلك لان العمرة هي الطواف والسعي وقد وجدا ولنا ان النبي عم
واصحابه رض حلقوا في عمرتهم ولان قوله تعا لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم نزلت

في عمرة القضاء لان هذه الآية نزلت في شان الحديبية وكان رسول الله عم حين حبسه كفار قريش عن البيت
بالحديبية مهلا بالعمرة وصالحهم على ان يعتمر العام المقبل وقد ذكر الواحدي في كتاب اسباب نزول القران
باسناده الى الزهري عن عروة عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم قالا انزلت سورة الفتح بين
مكة والمدينة في شان الحديبية من اولها الى آخرها ولان العمرة لا يجوز الا بالاحرام بالتلبية فاذا كان
الاحرام من شرطها يكون لها تحلل وذلك بالحلق او التقصير كما في احرام الحج قوله ما رويناه وهو
قوله هكذا فعل رسول الله عم في عمرة القضاء قوله ويقطع التلبية اذا ابتدأ بالطواف اي يقطع المتمتع
التلبية اذا افتتح بطواف عمرته وعند مالك رح يقطعها اذا وقع بصره على البيت لنا ما روى صاحب
السنن باسناده الى ابن عباس عن النبي عم قال يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر ولان قطع التلبية يتعلق
بفعل هو نسك كالحج واستلام الحجر نسك ورؤية البيت ليست بنسك ثم المتمتع اذا فرغ من عمرته وحل
واحرم بالحج يلبي كما يلبي المفرد بالحج الى اول حصاة من جمرة العقبة والقارن مثل المفرد بالحج
ايضا في قطع التلبية وقد مر في باب التقرير من قبل عند قوله ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة و
ينقطع ثمة قوله كما وقع بصره على البيت اي يقطع التلبية عند مالك رح كما وقع بصره
على البيت قوله ولان المقصود اي من العمرة قوله فيقطعه اي يقطع المعتمر التلبية وانما ذكر
الضمير الراجع الى التلبية وان كان حقه التانيث على تاويل الاهلال عند افتتاحه اي عند افتتاح الطواف
قوله ولهذا يقطعه الحاج عند افتتاح الرمي ايضاح لقطع التلبية عند افتتاح الطواف بيانه
ان قطع التلبية انما يكون عند نسك من المناسك وافتتاح الطواف باستلام الحجر نسك فينقطع عنده
وبهذا المعنى يقطع المفرد بالحج عند اول حصاة من جمرة العقبة يوم النحر لانه نسك فان قلت
ينبغي ان يقطع المفرد بالحج التلبية اذا ابتدأ بطواف القدوم لانه نسك ايضا قلت هذا تعليل
في معارضة النص فلا يسمع لانا روينا من قبل عن الصحيح البخاري عن ابن عباس رض ان النبي عم اردف
الفضل من مزدلفة الى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة قوله قال ويقيم بمكة حلالا
اي قال القدوري رح يقيم بمكة حلالا بعد فراغه من العمرة قال في شرح الاقطع هذا الذي ذكره القدوري رح
ليس على وجه الشرط وانما معناه ان اراد ان يقيم ليحج من عامه فليقم حلالا الى وقت احرام الحج يعني
اذا لم يرد ان يحج من عامه فلا يقيم قوله فاذا كان يوم التروية احرم بالحج من المسجد وهنا
قيدان احدهما الاحرام يوم التروية والآخر الاحرام من المسجد الحرام وكل منهما ليس بشرط لازم بل تقديم
احرام الحج على يوم التروية هو الافضل وانما ذكره لان اول يوم يبتدأ فيه افعال الحج ولهذا لما افتتح
اصحاب رسول الله عم الحج امرهم النبي عم ان يحرموا يوم التروية وانما ذكر الاحرام من المسجد الحرام لانه الافضل
والا فيجوز له الاحرام من جميع الحرم لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم وفي العمرة الحل
قوله على ما بينا اراد به ما ذكره في آخر فصل المواقيت بقوله ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم
وفي العمرة الحل قوله وفعل ما يفعله الحاج المفرد لانه لما فرغ من العمرة وحل واحرم بالحج بعدها
صار كالمفرد بالحج ويتعلق به افعال المفرد الا في ثلاثة اشياء احدها انه لا يطوف طواف القدوم لانه في
معنى المكي ولا يسن في حق المكي طواف القدوم بخلاف المفرد بالحج والقارن فان طواف القدوم

القارن لا يقطع التلبية عند اخذه في طواف العمرة لا لاحلال احرام الحجة كما لا يحلق ولا يقصر بعد فراغه من العمرة لا لاحلال احرام الحجة وبه صرح في كتب(؟) الطحاوي قبيل باب جنبة(؟) المحرم بورقة او اكثر

يبقى في حقهما والثاني عليه الهدي شكراً للجمع بين النسكين بخلاف المفرد فانه لا يجب في حقه الهدي بل يستحب
والثالث ان المتمتع يرمل في طواف الزيارة لانه يسعى بعد طواف الزيارة والرمل لم يشرع في طواف بعده
سعي بخلاف المفرد والقارن فانهما يرملان في طواف القدوم لان طواف القدوم سنة في حقهما فيسعيان
بعد طواف القدوم هذا اذا وجد السعي منهما عقيب طواف القدوم اما اذا اخر السعي الى طواف الزيارة
فهما يرملان في طواف الزيارة ايضاً لان الاصل ان كل طواف بعده سعي ففيه الرمل وكل طواف ليس
بعده سعي فلا رمل فيه قوله لان هذا اول طواف له في الحج اي لان طواف الزيارة اول طواف
للمتمتع في الحج لانه لا يشرع في حقه طواف القدوم قوله بخلاف المفرد لانه قد سعى مرة يعني ان المفرد
بالحج يرمل عقيب طواف القدوم لانه قد سعى مرة عقيبه للطواف فاذا سعى عقيب طواف القدوم
فلا يسعى بعد طواف الزيارة لان السعي لا يتكرر فلا يرمل في طواف الزيارة لعدم السعي بعده قوله
ولو كان هذا المتمتع بعدما احرم بالحج طاف وسعى قبل ان يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة ولا
يسعى بعده يعني ان المتمتع لا يشرع في حقه طواف القدوم ومع هذا لو طاف نافلة ورمل في
الثلاث الاول فيه وسعى بعده قبل الرواح الى منى لا رمل عليه في طواف الزيارة ولا السعي بعده ايضاً
لان التكرار لم يشرع في الرمل والسعي قال في مختصر الكرخي فان طاف طوافاً نافلة وقدم السعي
عقيبه جاز وان اخره حتى ياتي به في وقته فهو اولى يعني المتمتع قوله وعليه دم التمتع للنص
الذي تلوناه وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وهذا الذي ذكره حكم
المتمتع الذي لم يسق الهدي فانه اذا ساق الهدي لا يجوز له التحلل بعد فراغه من افعال العمرة
الى ان يفرغ من افعال الحج فاذا حلق يوم النحر فقد حل من الاحرامين الآن في حق النسك وسيجي
بيان ذلك قوله فان لم يجد صام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع وقد حققنا هذه المسئلة
في باب القران عند قوله فاذا لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة ايام في الحج آخرها يوم عرفة فلا نعيدها
قوله ثم اعتمر اي احرم للعمرة قوله وان صامها بعدما احرم بالعمرة قبل ان يطوف جاز
عندنا اي ان صام المتمتع ثلاثة ايام بعد احرام العمرة قبل طواف العمرة جاز عندنا خلافاً للشافعي فيه
اما اذا طاف للعمرة ولم يحرم للحج بعد ففيه روايتان عن ان في رواية يجوز وفي رواية لا يجوز
قوله لانه اداء بعد انعقاد سببه اي اداء صوم ثلاثة ايام بعد انعقاد سببه لان احرام العمرة سبب
الى التمتع وبهذا جاز له سوق الهدي قبل احرام الحج فجاز الصوم لوجود المسبب بعد السبب
قوله والمراد بالحج المذكور في النص وقته على ما بينا وهو ما قاله في باب القران والمراد بالحج
وقته لا نفسه لانه لا يصلح ظرفاً قوله والافضل تاخيرها الى آخر وقتها وهو يوم عرفة لما بينا
في القران اراد به قوله والافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الصوم
بدل عن الهدي فيستحب تاخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل وان صام سبعة ايام بعد
فراغه من الحج قبل الرجوع الى اهله جاز عندنا وقد مر بيانه في باب القران واذا فات صوم
ثلاثة ايام حتى اتى يوم النحر لم يجزه الا الدم وفيه خلاف مالك والشافعي وقد مر تحقيقه في باب
القران قوله واذا اراد المتمتع ان يسوق الهدي احرم وساق هديه وهو افضل اي

اي المتمتع الذي يسوق الهدي افضل من المتمتع الذي لا يسوق الهدي او معناه سوق الهدي بعد الاحرام
بالتلبية افضل من الاحرام بتقليد البدنة وسوقها بعده لكن اولهما يلبي والمراد من المتمتع الذي اراد
التمتع لانه قبل الاحرام لا يكون متمتعاً وقوله احرم معناه احرم بالعمرة لانه لا يحرم بالحج ما لم يفرغ من
العمرة قوله فان كانت بدنة قلدها بمزادة او نعل اي ان كانت الهدي بدنة وتانيث الاسم
كان بالنظر الى الخبر كقولهم من كانت امك وقد عرفنا في موضعه قوله على ما رويناه اراد
به ما ذكر قبل باب القران عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت افتل قلائد هدي رسول الله عليه السلام فبعث بها واقام
في اهله حلالاً قوله لان له ذكراً في الكتاب اي لان للتقليد ذكراً في كتاب الله دون التجليل
فيكون التقليد اولى منه قال الله تعالى ولا الهدي ولا القلائد قوله ويلبي ثم يقلد لانه يصير محرماً
بتقليد الهدي والتوجه معه على ما سبق والاولى ان يعقد الاحرام بالتلبية ويسوق الهدي اراد
بقوله على ما سبق ما ذكره قبل باب القران بقوله ومن قلد بدنة تطوعاً او نذراً او جزاء صيد او شيئاً
من الاشياء وتوجه معها يريد الحج فقد احرم وقد حققناه ثمة اما اللائق بما ذكر هنا فنقول
ان الشروع في الحج لا يكون بمجرد النية فاذا قلد البدنة وساقها بنية الاحرام يصير محرماً سواء
لبى بعد ذلك او لم يلب اما اذا عقد الاحرام بالتلبية ثم قلد البدنة وساقها فهو الافضل فلاجل
هذا قال ويلبي ثم يقلد بياناً للافضل فعن هذا عرفت ان الواو في قوله والاولى للحال فافهم
قوله وهو افضل من ان يقودها اي السوق افضل من القود قوله ولانه ابلغ في
التشهير اي لان السوق ابلغ من القود في تشهير الهدايا قوله الا اذا كانت لا تنقاد استثناء
من قوله وهو افضل من ان يقودها اي السوق افضل من القود فيسوقها الا اذا كانت البدنة
غير منقادة فحينئذ يقودها ولا يسوقها قوله قال واشعار البدنة عند ابي يوسف ومحمد ولا يشعر عند
ابي حنيفة ويكره اي قال الامام القدوري رحمه الله والاشعار البدنة عندهما وانما قدم قولهما على قول ابي
حنيفة لانه قد صح عن رسول الله عليه السلام انه اشعر الهدايا بنفسه فاختار القدوري قولهما لهذا المعنى
اما ابو حنيفة فانما كره الاشعار لانه المطلق للاشعار وقد مر البيان الشافي قبيل باب القران
فلا نعيده قوله قالوا والاشبه هو الايسر اي قال علماؤنا المتأخرون مثل فخر الاسلام وغيره
ان الاشبه الى الصواب هو الجانب الايسر يعني ان الاشعار هو الطعن بالرمح في اسفل السنام
من الجانب الايسر وقد مر بيانه قوله وهذا الصنيع مكروه عند ابي حنيفة اي الاشعار قوله
وعندهما حسن وهو ماخوذ من السنة قوله انه لا يتهايج يعني ان لا يطرد عن الماء والكلاء قوله
لانه الزم اي الاشعار الزم من التقليد لان القلادة تحتمل السقوط وان لم تسقط ربما تنزع قوله
ومتى وقع التعارض فالترجيح للمحرم يعني لما وقع التعارض بين كون الاشعار سنة وبين كونه مثلة
وهي حرام فالترجيح للحرام لان المحرم مع المبيح اذا اجتمعا فالمحرم اولى ويعني الاشعار اسم
المثلة على الاشعار مشكل لان النبي عليه السلام نهى عن المثلة في اول مقدمه المدينة واشعر عليه السلام الهدايا
في آخر ايام حياته عام حجة الوداع فلو كان الاشعار من باب المثلة لما اشعر رسول الله عليه السلام لانه نهى
عنها قبل ذلك والكلام الصحيح في هذا الباب ان يقال ان ابا حنيفة رحمه الله كره الاشعار المحدث الذي

تفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لا مطلق الاشعار قوله واشعار النبي عليه السلام
لصيانة الهدي جواب لقولهما ان الاشعار مروي عن النبي عليه السلام بيان ذلك ان نقول سلمنا ان النبي عليه السلام اشعر لكن
لاحتياجه الى الاشعار لان المشركين ما كانوا يمتنعون عن تعرض الهدايا الا بالاشعار اما الساعة فقد انتشر
الاسلام فيحصل بالتقليد ما هو الغرض من الاشعار وهو ان ترد اذا ضلت او لا ترد عن الماء والكلاء فيكون
الاشعار تعذيب الحيوان بلا فائدة فيكره ويترك قوله قال واذا دخل مكة طاف وسعى اي قال القدوري
اذا دخل المتمتع الذي ساق الهدي مكة طاف بالبيت سبعة اشواط وسعى بين الصفا والمروة سبعة اشواط
وهذا للعمرة اي هذا الفعل وهو الطواف والسعي للعمرة لا للحج قوله على ما بيناه في متمتع لا يسوق الهدي اراد
به ما ذكره في اول الباب عند قوله وصفته ان يبتدئ من الميقات فيحرم بالعمرة قوله الا انه لا يتحلل
حتى يحرم بالحج يوم التروية لما اشترك بين المتمتعين في انهما تساويا في الطواف والسعي للعمرة احتاج الى
بيان ما يمتاز احدهما عن الآخر فقال الا انه لا يتحلل اي لا يتحلل المتمتع الذي ساق الهدي بعد فراغه من
العمرة بخلاف المتمتع الذي لم يسق الهدي فانه يتحلل بعد فراغه من العمرة وانما لا يتحلل الذي ساق
الهدي لما روى البخاري في الصحيح عن عبد الله بن يوسف عن مالك عن نافع عن ابن عمر رض عن حفصة رض
قالت يا رسول الله ما شأن الناس حلوا بعمرة ولم تحلل انت من عمرتك قال اني لبدت رأسي وقلدت هديي
فلا احل حتى انحر وحدث الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى اسد قال خرجنا نصرخ بالحج اي نهل بالحج
فلما قدمنا مكة امرنا رسول الله ان نجعلها عمرة وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت لجعلتها عمرة
ولكني سقت الهدي وقرنت الحج والعمرة ذكره في باب حجة الوداع يعني لو علمت اولا ما علمت اخرا من
ان سوق الهدي مانع من التحلل لما سقت الهدي ولجعلت الحج عمرة بان اكتفيت بالعمرة بفسخ الحجة
بها ولكني سقت فلا احل هذا ما قال ان اجعلها عمرة فعلم بهذا ان سوق الهدي مانع من التحلل وقال
الشافعي اذا فرغ من العمرة تحلل كمن لم يسق الهدي وهو حجة عليه على ما روينا وقول صاحب الهداية لا
يتحلل حتى يحرم بالحج برفع الميم لا النصب لان حتى ليست للغاية لفساد المعنى لانه يكون معناه ان غاية
عدم التحلل هي الاحرام بالحج فيتوهم انه يتحلل بعد الاحرام بالحج وليس كذلك لانه لا يتحلل الى ان يحلق يوم
النحر بل هي بمعنى الفاء كقولهم مرضت حتى لا يرجونه فافهم قوله وهذا اي قول النبي عليه السلام قوله
ويحرم بالحج يوم التروية كما يحرم اهل مكة وتقييد احرام الحج بيوم التروية ليس بشرط وقد بيناه وانما
قال كما يحرم اهل مكة لان احرامه للحج مكي وبهذا لان المعتبر في حق الميقات المكان الذي هو فيه لا
المكان الذي هو منه لقوله عليه السلام هن لهن ولمن مر بهن من غير اهلهن قوله وان قدم الاحرام
قبله جاز اي قبل يوم التروية اعلم ان المتمتع اذا قدم الاحرام على يوم التروية جاز بل هو افضل
وفي الايضاح فهو افضل للمتمتع الذي ساق الهدي ان يحرم بالحج يوم التروية كذا في شرح الاقطع
قلت ما روى ابو داود في سننه باسناده الى ابن عباس رض قال قال رسول الله عم من اراد الحج فليتعجل
فليتعجل ولان في التقديم مسارعة الى المغفرة وزيادة المشقة بزيادة مدة احرامه وما كان
اشق على البدن كان افضل فكان تقديم الاحرام اولى لهاو غير المتمتع قوله وعليه دم وهو
دم التمتع انما فصل الدم عن الاحجاز ولم يقتصر قبل الاحجاز لان قوله وعليه دم لفظ القدوري

وفسره بقوله وهو دم التمتع يعني به ذبح الهدي الذي ساقه لانه واجب عليه شكرا للجمع بين النسكين وانما فسره
نفيا لوهم بعض الفقهاء الا ترى ان صاحب زاد الفقهاء وهم وقال عليه دم لارتكابه ما هو محظور احرامه
فظن ان تقديم الاحرام من المتمتع على يوم التروية محظور وهو سهو منه قوله على ما بيناه اراد به ما
ذكره في اول هذا الباب بقوله ثم يجب زيادة نسك وهو اراقة الدم قوله واذا حلق يوم النحر فقد حل
من الاحرامين اي من احرام العمرة والحج جميعا وهذا لان الحلق وان كان نسكا في يوم النحر لكنه باعتبار انه
محظور الاحرام صار محللا فلما حلق حصل التحلل لوجود المنافي للاحرام وانما وقع التحلل من الاحرامين
جميعا لان المانع من تحلل احرام العمرة كان سوق الهدي فلما ذبحه زال المانع فحل من الاحرامين جميعا
الا في حق النساء الى طواف الزيارة وهذا لان احرام العمرة في حق النساء كاحرام الحج وبهذا لو جامع
القارن بعد الحلق قبل الطواف يجب عليه دمان ويجي ذكره قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران
وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعي اعلم انه ليس لاهل مكة ولا اهل المواقيت ومن دونها الى مكة
تمتع ولا قران ومن تمتع منهم او قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه بخلاف القارن والمتمتع
من اهل الآفاق فان الدم الواجب عليهما دم نسك يأكلان منه وعند الشافعي يصح تمتعهم وقرانهم
لكن لا يجب عليهم الدم كذا ذكره القدوري وغيره والاصل هنا قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر
من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن اهله
حاضري المسجد الحرام وقوله تعالى ذلك اشارة الى التمتع وقد دلت الآية ان التمتع مشروع لمن كان من
كافي اهل الآفاق لا لمن بمكة ومن بمعناه وهم اهل المواقيت ومن دونها الى مكة فان قلت
لم لا يجوز قوله تعالى ذلك اشارة الى حكم التمتع وهو وجوب الهدي او وجوب الصيام اذا لم يجد الهدي كما
قال الشافعي حتى يصح تمتع المكي ومن بمعناه لكن لا يجب الدم عليهم قلت قد علم في علم الاعراب ان
ذا للقريب وذاك للمتوسط وذلك للبعيد فلما كان موضوع كلام العرب هكذا حملناه ذلك على التمتع
الذي هو ابعد من الهدي والصوم لان الله تعالى انزل كلامه على لسان العرب فان قلت سلمنا ان
ذلك اشارة الى ما قلتم من التمتع ولكن لا يدل ذلك على ان التمتع لا يصح من المكي ومن بمعناه لان تخصيص
الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه فينبغي ان يصح تمتع المكي قلت سلمنا ان تخصيص الشيء بالذكر
لا يدل على نفي الحكم في غيره ولكن لا نم انه يلزم من ذلك ثبوت الحكم في الغير وهذا لان الاصل عدم الحكم
في الغير فيبقى على العدم الى ان يدل الدليل على خلافه ولانه لا يصح من المكي موجب التمتع وهو الهدي
فلا يصح التمتع ايضا كالصبي والمجنون ولان التمتع والقران انما شرع لاهل الآفاق ترفيها وتيسيرا
عليهم باسقاط احد السفرين ولا يوجد هذا المعنى في حق المكي ومن بمعناه لانه لا سفر في حق المكي
فلا حاجة الى الترفيه وقد صح عن عمر رض انه قال ليس لاهل مكة تمتع ولا قران قال في التحفة ومع هذا لو
تمتعوا جاز واساؤا ووجب عليهم دم الجبر قوله بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن
حيث يصح متصل بقوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران يعني ان المكي لا يصح تمتعه وقرانه ولو تمتع
او قرن يكون ذلك جناية ويجب عليه دم الجناية بخلاف ما اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان احرامه
للعمرة والحجة ميقاتي فصار كالكوفي بخلاف ما اذا تمتع بعد ما خرج الى الكوفة فانه لا يصح ايضا

لان احرامه للحجة مكي ولا تمتع للمكي فعن هذا احترز بقوله خرج الى الكوفة وقرن ق ـه فصار بمنزلة
الآفاقي اي فصار المكي الخارج الى الكوفة بمنزلة الآفاقي من حيث صحة القران ق ـه واذا عاد المتمتع
الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه اعلم ان المتمتع اذا الم باهله بعد فراغه
من العمرة يبطل تمتعه اذا لم يكن ساق الهدي خلافا للشافعي رح وهو بنى على اصله في جواز التمتع لاهل مكة
ولنا ما روي عن عمر وابن عمر وسعيد بن المسيب وعطاء وطاووس وسعيد بن جبير وابرهيم رض ان المتمتع
اذا اقام بمكة صح تمتعه واذا عاد الى اهله بطل تمتعه ولان التمتع انما شرع في حق الآفاقي ليترفه
من احد السفرين فلما رجع الى اهله والم بهم لم يبق معنى الترفه ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لحصول
الالمام الصحيح ق ـه وبذلك يبطل التمتع اي بالالمام الصحيح بين النسكين يبطل التمتع ق ـه
واذا ساق الهدي فالمامه لا يكون صحيحا ولا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح يبطل
وجه قول محمد رح ان التمتع هو الترفق بالنسكين في سفرة واحدة وهو قد اداهما في سفرتين فلا يكون
تمتعا ولان العود الى مكة غير مستحق عليه ولهذا لو حصل له اباد من التمتع جاز له ان يذبح الهدي
في مكانه فلما كان كذلك كان المامه باهله صحيحا فيبطل تمتعه كما لم يسق الهدي ووجه قولهما ان
العود عليه مستحق ما دام على نية التمتع لان سوق الهدي مانع من التحلل بالحديث الذي روينا
عن حفصة رض فلا يكون المامه باهله صحيحا لاستحقاق العود فصار كانه لم يلم باهله وادى النسكين
في سفرة واحدة فيصح تمتعه كالقارن اذا عاد الى اهله بعد فراغه من العمرة ق ـه لان العود
هناك غير مستحق عليه اي لان عود المكي من اهله الى مكة غير مستحق عليه لانه في مكة وتحصيل الحاصل
محال فيصح المامه باهله فلا يصح تمتعه ق ـه ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج فطاف لها اقل
من اربعة اشواط ثم دخلت اشهر الحج فتممها واحرم بالحج كان متمتعا اي تمم العمرة باتيان ما بقي
من الاشواط وقال الشافعي رح لا يكون متمتعا حتى يحرم بالعمرة في اشهر الحج كذا في شرح الاقطع ولنا اصل
هنا ما بيناه في اول هذا الباب ان الاحرام عندنا شرط لاداء الافعال وعقد على الاداء وصح تقديمه على
الاشهر كالطهارة لما كانت شرطا لاداء الصلوة جاز تقديمها على وقت الصلوة غاية ما في الباب
ان الافعال معتبر وجودها في الاشهر وقد وجد الاكثر فيها وللاكثر حكم الكل اذا لم يعارضه نص ولهذا
لا يقام ثلاث ركعات من الظهر مقام اربع ركعات اقامة للاكثر مقام الكل لان النص ناطق بان
فرض المقيم اربع ركعات ق ـه وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا
ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتعا وهذا لان المعتبر وجود الافعال في اشهر الحج حقيقة او حكما
بان يوجد اكثر الافعال فيها وههنا اتى باكثر الافعال في غير الاشهر فلم يكن متمتعا ان حج من عامه
وقد اعتبر الشرع الغلبة والكثرة الا يرى ان غاية ما يصح بلا نية الاحرام هو الوقوف بعرفات وطواف
الزيارة وقد اقيم الاكثر مقام الكل ثمه ولهذا لو جامعه بعد الوقوف لم يفسد حجه ولو جامعه قبله
يفسد ولهذا لا يفسد عمرته بعد ما طاف اربعة اشواط ايضا فلما كان كذلك قلنا ان وجود
اكثر الطواف قبل اشهر الحج صار كوجود كل الاطوفة قبلها فلو وجدت الاطوفة كلها
قبل الاشهر وتحلل ثم حج من عامه لم يكن متمتعا فكذا هنا لانه صار بحال لا يفسد نسكه بالجماع قوله

ق ـه وهذا لانه صار بحال لا يفسد نسكه بالجماع اشارة الى انه لم يكن متمتعا واراد بالنسك العمرة
ق ـه وما كان يعتبر الاتمام في اشهر الحج يعني لو طاف ستة اشواط قبل اشهر الحج وطاف شوطا واحدا
في الاشهر يكون متمتعا ان حج من عامه ذلك وقال في شرح مختصر الكرخي رح قال مالك اذا اتى بالافعال قبل
الاشهر وبقي احرام العمرة حتى دخلت الاشهر ثم احرم بالحج فهو متمتع ق ـه والحجة عليه ما
ذكرناه اي على مالك ما ذكرناه وهو انه صار بحال لا يفسد نسكه بالجماع لانه اتى باكثر الاشواط فصار
كما لو تحلل من العمرة قبل الاشهر فلو تحلل منها قبلها ثم حج من عامه ذلك لا يكون متمتعا فكذا اذا
اتى باكثر الاشواط قبل الاشهر ولم يتحلل لان الحاج كونه بحال لا يفسد نسكه بالجماع ق ـه واشهر
الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة اي قال القدوري رح لما جرى في المسألة المتقدمة ذكر اشهر
الحج او لما كان المتمتع هو الذي يجمع بين النسكين في اشهر الحج احتاج الى بيان ذلك فقال قال القدوري رح
واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة كذا ذكر الشيخ ابو جعفر الطحاوي في مختصره حيث
قال واشهر الحج شوال وذو القعدة والعشر الاولى من ذي الحجة وعن ابي يوسف رح في الجوامع عشر ليال وتسعة
ايام وقال الشافعي رح يوم النحر ليس من الاشهر وقال مالك رح اشهر الحج من اول شوال الى آخر ذي القعدة
وفائدته تاخير طواف الزيارة الى آخر الشهر بلا وجوب دم ووجه قول مالك رح قوله تعالى الحج اشهر معلومات
والتهديد يقع على الكامل حقيقة لا على الناقص كما في العدة ووجه قول ابي يوسف رح ان الحج يفوت بفوات
يوم عرفة فلو كان يوم النحر من الاشهر لما فات بفوات يوم عرفة ولنا ما روى الشيخ ابو بكر
الرازي في شرح الطحاوي رح والامام القدوري في شرحه وصاحب الايضاح وغيرهم عن عبد الله بن مسعود
وابن عباس وابن عمر وابن الزبير والشعبي وابرهيم النخعي والضحاك مثل قولنا وذكر في الكشاف رح
عن ابن عمر رض انه قال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة ولان الحج يفوت بفوات العشر
الاولى من ذي الحجة بالاجماع فلو كان الوقت باقيا الى آخر ذي الحجة لما فات لان العبادة لا تفوت
ما دام وقتها باقيا فعلم ان المراد من الاشهر شهران وبعض الثالث اعني العشر الاولى من ذي الحجة
ولا احتجاج لابي يوسف رح بان نقول قال تعالى يوم الحج الاكبر قيل انه يوم عرفة وقيل انه يوم النحر
ومحال ان يسمى يوم الحج وليس هو من الاشهر ولان احد الركنين اعني طواف الزيارة يقع في يوم النحر
ولا يجوز ان يوضع ركن العبادة في وقت لا يكون ذلك الوقت وقتا للعبادة وقوله لو كان يوم النحر
من الاشهر لما فات بفوات يوم عرفة قلنا انما فات الحج بفوات يوم عرفة لان الوقوف فات لانه
مخصوص بيوم عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر لا ان وقت الحج فات اصلا لان الاركان طواف الزيارة موضعه
يوم النحر وهو ركن من اركان الحج فان قلت ان استدللت بالنقل والعقل على ما ذكرتم
فما الجواب عن الآية فكيف جاز ان يراد بها شهران وبعض الثالث قلت يجوز ان يراد من العام
الخاص اذا دل الدليل وقد دل نقلا وعقلا لان الاشهر اسم عام بخلاف ما اذا قيل الحج ثلاثة اشهر
لان الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل الزيادة والنقصان ولهذا اريد التثنية من الجمع في
قوله تعالى فقد صغت قلوبكما لدلالة الدليل على ذلك لان لكل واحد قلبا واحدا او نقول جاز ان ينزل
بعض الشهر منزلة كله كما في قولهم رايتك سنة كذا وانما الرؤية حصلت في بعض ازمان السنة

لا كلتيهما فان قلت ما معنى قوله تعالى الحج اشهر معلومات وخبر المبتدا اذا لم يكن جملة يكون هو هو كما في
قولك زيد اخوك وعمرو صاحبك ولا يكون منه لا مبتدا كما في قولك ابو يوسف ابو حنيفة اي بمنزلته وههنا ليس كذلك
لان الحج عبارة عن الافعال المعلومة من الوقوف والطواف وغير ذلك والاشهر زمان ليس كذلك لان الحج
عبارة عن الافعال المعلومة من الوقوف والطواف وغير ذلك والاشهر زمان فلا يجوز ان يقال الوقوف شهر
والطواف والسعي ونحوها اشهر قلت فيه وجوه احدها ما قال الفراء ان معناه الحج في اشهر
معلومات يعني ان احرام الحج فيها لان تقديم احرام الحج على الاشهر وان كان يجوز عندنا لكنه يكره وانما
قلنا ذلك لان افعال الحج يتقيد في خمسة ايام فعلم ان المراد منه الاحرام والثاني ما قال الشيخ ابو علي الفارسي
معناه الحج حج الاشهر يعني ان افعال الحج ما وقع في اشهر الحج اي المعتبر من الافعال هو الواقع في الاشهر
بحيث لا يجزي غيره مجراه ولا يقع موقعه كقولك الفقيه ابو حنيفة رح والشاعر زهير والثالث
ما قال صاحب الكشاف في وقت الحج اشهر كقولك البرد شهران فان قلت ان الله تعالى جعل
الحج موقتا بالاشهر فكيف جاز تقديم الاحرام عليها عندكم قلت انما جاز لان الاحرام بالحج ليس
من افعال الحج بل هو شرط لادائها ويجوز تقديم الشرط على وقت المشروط كتقديم الوضوء على وقت الصلوة
فان قلت فلم كره تقديمه على الاشهر قلت لئلا يقع في المحظور بطول الزمان الا انه قدم
على وقت الحج فان قلت ما فائدة قول مالك ان الاشهر الى اخر ذي الحجة قلت اذا فاتت
عن المتمتع صومه ثلاثة ايام حتى اتى يوم النحر جاز ان يؤديه بعده ويجب انه يجوز عنده تاخير
طواف الزيارة الى اخر ذي الحجة قوله كما روي عن العبادلة الثلاثة وعبد الله بن الزبير
وانما فصل عبد الله بن الزبير عن العبادلة الثلاثة وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر
وعبد الله ابن عباس لانه كان لا يفهم في عرفهم من اطلاق العبادلة الا هؤلاء الثلاثة هذا
على ما عليه اهل اللغة وعلى ما عليه راي الفقهاء فاما العبادلة عند المحدثين فهم عبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن الزبير وليس عبد الله بن مسعود من العبادلة لانه قد
تقدم موته ذكره ابن الصلاح في النوع التاسع والثلاثين من علوم الحديث ثم العبادلة يجوز ان يكون
جمع عبدل لغة في عبد قياسا لان من العرب من يقول في عمرو عمرو وفي زيد زيدل وان يكون جمع عبد
على غير قياس كالنساء للمراة قوله وهذا يدل الخ اي هذا الذي قلنا من فوات الحج بمضي عشر
ذي الحجة يدل على ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر شهران وبعض الثالث لا كله لانه لو كان وقت الحج
باقيا بعد مضي العشر لم يفت الحج لان العبادة لا تفوت مع بقاء وقته قوله وان قدم
الاحرام بالحج عليها يجوز احرامه وانعقد حجا خلافا للشافعي رح اعلم ان تقديم احرام الحج على
اشهر الحج جائز لكنه يكره وقد مر بيانه وعنده ان فعل ينعقد عمرة وهذا بناء على ان الاحرام
عندنا شرط وعنده ركن فلما كان ركنا عنده لم يجز تقديمه على الاشهر كسائر الاركان وعندنا
لما كان شرطا جاز تقديمه على الوقت كتقديم الوضوء على وقت الصلوة والصحيح ما قلنا لما حققناه في
اول الباب وذلك ان الاحرام هو الدخول في الحرمة من احرم كقولهم اشتى اذا دخل في الشتاء وبا
الاحرام يحصل حرمة الاشياء من قتل الصيد ولبس المخيط وحلق الراس ونحو ذلك فلا يلزم من

بين الرجوع في الحرمة اداء الافعال فجاز تقديم الاحرام على الاشهر وان لم يجز تقديم الافعال لانه لا يلزم من وجود
الاحرام وجود الافعال فعلم ان الاحرام ليس بركن بل هو شرط لاداء الافعال على معنى انه يجب ان يكون الشخص
محرما حال وجود الافعال والشافعي كذلك لانه يبقى محرما الى ان يفرغ من افعال الحج ولان الحج احد نسكي
القران كالعمرة ويجوز تقديم احرام العمرة على اشهر الحج فيجوز تقديم احرام الحج ايضا ولان الحج موقت
بالزمان والمكان اما الزمان فاشهر الحج واما المكان فمكة وعرفات والمزدلفة ومنى وقد جاز
تقديم احرام الحج على المكان بالاجماع فيجوز تقديمه على الزمان ايضا لانه لو كان ركنا لما جاز تقديمه على
المكان كسائر الاركان فعلم انه شرط يجوز تقديمه كالوضوء ونقول يجوز تقديم احرام الحج على الميقات
بان يحرم من دويرة اهله كذا جاء في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فجاز تقديمه على الزمان ايضا
لان الصبي اذا احرم من دويرة اهله فلا بد ان يبقى احرامه قبل الاشهر فان قلت سلمنا ان
الاحرام شرط يجوز تقديمه على الوقت كتقديم الوضوء على وقت الصلوة ولكن لم لا يجوز تقديم التحريمة على وقت
الصلوة والتحريمة ايضا شرط قلت انما لم يجز تقديم التحريمة على وقت الصلوة وان كان القياس يجوزه
لان نص القران شرط ايضا لها ما لكن قال الله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا لان الفاء للوصل والتعقيب بلا
تراخ فافهم قوله ولان الاحرام تحريم الاشياء وايجاب الاشياء وفي بعض النسخ تحريم اشياء وايجاب
اشياء وكلاهما جائز اما كونه تحريما للاشياء فلانه يحرم بالاحرام قتل الصيد ونحوه كما قلنا واما كونه ايجابا
للاشياء فلانه يجب بالاحرام الرمي والسعي ونحوهما قوله وذلك يصح في كل زمان اشارة الى التحريم
والايجاب وصحة الاشارة به الى شيئين لانه في معنى المثنى لابهامه الا ترى الى قوله تعالى عوان بين ذلك
فافهم قوله قال واذا قدم الكوفي بعمرة في اشهر الحج وفرغ منها وقصر ثم اتخذ مكة او البصرة
دارا وحج من عامه ذلك فهو متمتع اي قال محمد في الجامع الصغير وهذه من مسائل الجامع الصغير الى قوله
واذا حاضت المراة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وتلك من مسائل القدوري رح وفي بعض النسخ ذكر بعمرة
بالباء اي قدم الكوفي مكة متهلا بعمرة وفي بعضها لعمرة باللام اي لاجل عمرة واتخاذ الدار من خواص
الجامع الصغير وهذا سوى بين اتخاذ الدار وعدمه في ذكر الطحاوي وكم تم هذه المسئلة على ثلاثة اوجه
احدها انه يكون متمتعا بالاجماع وذلك فيما اذا حل من عمرته ولم يخرج من الحرم فاهل بالحج او خرج
من الحرم لكنه لم يجاوز الميقات فاهل بالحج فانه يكون متمتعا بالاجماع لان المتمتع هو المترفق بالنسكين
في اشهر الحج في سنة واحدة من غير ان يلم باهله المامًا صحيحا وقد حصل والثاني انه لا يكون متمتعا بالاجماع
وذلك فيما اذا الم باهله بعد الفراغ من العمرة ثم حج فانه لا يجب عليه هدي التمتع ويكون مفردا بالعمرة ومفردا
بحجة لوجود الالمام الصحيح والثالث فيه اختلاف وذلك فيما اذا خرج بعد فراغه من العمرة الى موضع لاهله
التمتع والقران كالبصرة والطائف ثم حج من عامه ذلك سواء اتخذ البصرة او الطائف دارا او لم يتخذ فانه
يكون متمتعا في قول ابي حنيفة رح خلافا لصاحبيه هكذا ذكر الخلاف الشيخ ابو جعفر الطحاوي وتمسكه وجه
قولهما ان المتمتع من يكون احد نسكيه ميقاتيا وهو العمرة والاخر مكيا وهو الحج وههنا اذا خرج الى البصرة
كان ميقاتيان فلا يكون متمتعا ولان السفر الاول قد انتهى بانشاء السفر الى موضع لاهله التمتع والقران
فصار كانه الم باهله ووجه قول ابي حنيفة رح ان السفر باق ما لم يرجع الى وطنه الذي ابتدا السفر

منه الا يرى ان الرجل ينتقل من بلد الى بلد ويعد ذلك سفرا واحدا فاذا كان السفر الاول قايما من وجه وجب عليه دم
الشكر احتياطا فصار كانه لم يخرج من مكة وانكر الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي هذا الخلاف الذي ذكره ابو جعفر
الطحاوي رح وقال هذا الذي حكاه ابو جعفر عن ابي حنيفة رح هو قولهم جميعا لا خلاف بينهم فيه قد ذكره محمد رح
في مواضع وقال فخر الاسلام البزدوي رح والصواب انه بلا خلاف وبعض المتاخرين كصاحب
المنظومة وصاحب المختلف خلفوا فيه الخلاف وهذا معنى قول صاحب الهداية قيل هو بالاتفاق وقيل
هو قول ابي حنيفة رح قوله اما لا والمراد به كونه متمتعا فيما اذا حج بعدما اتخذ مكة دارا قوله
اراد به كونه متمتعا فيما اذا حج بعدما اتخذ البصرة دارا قوله فيما في سفر واحد قوله فان قدم بعمرة
فافسدها وفرغ منها وقصر ثم اتخذ البصرة دارا ثم اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه ذلك لم يكن متمتعا
عند ابي حنيفة رح وقالا هو متمتع اي قدم الكوفي مكة مهلا بعمرة فافسدها بالجماع وفرغ منها يعني اتمها
على الفساد وحل بالتقصير او الحلق ثم خرج الى البصرة فعاد فقضى العمرة في اشهر الحج وحج من عامه ذلك
لا يكون متمتعا عند ابي حنيفة رح وعندهما يكون متمتعا وهذه المسألة على ثلاثة اوجه احدها ما ذكرنا وفيه
اختلاف على الوجه المذكور لهما ان السفر الاول انتهى بالخروج الى موضع لا هله التمتع والقران وهذا
انشاء سفر وقد حصل له في هذا السفر في اشهر الحج نسكان صحيحان فيكون متمتعا ولابي حنيفة رح
ان السفر الاول باق من وجه لما قلنا في المسألة الاولى فصار كانه لم يخرج من مكة ولو بقي بمكة حتى
قضى عمرته في اشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام
فكذا هذا بخلاف ما اذا قضاها وحج بعد ما رجع الى اهله فانه يكون متمتعا لانقطاع السفر الاول من كل
وجه وهذا هو الوجه الثاني والوجه الثالث لا يكون متمتعا فيه بالاتفاق وصورته لما فرغ من عمرته الفاسدة
لم يخرج من الحرم او خرج ولكنه لم يجاوز الميقات حتى قضاها وحج من عامه وذلك لانه صار كواحد من اهل مكة
بعد ما حل من العمرة الفاسدة والمكي لا تمتع له قوله باق على سفره ما لم يرجع الى وطنه فلما كان كذلك لم
يحصل له نسكان صحيحان في سفرة واحدة لفساد العمرة فلم يكن متمتعا قوله لانتهاء السفر الاول
برجوعه الى اهله فيه اي في هذا السفر الذي انشاه بعد ما رجع الى اهله قوله ومن اعتمر في اشهر
الحج وحج من عامه فايهما افسد مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج من عهدة الاحرام الا بالافعال اي بافعال الحج
فيما اذا احرم بالحج وبالتحلل بافعال العمرة وفيه نظر لان الرواية مسطورة في ساير الكتب وفي الهداية
ايضا في باب الجنايات ان من فسد حجه يجب عليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده وعليه الحج من قابل
فعلم ان فاسد الحج يمضي في الحج كما يمضي من لم يفسد حجه ولا يتحلل بافعال العمرة كما يتحلل فايت الحج بها قوله
وسقط دم المتعة وذلك لان دم المتعة وجب شكرا فاذا حصل الفساد صار عاصيا فبطل ما وجب
شكرا قوله فاذا تمتعت المراة فضحت بشاة لم يجزها من المتعة لانها اتت بغير الواجب
وذلك لان دم المتعة واجب والاضحية ليست بواجبة على الحاج لانه لا اضحية على المسافر فلما ضحت اتت بغير
الواجب فلم تجز من دم المتعة قال الامام الزاهد الصفار انما وضع محمد رح هذه المسألة في المراة لانها كانت
واقعة امراة وقال الامام الزاهد العتابي انما ذكر المراة لان مثل هذا انما يشتبه على النساء لان الجهل فيهن
غالب وقال الفقيه ابو الكيث رح ولو كان الرجل جاهلا ونوى عن الاضحية وكان متمتعا وحلق راسه فان تكر

لملك الشاة لا تجوز عن المتعة كما قال في المراة لكن لما لم تجزها عن المتعة يجب عليها دمان سوى ما ذبحت
دم المتعة الذي كان واجبا ودم اخر لانها قد حلقت قبل الذبح قوله فكذا الجواب في الرجل
يعني ان الرجل اذا اتمتع فضحى بشاة لم تجزه من دم المتعة قوله واذا حاضت المراة عند الاحرام
اغتسلت واحرمت وصنعت كما يصنع الحاج غير انها لا تطوف بالبيت والاصل ما روى ابو داود في
السنن باسناده الى عايشة رض قالت نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر رض بالشجرة فامر
رسول الله صلعم ابا بكر ان تغتسل فتهل وحدث مالك رح في الموطا عن عبد الرحمن بن القسم عن ابيه عن عايشة رض
انها قالت قدمت مكة وانا حايض لم اطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة فشكوت ذلك الى رسول الله صلعم
فقال افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تطهري ذكره البخاري ايضا مسندا الى مالك ولان
الطواف في المسجد والحايض منهية عن دخول المسجد بخلاف الوقوف فانه في المفازة والحايض ليست
منهية عن المكث في المفازة فلا جل هذا تاتي بالوقوف وغيره دون الطواف ولا يقال لا فايدة في الاغتسال
لعدم حل الصلوة لان المقصود منه النظافة لا الصلوة فيكون مفيدا لحصول النظافة شرف بالتبس
المفتوحة والراء المكسورة المهملتين اسم موضع بالمدينة قوله وان حاضت بعد الوقوف وطواف
الزيارة انصرفت من مكة ولا شيء عليها والاصل فيه ما روى البخاري باسناده الى ابن عباس رض قال امر الناس
ان يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف على الحايض وروى البخاري ايضا في الصحيح في حديث عايشة رض
قالت حاضت صفية بنت حيي فقال النبي صلعم عقرى حلقى انك لحابستنا اما كنت طفت يوم النحر قالت
بلى قال فلا باس انفري فلما ثبتت الرخصة للحايض والنفساء في ترك طواف الصدر لم يجب بتركه شيء لان الاصل
ان كل نسك جاز تركه بعذر فلا يجب بتركه كفارة قال ابو عبيد رح انما هو عقرا حلقا يعني بالتنوين واصحاب
الحديث يقولون عقرى حلقى بغير تنوين معناه عقرها الله وحلقها يعني بلا تنوين على وزن فعلى عقر جسدها واصابها بوجع في حلقها
كقولك راس فلان فلانا اذا ضربت راسه وصدره اذا اصاب صدره فكذلك حلقه اذا اصاب حلقه فاقول
يجوز ان يكون على الامر كما قاله ابو عبيد لكن التنوين سقط للوقف قوله لطواف الصدر اي لاجل طواف
الصدر يعني لا شيء على الحايض لاجل تركه قوله ومن اتخذ مكة دارا فليس عليه طواف الصدر وهذه
المسألة من خواص مسايل الجامع الصغير ولم يذكرها في المبسوط وهذا فيما اتخذها دارا قبل ان حل
النفر الاول ووجهه ان طواف الصدر واجب على الصادر عن مكة وهو ليس بصادر لانه اقام
بها ولم يرد فيه رواية اخرى عن اصحابنا رض اما اذا اتخذها دارا بعد ان حل النفر الاول فقد اختلفت
روايات الكتب فقال الكرخي في مختصره والقدوري رح في شرحه وصاحب الايضاح لم يسقط عنه طواف
الصدر في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يسقط الا اذا شرع في الطواف ولم يذكروا لمحمد قولا
وذكر الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي وصاحب المنظومة وصاحب المختلف الخلاف بين ابي يوسف
ومحمد رح فقالوا يسقط عن طواف الصدر عند ابي يوسف رح وعن محمد رح انه لا يسقط ولم يذكروا
لابي حنيفة قولا وقال فخر الاسلام البزدوي رح في شرح الجامع الصغير معناه اذا اتخذها
دارا قبل النفر الاول فاما اذا وجد النفر فقد لزمه الطواف فلا يبطل باختياره ولم يذكر
خلاف احد من اصحابنا بل ذكر المسألة على الاتفاق وذكر الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير

اما اذا حل النفر الاول فقد لزمه طواف الصدر فلا يبطل باختيار السكنى وهذا قول ابي حنيفة ومحمد رح
وقال ابو يوسف يبطل عنه وان حل النفر الاول فقد لزمه الا اذا عزم على السكنى بعد ما شرع في الطواف
وذكر الخلاف بين ابي يوسف وصاحبيه كما ترى وقال الامام العتابي رح وان حل النفر الاول ثم اتخذ
مكة دارا فعليه طواف الصدر لانه قد لزمه فلا يسقط باختياره وهذا قول ابي حنيفة رح وعندهما يسقط
ولا يلزمه ما لم يشرع في طواف الصدر وذكر الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فلاجل هذا اشتباه في الرواية
قال صاحب الهداية فيما يروى عن ابي حنيفة رح ويرويه البعض عن محمد رح ووجهه قول ابي يوسف رح
ان الطواف ليس بموقت فاذا وجدت نية الاقامة مع بقاء وقت الطواف اثر فيه كما اذا وجدت
نية الاقامة مع بقاء وقت الصلوة فيسقط عنه الطواف بخلاف ما اذا عزم على السكنى بعد ما
شرع في الطواف لانه وجب بالشروع فلا يجوز تركه ووجه قولهما ان طواف الصدر وجب عليه بدخول
وقته بعد ما حل النفر الاول فلا يسقط عنه بعد ما وجب باختيار السكنى ولا يؤثر نية الاقامة
بعد ذهاب وقته كنية الاقامة بعد خروج وقت الصلوة **قوله** الا اذا اتخذها دارا الاستثناء
من قوله فليس عليه طواف الصدر بعد ما حل النفر الاول اي بعد ما صار الرجوع الى الوطن حلالا والنفر
بسكون الفاء الرجوع والنفر الاول في ايام النحر وهو اليوم الثاني عشر من ذي الحجة والنفر الثاني في
ايام التشريق وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة **قوله** بعد ذلك اي بعد ما وجب عليه ومما
يليق ذكره هنا تكثير الفائدة ما ذكره في شرح الطحاوي لو ساق الهدي ومن نية التمتع فلما فرغ
من العمرة بدا له ان لا يتمتع كان له ذلك ويفعل بهديه ما شاء ولو بدا له ان يحج من عامه ذلك فهو
على ثلاثة اوجه في وجه يكون متمتعا وعليه هديان هدي لاجل التمتع وهدي لاجل احلاله بعد
ما ساق الهدي وهو فيما احرم بمكة ولم يرجع الى اهله وفي وجه لا يكون متمتعا ولا يجب عليه شيء
وهو فيما اذا عاد الى اهله بعد ما حل من عمرته وحج من عامه ذلك وفي وجه اختلفوا فيه وهو فيما
اذا خرج من الميقات بعد ما حل ولكنه لم يلم باهله فعند ابي حنيفة رح كانه بمكة وعليه هديان
وعندهما لا يكون متمتعا كانه رجع الى داره والله اعلم

باب الجنايات

لما فرغ من بيان احكام المحرمين شرع في بيان العوارض من الجنايات
والاحصار والفوات ثم الجناية عبارة عن فعل ما ليس للانسان فعله وقيل هي اسم لفعل محرم شرعا
من قولهم جنى عليه شرا اي كسبه وهي تشتمل على الغصب ايضا الا ان الغصب اخص لان الفعل المحرم
يسمى غصبا اذا وقع في المال والجناية اعم منه لانها تستوعب النفوس والاطراف والمال وغير ذلك
قوله واذا تطيب المحرم فعليه الكفارة اجمل ذكر الكفارة ولم يفصلها كما اجمل ذكر التطيب
حيث لم يقيده بعضو ثم شرع في تفصيل ذلك بقوله فان طيب عضوا كاملا فما زاد فعليه دم لان
من عادة القدوري رح ان يذكر اول الباب شيئا كليا شاملا لما في الباب ثم يفصل ذلك وصاحب
الهداية تبع لفظه ولم يغيره ولا احرز ذلك ان المحرم ممنوع عن الطيب لما روي في حديث ابن عمر رض
عن النبي عم انه قال ولا تلبسوا ثوبا مسه زعفران ولا ورس ولقوله عم الحاج الشعث التفل
ثم اذا تطيب لاجل النقص في احرامه فيجب ذلك بالكفارة **قوله** فان طيب عضوا كاملا

كاملا فما زاد فعليه دم وروى هشام عن محمد رح ان العضو الكامل الساق او الفخذ او الراس وانما
يجب الدم بتطيب العضو الكامل لان كمال الجناية يستدعي كمال الجزاء الا ترى ان المحصن اذا زنى
يجب عليه الرجم لكمال الجناية وغير المحصن لا رجم عليه وانما قلنا بكمال الجناية لكمال الارتفاق بتطيب العضو
الكامل **قوله** وذكر في العضو الكامل اي لكمال الارتفاق **قوله** فيترتب عليه كمال
الموجب اي يترتب على كمال الارتفاق كمال الموجب وهو الدم **قوله** وان طيب اقل من عضو
فعليه الصدقة لقصور الجناية وقال محمد رح يجب بقدره من الدم يعني ينظر كم قدره من قدر ما يوجب
الدم فيكون عليه بحساب ذلك فان كان نصف العضو يجب عليه نصف الدم وان كان ربع العضو يجب عليه
ربع الدم اعتبارا للجزء بالكل كما في الحسابات اذا اشترى شيئا بدينار يجب ان يكون نصفه بنصف
دينار بالضرورة وذكر الحاكم في المنتقى اذا طيب مثلا اربع او بقدره من اللحية فعليه صدقة
وفي موضع آخر من المنتقى اذا طيب مقدار ربع الراس فعليه دم اعتبره بالحلق وقال زفر رح في
يجب الدم في قليله وكثيره وهذا ضعيف لان ما يتعلق به الفدية من محظورات الاحرام كان في كمالته
كما في اللبس والحلق والجماع وقص الاظفار فكذا فيما نحن فيه قال في شرح الطحاوي فان كان
الطيب في اعضاء متفرقة فانه يجمع ذلك كله فان بلغ ذلك عضوا كاملا وجب عليه الدم وان كان
دون عضو وجبت عليه الصدقة وان طيب اعضاءه كلها وجب عليه الدم لان جنس الجناية واحد
جمعه احرام واحد **قوله** ونحن نذكر الفرق بينهما اي بين تطيب ربع العضو حيث لا يجب
به الدم وبين حلق ربع الراس او اللحية حيث يجب به الدم واشار به الى ما ذكره قريبا من ورقة بقوله
بخلاف تطيب ربع العضو لانه غير مقصود **قوله** ثم واجب الدم يتادى بالشاة في جميع المواضع
الا في موضعين نذكرهما في باب الهدي اراد بالموضعين ما اذا طاف طواف الزيارة جنبا وما
اذا جامع بعد الوقوف فانه لا يجوز فيهما الا البدنة **قوله** وكل صدقة في الاحرام غير مقدرة
فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة اي يتصدق فيهما بما شاء وقال في التحفة
فهو كف من طعام وذكر الحاكم الجليل الشهيد في مختصره المسمى بالكافي ويكره له قتل القملة وما تصدق
به فهو خير منها وروي عن عمر رض انه قال تمرة خير من جرادة وانما قيد بقوله غير مقدرة احترازا
عما اذا كانت مقدرة كما في حلق الراس بسبب الهوام فان الصدقة مقدرة بثلاثة اصوع من طعام
قوله قال وان خضب راسه بحناء فعليه دم وقال في الاصل واذا خضب راسه ولحيته بالحناء
فعليه دم وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة التي فيها فائدة وهي ان في الاصل ذكر الراس واللحية
وفي الجامع الصغير افرد الراس ودل على ان كل واحد منهما مضمون ثم هذه المسألة على وجهين اما ان خضب
راسه بمائع من الحناء بحيث لم يصر الراس ملبدا او خضب بغير مائع حتى صار الراس به ملبدا فعلى
الاول يلزمه دم واحد لانه تطيب الا ترى ان رسول الله عم نهى المعتدة عن ان تختضب بالحناء
وهي ممنوعة من الطيب وعلى الثاني يلزمه دمان دم للتطيب ودم لتغطية الراس وقال الحاكم الجليل
الشهيد في الكافي وان خضبت المحرمة يديها بالحناء فعليها دم ان كان كثيرا فاحشا وان كان قليلا
فعليها صدقة وقال محمد تقوم ما يجب عليه الدم فينظر هذا الى تلك ذلك منه فيجعل عليه من الصدقة بحساب

اعني ان في الجماع قبل الوقوف يجب الشاة وبعد الوقوف تجب البدنة

دم

ذلك يقال لبّد المحرم رأسه اذا جعل في رأسه شيئا من الصمغ او نحوه ليلا يتشعث في الاحرام ولا يقمل
كيف قال ذكر الامام الحناء طيب والنبي عليه السلام لم يبعث لبيان الحقايق لانا نقول هذا بيان الحكم لا الحقيقة
لان الحناء في عرف الناس لا يعد من الطيب قوله ولو خضب رأسه بالوسمة لا شيء عليه لانها
ليست بطيب قال في شرح مختصر الكرخي فان خاف ان يقتل الدواب تصدق بشيء وذلك ان الوسمة
ليس لها رايحة مستلذة وانما تغير الشعر وذلك ليس باستمتاع وانما هو زينة واذا خاف ان يقتل
الدواب فعليه صدقة لانه يزيل التفث وقد روي عن ابي يوسف رح انه قال فيمن خضب راسه بالوسمة
ان عليه دما ليس لاجل الخضاب ولكن لانه يغطي به رأسه والوسمة بكسر السين وسكونها اسم شجر ورقه خضاب
والكسر افصح قوله لانه يغلفه اي يغطيه قوله وهذا صحيح اي تاويل ابي يوسف رح بقوله خضب
باعتبار انه يغلف رأسه قوله ذكره الاصل رحمه الله في الحنيفة اي في مسألة الحناء وقد بيناه
قوله فان ادهن بزيت فعليه دم عند ابي حنيفة رح اعلم انه اذا تطيب بزيت او خل يجب
عليه الدم عند ابي حنيفة رح اذا بلغ عضوا كاملا سواء كان مطبوخا او غير مطبوخ مطيبا او غير
مطيب وقالا يجب عليه الصدقة في غير المطيب والدم في المطيب وقال الشافعي يجب عليه الدم في الشعر لازالة
الشعث وفي البدن لا شيء عليه لعدم ازالة الشعث ولهما ان الزيت ماكول وليس بطيب
الا ان فيه معنى الارتفاق من حيث قتل الهوام وازالة الشعث فكان قاصرا بجناية قاصرة فوجبت
الصدقة ولابي حنيفة رح ان الزيت والخل اصل الطيب على معنى ان الروايح تلقى فيه فيصير غالية
والحكم يتعلق بالعين لا الرايحة ولهذا لو شم المحرم الطيب والريحان لا شيء عليه وان كان يكره
وفيه قليل رايحة ايضا وهو معنى قوله ولا يخلو عن نوع طيب وتزيل الشعث وتقتل الهوام فيكون
الجناية كاملة فيجب الدم ولان كل دهن اذا وجب باستعماله في الشعر الكفارة يجب باستعماله ايضا
في البدن كالادهان المطيبة قوله وكونه مطعوما لا ينافيه هذا جواب عن قولهما ان الزيت
من الاطعمة فقال في جوابه سلمنا انه من الاطعمة لكن لا نسلم ان كونه من الاطعمة ينافي الطيب ولهذا
لو طيب عضوا كاملا بالزعفران يجب عليه الدم لارتفاقه بالطيب وان كان ماكولا ولهذا لا يجب عليه
شيء اذا ادهن بشحم او الية او سمن لانه ليس بطيب في نفسه ولا هو اصل الطيب قوله
وهذا الخلاف في الزيت البحت والخل البحت هو البا المنقوطة بنقطة تحتانية بعدها
الحاء المهملة الساكنة بعدها التاء المنقوطة بنقطتين من فوق هو الخالص والخل بالخاء المهملة
المفتوحة وهو السمسم قوله اما المطيب منه اي المطيب من الزيت وهو الذي القي فيه الطيب
كالبنفسج ونحوه يجب فيه الدم اتفاقا والزنبق بالزاء المعجمة المفتوحة بعدها النون الساكنة
بعدها الباء المفتوحة المنقوطة بنقطة واحدة من تحت دهن الياسمين قوله وهذا اذا
استعمله على وجه التطيب اي هذا الخلاف الذي ذكرناه في ادهان الزيت من وجوب الدم او
الصدقة فيما اذا استعمله على ما يعتاده الناس في التطيب اما اذا استعمله لا على وجه التطيب كما
اذا داوى به جرحه او شقوق رجله فلا شيء فيه اصلا لانه ليس بطيب في نفسه وانما هو
في حكم الطيب لانه اصل الطيب فاذا استعمله على وجه التطيب اعتبر طيبا والا فلا وليس كذلك

كذلك المسك لانه طيب بنفسه فعلى اي وجه استعمله يجب فيه الكفارة وكذلك الزعفران والعنبر ونحوهما
والخيري والبنفسج طيب وكذا القسط ذكره التمرتاشي رح في شرحه وقال اصحابنا اذا كان الطيب في
طعام قد طبخ وتغير فلا شيء على المحرم في اكله لانه انتقل بالطبخ عن معنى الطيب وان لم يطبخ يكره له ذلك
اذا كان ريحه موجودا ولا شيء عليه لان الطعام غالب عليه فصار مستهلكا فيه وقالوا في الملح يجعل فيه الزعفران
اذا كان الزعفران غالبا يجب فيه الكفارة لان الملح تبع فلا يخرجه من حكم الطيب وان كان الملح غالبا لم يجب
فيه الكفارة لانه ليس فيه معنى الطيب وقد روي عن ابن عمر رض انه كان ياكل السكباج الاصفر وهو محرم وقال
لا باس بالخبيص الاصفر للمحرم وقال في شرح الطحاوي رح ولو اكل عين الطيب غير مخلوط بالطعام فعليه الدم
اذا كان كثيرا فاما المخلوط والكثير ان يلزق بكل فمه او اكثره وهي مسألة المنظومة وقال اصحابنا
اذا تداوى المحرم بالاكل من الطيب لمرض او علة او اكتحل بالطيب لعلة فعليه اي الكفارة ان شاء
ذبح شاة في الحرم وان شاء صام ثلاثة ايام وان شاء تصدق على ستة مساكين على كل واحد منهم نصف
صاع من حنطة والصيام والاطعام يجوز في الاماكن كلها والذبح لا يجوز الا في الحرم وقال الشيخ ابو الحسن
الكرخي رح وان مس طيبا فلزق ببدنه فهو بمنزلة التطيب لانه تطيب به بدنه وان لم يقصد به التطيب
وجوب الكفارة لا يقف على القصد وقالوا فيمن استلم الحجر فاصاب يده من طيبه ان عليه الكفارة لانه
مستعمل للطيب وان لم يقصد به التطيب وروى ابن سماعة عن محمد رح ان رجلا لو دخل بيتا قد اجمر فطال
مكثه في البيت فعلق بثوبه فلا شيء عليه لان الرايحة ههنا ليست متعلقة بالعين ومجرد الريح لا يعتبر منه
فان اجمر بطيب فعلق بثوبه شيء كثير فعليه دم وان كان يسيرا فعليه طعام لان الرايحة ههنا متعلقة
بالعين وقد استعمله في بدنه فصار كما لو تطيب بها وقال في شرح الطحاوي رح ولا باس للمحرم ان يكتحل بكحل
لا طيب فيه وان كان فيه طيب فعليه صدقة الا ان يكون ذلك مرارا كثيرا فعليه دم ذكره الحاكم ايضا وقال
الحاكم الجليل الشهيد رح في الكافي واذا داوى قرحة له بدواء فيه طيب ثم خرجت به قرحة اخرى والاولى
على حالها فداوى الثانية مع الاولى فليس عليه الا كفارة واحدة ما لم يبرأ الاول ولو غسل رأسه بالخطمي
فعليه دم كما في الحناء وعندهما عليه صدقة وهي مسألة المختلف وروي عن ابي يوسف رح روايتان اخريان
انه لا شيء عليه فجعله بمنزلة الاشنان وروي عنه انه قال يجب عليه دمان دم لانه طيب ودم لانه يقتل
هوام الراس وقيل ان الخلاف في خطمي العراق لانه له رايحة طيبة واجمعوا انه لو غسله بالحرض او
بالصابون او بالماء القراح فلا شيء عليه ذكره في شرح الطحاوي رح قوله وان لبس ثوبا مخيطا
او غطى رأسه يوما كاملا فعليه دم وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وهذه من مسائل القدوري رح وقد
عرفت فيما تقدم ان المحرم ممنوع عن لبس المخيط كالقميص والسراويل فاذا لبس المخيط يوما كاملا
او غطى رأسه يوما كاملا بما يلبسه الناس كالقلنسوة والعمامة من غير عذر فعليه دم وان لم يكن
مما يلبسه الناس نحو الاجانة والعدل يحملها على رأسه فلا شيء عليه وكان ابو حنيفة رح يقول ان
فعل ذلك اكثر اليوم فعليه دم ثم رجع وقال لا يلزمه الدم حتى يكون يوما كاملا وروى الحسن بن
زياد عن ابي يوسف رح انه اذا لبس اكثر من نصف يوم فعليه دم وليس بمشهور وقال الشافعي رح يجب عليه
الدم قليلا كان اللبس او كثيرا لحصول الارتفاق بالجناية وعن ابي يوسف رح انه اذا لبس اكثر من نصف يوم

فقد استمتع كاملا لان الانسان يلبس ثوبه اكثر النهار ثم يعود الى بيته فينزعه فيعود ذلك استمتاعا كاملا والاستمتاع
الكامل يوجب الجزاء الكامل وهو الدم **قوله** ان الاستمتاع الكامل انما يحصل بلبس يوم او ليلة فما دون
ذلك يكون استمتاعا ناقصا فلا يجب به كفارة كاملة لنقص ظاهر واحد بل يجب فيه الصدقة في ظاهر الرواية
عن اصحابنا وان كان اكثر اليوم اما مقدار الصدقة فهي نصف صاع من بر لمسكين واحد كذا روى
عن ابي يوسف رح وروى عن محمد انه يحكم عليه بمقدار ما لبسه فان لبس نصف اليوم فعليه قيمة نصف شاة
فقس على هذا ثم اعلم ان التقدير في التغطية على وجهين تقدير بالزمان وهو اليوم وقد مضى بيانه
وتقدير بالعضو وهو انه اذا غطى ربع راسه فصاعدا يوما فعليه دم وان غطى ما دون الربع فعليه
صدقة في رواية الاصل وفي نوادر ابن سماعة عن محمد رح قال لا يكون عليه دم حتى يغطي الاكثر من راسه
كذا في شرح الكرخي وشرح الطحاوي رح وجه اعتبار الربع ان تغطية البعض استمتاع مقصود وما دون الربع
ليس بمقصود فجعل الربع فاصلا بينهما كما في الحلق وقال في شرح الطحاوي رح وفي كل موضع اذا فعل ما
يختار الزمه الدم فان فعل ذلك لعلة او ضرورة فعليه اي الكفارات شاء ان شاء ذبح هديا في الحرم
وان شاء تصدق على ستة مساكين على كل واحد منهم نصف صاع من حنطة ويجوز فيه التمليك وطعام الاباحة
على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح لا يجوز فيه الا التمليك وان شاء صام ثلاثة ايام ان شاء تابع وان
شاء فرق فالصوم والصدقة يجوزه اي مكان شاء ولا يجوز الذبح الا في الحرم فان ذبح في غير الحرم
لم يجزه عن الذبح الا اذا تصدق بلحمه على ستة مساكين على كل واحد منهم قيمة نصف صاع من حنطة اجزاه
بدلا عن الصيام **قوله** معنى الترفق مقصود من اللبس فلما كان الترفق هو المقصود وهو
ربما يكون كاملا وربما يكون ناقصا اعتبرت المدة فوجبت الكفارة على حسب ذلك دما وصدقة بخلاف
اليمين لان الترفق ليس بمقصود ثمة لان الحالف منع نفسه من اللبس مطلقا فيحنث بمجرد اللبس وان قل
قوله ويتقاصر دونه اي دون اليوم **قوله** ولو ارتدى بالقميص او اتشح به او ائتزر بالسراويل
فلا باس به لانه لم يلبسه لبس المخيط ارتدى اي لبس الرداء واتشح اي توشح وائتزر بالسراويل اي
اشتمل به مثل ما يشتمل بالفوطة **قوله** وكذا لو ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في الكمين
اي لا باس به وفيه خلاف زفر رح **له** انه لبس المخيط فيلزمه الدم **ولنا** انه ما لبسه
لبس المخيط ولهذا يتكلف في حفظه فصار كالارتداء بالقميص فلا يلزمه دم بخلاف ما اذا
زرره يوما كاملا حيث يجب عليه الدم لوجود الارتفاق الكامل **قوله** اعتبارا للحقيقة
اي بحقيقة الكثرة لان الكثرة في الشيء انما يتحقق حقيقته اذا كان ما يقابله قليلا وهنا في مسئلتنا
ما يقابله قليل بخلاف الربع فانه يعتبر كثيرا حكما لا حقيقة وهنا مسائل يليق ذكرها بهذا الموضع
تكثيرا للفائدة لو لبس جميع اللباس ولبس الخف ايضا لا يلزمه الا جزاء واحد لان الجنس واحد
كذا في التحفة وقال في شرح الطحاوي ولو لبس المحرم المخيط ايام ما فان لم ينزعه ليلا ونهارا فعليه
كفارة واحدة بالاجماع وان ذبح الهدي ثم اقام على لبسه يوما كاملا فعليه دم اخر بالاجماع لان
الدوام عليه كلبس مبتداء ولو احرم وهو مشتمل على المخيط فدام على ذلك بعد الاحرام يوما كاملا فعليه
دم ولو نزعه وعزم على تركه ثم لبس بعد ذلك ان كفر للاول فعليه كفارة اخرى بالاجماع وان لم يكفر للاول

فعليه كفارتان في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد عليه كفارة واحدة ولو كان يلبسه بالنهار وينزعه بالليل
للنوم من غير ان يعزم على تركه لا يجب عليه الا دم واحد بالاجماع ولو اضطر المحرم الى لبس ثوب واحد فلبس ثوبين
فانه ينظر ان كان في موضع الضرورة لا يجب عليه الا كفارة واحدة نحو ما اذا اضطر الى قميص واحد فلبس قميصين
او لبس عليه جبة او اضطر الى لبس قلنسوة فلبس قلنسوة وعمامة او كان في موضعين مختلفين نحو ما اذا اضطر
الى لبس قلنسوة فلبس قلنسوة مع القميص وما شابه ذلك فعليه دم لاجل لبسه ما لا يحتاج اليه ويتخير في الكفارة
لاجل لبس ما احتاج اليه ولو لبس الثوب لاجل الضرورة ثم زالت الضرورة عنه فدام في ذلك الزوال لا يجب عليه
الا كفارة الضرورة ولو جاء اليقين ان الضرورة قد زالت فلبس بعد ذلك ودام عليه يوما كاملا فعليه كفارتان
كفارة الضرورة وكفارة غير الضرورة وقال في الايضاح اذا كان به حمى غب فجعل يلبسه يوما وينزعه يوما فان
الحمى قائمة فاللبس متحد وان زالت هذه الحمى وحدثت حمى اخرى اختلف حكم اللبس وكذلك لو كان اللبس
لاجل العدو فجعل يلبس السلاح ويقاتل بالنهار وينزعه بالليل فهذا اللبس واحد ما لم يذهب هذا العدو
ويجيء اخر فالمعتبر في هذه المسائل اتحاد الجهة واختلافها لا صورة اللبس وقال الحاكم الجليل الشهيد في الكافي
فان كان المحرم نائما فغطى راسه ووجهه بثوب يوما كاملا فعليه دم الا ترى انه لو انقلب في نومه على صيد فقتله
كان عليه جزاؤه وقال في شرح الطحاوي ولا باس بان يغطي المحرم في المحرمة الفم الا في الصلوة فانه لا يغطيه **قوله**
واذا حلق ربع راسه او ربع لحيته فصاعدا فعليه دم وان كان اقل من الربع فعليه صدقة هكذا ذكر
القدوري المسئلة من غير خلاف بين اصحابنا وذكر الطحاوي رح فيه خلافا فقال في مختصره واذا حلق راسه
من غير ضرورة فعليه دم لا يجزيه غيره وان كان من ضرورة فعليه اي الكفارات شاء ثم قال وكذلك لو حلق
ربع راسه في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يجب عليه دم حتى يحلق اكثر راسه فيجب دم وقال ابو بكر
ابو بكر الجصاص الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وكذا الرواية المشهورة عنهم جميعا ان عليه في حلق الربع دما
ثم قال وروي عن ابي يوسف وحده في غير الاصول ان الدم لا يجب حتى يحلق اكثر راسه وقال في شرح الاقطع
قال محمد اذا حلق عشر الراس فعليه دم وقال ابن ابي ليلى في ثلث شعرات دم وقال مالك رح لا يجب الا بحلق
الكل قال الصدر الشهيد رح في شرح الجامع الصغير من مشايخنا من يحكي هذا على اختلافهم في مقدار المفروض
من مسح الراس في الوضوء وهذا غلط لان النص ثمة ما يتناول الرابع وانما يتناول شيئا منه وهنا يتناول
الكل لانه ورد النص بحلق الراس لكنهم اختلفوا ان البعض هل يعمل عمل الكل ام لا فاحتج مالك رح بقوله تعالى
ولا تحلقوا رؤسكم بيانه ان المنهي عنه حلق جميع الراس فلا يجب الدم بحلق البعض ولا عبرة للشافعي
بنبات الحرم والجامع بينهما الاستفادة الامان بالاحرام وفي المقيس عليه يضمن القليل والكثير فكذا في المقيس **ولنا**
على الظاهر ان حلق جميع الراس انما حرم لما فيه من الارتفاق الكامل وهذا المعنى موجود في الربع في
عرف الناس في عادة العرب انهم يتشكون شعورهم ويحلقون النواصي والاتراك يحلقون الاجزاء
المتفرقة التي ورد الشرع بالنهي عنها وهو المنهي عنه القزع ويعدونه ارتفاقا كاملا لنيل الراحة وكذا
الاخذ من اللحية مقدار الربع وما يشبهه معهود بالعراق وارض العرب فكان اخذ الربع في معنى
حلق الجميع فوجب الدم بخلاف ثلاث شعرات فان حلقها لا يعد ارتفاقا كاملا في عادات الناس فلا يجب به
الجزاء الكامل ويشهد للاصول لما قلنا من ان الربع يقوم مقام الكل الا ترى ان الرؤية لا جرحوا انه الشخص

القزع عنه واحدة فنازع الراس وهو ما يبقى متفرق في نواحيه من الشعر

لا ربع بشم راسا ولو حلق ربع راسه يوم النحر يجزئ من احرامه وكذا اجزى الربع في مسح الراس عن الكل ولو كشفت
ربع راسها او ربع ساقها في الصلوة اعادت الصلوة وقال ابو يوسف رح لا يعيد حتى يكون اكثر من النصف
في احدى الروايتين فكذلك في الحلق ولان المناسك يقوم اكثرها مقام الجميع بخلاف الاقل والربع قليل
اصله اشواط الطواف ووجه قول محمد رح في غير المشهور عنه ان العشر افل جزء ينسب الى الجملة
من نفسها فدل على انه في حكم الكثير قوله وكذا ان حلق بعض الراس اى ربع الراس قوله بخلاف
تطييب ربع العضو يعني اذا حلق ربع الراس او ربع اللحية يجب الدم واذا طيب ربع الراس او ربع اللحية
لا يجب الدم بل يجب الصدقة على ظاهر الرواية والفرق ان حلق الربع مقصود في العادات فصار ارتفاقا
كاملا فوجب الدم بخلاف تطييب ربع العضو فانه ليس بمقصود فلم يكن ارتفاقا كاملا فلم يجب الدم وفي
المنتقى يجب فيه الدم ايضا اعتبارا بالحلق ووجه ذلك ان الحلق محظور الاحرام وقد اقيم الربع فيه
مقام الكل فينبغي ان يكون حكم التطييب كذلك لانه محظور ايضا قوله ذكر في الابطين الحلق ههنا
وفي الاصل النتف وهو السنة اى ذكر محمد رح في الابطين الحلق في الجامع الصغير وذكر في الاصل النتف
والنتف هو السنة لانه قال في الجامع الصغير وان حلق احد الابطين او جميعه فعليه دم وفي قوله جميعهما
وقال في الاصل وان نتف الابطين او احدهما او طلى بنورة فعليه دم قال فخر الاسلام البزدوي رح
في ذكر مسئلة الابط النتف في الاصل وذكر الحلق ههنا فثبت انه لا حظر في الحلق وان كانت
السنة هو النتف والعمل بالسنة احق وهو رفق مقصود كاملا واحدهما في ذلك مثلهما وقال فخر الاسلام
الطحاوي ولو حلق من احد الابطين اكثره وجبت عليه الصدقة لان له نظيرا في البدن وللبدن الاكثر
احدهما حكم الكل قوله وقال ابو يوسف ومحمد رح اذا حلق عضوا كاملا فعليه دم وان كان اقل
فطعام اراد به الصدر والساق وما اشبه ذلك اى اراد محمد رح في الجامع الصغير بالعضو الكامل
الصدر والساق وما اشبه ذلك من الساعد والعانة وانما خص قولهما في هذه المسئلة لان قولهما
منصوص عنهما في الجامع الصغير فذكره كذلك اتباعا للفظ محمد لان ابا حنيفة رح يخالفهما قال
فخر الاسلام البزدوي رح في شرح الجامع الصغير وقولهما وان حلق عضوا كاملا على العموم من الخواص
واراد به الصدر او الساق وما اشبه ذلك لان ذلك مقصود بطريق التنور فصار كاملا فوجب
ضمانه بالدم فقال تنور اى طلى بالنورة قوله فان اخذ من شاربه فعليه طعام حكومة
عدل وهذه من مسائل الجامع الصغير وقال في شرح الطحاوي رح ولو حلق شاربه فعليه صدقة لانه
تبع للحية وهو قليل وتفسير حكومة العدل ما ذكره في المتن وهي الاعتبار بربع اللحية وبيانه ان
في ربع اللحية يجب عليه الدم فاذا كان الماخوذ من الشارب ربع ربع اللحية يجب عليه قيمة ربع الشاة
يتصدق به على هذا القياس سائر الاجزاء فافهم وقال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني هذا قول
محمد رح اى الاعتبار بربع اللحية قول محمد والصحيح انه يجب الصدقة وهو تصحيح صاحب الهداية قوله
بحسب ذلك اى بقدر ما يكون من ربع اللحية قوله حتى لو كان مثلا مثل ربع الربع اى لو كان
الماخوذ من الشارب مقدار ربع ربع اللحية وانما قال مثلا لانه يجوز ان يكون ثلث الربع او نصف الربع
او غيره فكذلك في الاول ثلث الشاة وفي الثاني نصف الشاة قوله ولفظة الاخذ من الشارب

من الشارب يدل على انه هو السنة فيه دون الحلق يعني ان محمدا رح ذكر في الجامع الصغير لفظة الاخذ في الشارب
حيث قال فان اخذ من شاربه فعليه طعام فذكره يدل على ان الاخذ هو السنة في الشارب دون الحلق
وذكر الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الآثار ان الحلق سنة وهو احسن من القص والقص حسن ايضا
وتفسيره ان يؤخذ من الشارب حتى يوازي الاطار وهو الطرف الاعلى من الشفة العليا وقال فخر الاسلام
البزدوي رح في شرح الجامع الصغير ومن الناس من قال بان الحلق بدعة احتجاجا بحديث النبي عليه السلام عشر
من الفطرة وذكر منها قص الشارب واحتج اصحابنا رح بحديث ابي هريرة وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام
انه قال احفوا الشوارب واعفوا اللحى والاعفاء الابقاء والقص محتمل فيحمل على ما روينا لانه محكم
ثم اختلف الناس في اعفاء اللحى ما هو فقال بعضهم تركها حتى تطول هذا الاعفاء واخذها من غير قص
ولا قصر وقال اصحابنا الاعفاء تركها حتى تكث وتكثر والقص سنة فيها وهو ان يقبض الرجل لحيته
فما زاد منها على قبضة قطعها كذلك ذكر محمد رح في كتاب الآثار عن ابي حنيفة رح قال وبه ناخذ وذكر
هنالك عن عبد الله بن عمر رض انه كان يفعل ذلك وذكر ابو داود في سننه في كتاب الصوم في باب القول
عند الافطار عن عبد الله بن عمر رض انه كان يقبض لحيته ويقطع منها ما زاد على قبضته ولان الحديث
قد ورد بالاعفاء وهو التكثير قال الله تعالى حتى عفوا اى كثروا ولان اللحية لما كانت زينة كانت كثرتها
وكثافتها من كمال الزينة وتمامها فاما الطول الفاحش فهو خلاف الزينة قوله قال وان
حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند ابي حنيفة رح وقالا عليه صدقة اى قال القدوري رح ان حلق المحرم
موضع المحاجم يجب عليه دم عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يجب عليه صدقة والمحاجم جمع محجمة
بكسر الميم وفتح الجيم وهي قارورة الحجام والمحجم بكسر الميم وفتح الجيم لغة فيها اما المحجم بفتح الميم والجيم
جميعا فهو اسم مكان من الحجم وهو فعل الحجام وجمعه محاجم ايضا والمراد ههنا الاول فافهم ووجه
قولهما ان حلق موضع المحاجم ليس بمقصود وانما يحلق تبعا للراس لانها غير منفردة بنفسها فصار
كحلق الشارب فوجبت الصدقة او نقول المقصود منه الحجامة لا نفسه والحجامة ليست من محظورات
لانه وسيلة الى امر مباح الا ان فيه ازالة شيء من التفث فصار كحلق بعض شعر الصدر فوجب الصدقة
لانه ليس في كل منهما تزين او نيل راحة ووجه قول ابي حنيفة رح ان حلق موضع المحاجم مقصود
لامر مقصود وهو الحجامة لانه لا يتاتى المقصود الا به فلما صار مقصودا صار كحلق الابط
والعانة فوجب الدم بخلاف الشارب فانه تبع للحية فلهذا لم يجب فيه الدم على انه قد روي في المختلف
عن ابي حنيفة رض ان في الشارب كمال الدم فلا يصح قياسهما فان قلت لا شك ان حلق
موضع المحاجم وسيلة الى الحجامة وما كان وسيلة الى الشيء كيف يصح ان يكون مقصودا قلت
لا ينافي كونه وسيلة ان يكون مقصودا الا ترى ان الايمان وسيلة لصحة جميع العبادات وهو مع هذا من
اعظم المقاصد قوله وان حلق راس محرم بامره او بغير امره فعلى الحالق الصدقة
وعلى المحلوق الدم اى ان حلق المحرم راس محرم آخر فعلى الحالق الصدقة وعلى المحلوق الدم حتما
سواء كان بامر المحلوق او بغير امره طائعا او مكرها وبه صرح في شرح الطحاوي رح وكذا اذا حلق
المحرم راس حلال يجب على الحالق الصدقة وقال الشافعي رح لا شيء على الحالق في المسئلتين كذا في الايضاح

والمختلف واما الحلال اذا حلق راس محرم فعلى المحرم الكفارة وقال الشافعي رح لا شيء عليه ان كان بغير امره بان
كان مكرها او نائما وان لم يكرهه فسكت ففيه وجهان عنده كذا في شرح الكرخي وجه قول الشافعي ان الحلق
انما كانت جناية لازالة التفث وحصول الارتفاق وذلك يحصل للمحلوق لا الحالق فلا يجب على الحالق شيء
ولهذا لو طيب المحرم محرما آخر لا يلزم على الفاعل شيء وان كان التطيب من محظورات الاحرام وكذا
اذا البسه اما المحلوق فلا شيء عليه ايضا اذا لم يامره لانه اذا كان مكرها وهو فاسد الاختيار فلا مؤاخذة
عليه واذا كان نائما فكذلك لان النوم ابلغ من الاكراه في العذر لان النائم لا اختيار له اصلا والمكره له اختيار
فاسد وجه قولنا ان الشعر استحق الامان بسبب الاحرام وفات الامان فيلزمه الجزاء كما في نبات الحرم
وشعر الصيد الا ان الجناية في شعر غيره ادنى من الجناية في شعر نفسه فيلزمه الصدقة دون الدم اما
المحلوق فيلزمه الدم لانه حصل له الارتفاق الكامل هذا اذا كان طائعا فظاهر وكذا اذا كان مكرها
او نائما لان بالاكراه والنوم ينتفي المأثم وهو حكم الآخرة لا احكام الدنيا اذا تقرر سببه وهو المؤاخذة بموجب
الفعل وقد تقرر السبب بنيل الراحة والزينة بالحلق فيترتب حكمه وهو وجوب الدم ولهذا يجب
الاغتسال على المكره والنائم اذا وطئ وانما وجب الدم حتما لان العذر من قبل من ليس له الحق فيتغلظ
الحكم بخلاف المضطر وهو الذي اذى من راسه اذا حلق حيث لا يجب عليه الدم حتما بل يتخير في اي الكفارات
شاء لان العذر من قبل من له الحق فيسهل الحكم قال تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك قوله والنوم ابلغ منه اي من الاكراه وقد مر بيانه قوله وقد
تقرر سببه وهو ما نال من الراحة الضمير المجرور يرجع الى الحكم والضمير المرفوع البارز الى السبب حتما
اي وجوبا قوله بخلاف المضطر اي بخلاف المحرم المضطر الى الحلق قوله لان الآفة هنا سماوية
اي في الاضطرار وهنا من العباد اي في الاكراه قوله ثم لا يرجع المحلوق راسه على الحالق اي لا يرجع
بما وجب على المحلوق من الدم وذلك لان الاستمتاع حصل للمحلوق فلو رجع يلزم ان يجتمع له العوض
والمعوض جميعا وهو لا يجوز ولهذا قال اصحابنا لا يرجع المغرور بالعقر الذي يلزمه اذا استحقت
زوجته على الذي غره بان قال تزوجها فانها حرة لان المغرور هو الذي استوفى منافع البضع وقال
في شرح مختصر الكرخي كان ابو حازم يقول يرجع عليه بالكفارة لان الحالق الجأه الى التكفير فصار كانه
اخذ ذلك القدر من ماله فاتلفه قوله وكذا اذا كان الحالق حلالا الا ان الجواب في حق المحلوق
راسه يعني اذا حلق حلال راس محرم تجب على المحلوق الدم عندنا لحصول الارتفاق الكامل وعند
الشافعي رح اذا لم يكن بامره فلا شيء عليه وفي السكوت وجهان قوله واما الحالق فيلزمه الصدقة
في مسئلتنا في الوجهين اي فيما اذا كان الحلق بامر المحلوق او بغير امره يعني بقوله في مسئلتنا مسئلة
حلق المحرم المحرم قوله وهو الموجب بكسر الجيم اي الموجب للدم هو الارتفاق ولا يتحقق
الارتفاق تخص بحلق شعر غيره وجوابه انه قد يتأذى بتشعث غيره وتفثه فيحصل له
نوع الارتفاق بازالة تفث الغير فيلزمه الصدقة قوله كاستحقاقه الامان الهاء فيه يرجع الى
ما في قوله ما ينمو قوله فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره اي بين حلق شعر نفسه وحلق
شعر غيره لان الامان يزول في الصورتين قوله الا ان كمال الجناية في شعره هذا جواب سوال مقدر بان

بان يقال لما لم يفترق الحال بين الصورتين ينبغي ان يجب عليه الدم في حلق شعر غيره كما في حلق شعره فاجاب عنه بهذا يعني
ان كمال الجناية في حلق شعر نفسه لوجود المعنيين ازالة الامن والارتفاق الكامل ولهذا يجب الدم بخلاف شعر غيره
فان في حلقه لا يوجد الارتفاق الكامل من الراحة والزينة للحالق بل له نوع ارتفاق بان يندفع الاذى بتفثه
فلهذا وجبت الصدقة لقصور الجناية قوله فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافيره اطعم
ما شاء والوجه فيه ما بيناه وهذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير وقد نقل في شرحه فخر الاسلام البزدوي
عن محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في المحرم ياخذ من شارب الحلال او يقص من اظفاره قال يطعم شيئا
ثم قال فخر الاسلام وقص الشارب من الخواص وقال الشافعي رح لا شيء عليه واراد صاحب الهداية بقوله
والوجه فيه ما بيناه ما ذكر قبل هذا بقوله ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام
لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم الى اخر ما قال وقد استوفينا شرحه قبل هذا وبيان ذكره هنا
بان يقال لما كان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام وجب عليه الجزاء بازالته لكن
وجب الدم عليه في حلق شعر راسه لكمال الجناية ووجبت الصدقة في حلق راس غيره لقصور الجناية
فكذلك هذه المسئلة وجب عليه اطعام شيء اذا حلق من شارب حلال او قلم اظافيره لقصور الجناية ولم
يجب عليه الدم فاقول هذا الذي بينته على حسب ما يقتضيه كلام صاحب الهداية من الشرح فاما عبارته فهي
مشكلة جدا لانه لا يخلو اما ان يريد بقوله اطعم ما شاء العموم بان اراد ما شاء من الطعام قليلا كان او كثيرا
كيف ما شاء الجاني او الخصوص مجازا بان اراد به التصدق بنصف صاع من حنطة فلا يجوز الاول لانه اذا
قلم اظافير يده الواحدة او رجله الواحدة من غير ضرورة يجب عليه الدم لكمال الجناية واذا قلم اظافير غيره
من يد واحدة او من رجل واحدة يجب عليه الصدقة نصف صاع من حنطة لقصور الجناية لا مطلق الطعام
كيف ما شاء من كسرة خبز او كف طعام وقد صرح في كتاب الكرخي ايضا بايجاب الصدقة نصا عن ابي حنيفة رح في
قلم المحرم اظافير الحلال فعلم ان ارادة العموم ضعيف نقلا وتحقيقا ولا يجوز الثاني ايضا وهو ارادة
الخصوص بارادة التصدق بنصف صاع من حنطة لان ازالة تفث غيره ادنى من ازالة تفث نفسه
وقد ذكرنا فيما تقدم عن كتاب الطحاوي نصا ان المحرم اذا حلق شاربه يجب عليه الصدقة فاذا وجب
عليه الصدقة في شاربه مع كمال الجناية وجب عليه في شارب غيره ادنى منها لقصور الجناية فافهمه وقد غفل
عنه الشراح رحمهم الله ورضي باتباعه المقلدون ثم اعلم ان قلم اظافيره بالتشديد لان التفعيل للتكثير اما في
الفعل كما في جوّل وطوّف واما في الفاعل كما في موّتت الابل واما في المفعول كما في غلّقت الابواب وما
نحن فيه من قبيل الثالث والاظافير جمع اظفار وهي جمع ظفر ويجوز جمع الجمع في جموع القلة وهي افعل
وافعال وافعلة وفعلة وقد عرف في موضعه قوله وان قص اظافير يديه ورجليه فعليه
دم هذا لفظ القدوري رح في المختصر وكذا قوله بعد هذا وان قص اقل من خمسة اظافير فعليه صدقة
وكذا قوله بعد ذلك وان قص خمسة اظافير من يديه ورجليه فعليه صدقة وقال محمد رح عليه دم
وذكر في الجامع الصغير محمد رح عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في المحرم قلم اظفار كف قال عليه دم وان
قلم من كل كف اربعة اظافير فعليه صدقة الا ان يبلغ دما فعليه ان يطعم ما شاء اي ينقص من الدم
ما شاء ويتصدق بالباقي وقال محمد عليه دم اذا قلم خمسة اظافير من يد واحدة او غير ذلك ثم اعلم

هذا اعتراض على صاحب الهداية [illegible] ان [illegible]
ويمكن ان يقال ان الاطعام في قوله اطعم ما شاء [illegible]
[illegible] بالتخصيص [illegible]

[illegible]

ان قص الاظفار لا يجوز للمحرم وقال عطاء يجوز ولا شي عليه في حرمة القص قوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم رتب
قضاء التفث على الذبح فلا يجوز قبله وقد صح عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال في قص الظفر الفدية ولان ازالة
ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام فيجب عليه الكفارة بازالته كما في الشعر اما مقدار الكفارة فيه
فان قص يديه ورجليه او يديه او احدى يديه او رجليه او احدى رجليه من غير ضرورة فعليه دم لانه لما حصل
له الارتفاق الكامل بقص الكل او الربع وجب عليه الجزاء الكامل وهو الدم لان المسبب يثبت بحسب السبب وهذا
وهذا بالاتفاق وان لم يكفر للاولى فعليه دم عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد عليه دم واحد
قال في شرح الطحاوي واجمعوا انه لو قلم اظافير يد واحدة وحلق ربع الراس وتطيب عضوا في مجلس واحد او
مجالس مختلفة فعليه لكل جنس دم واجمعوا في كفارة رمضان اذا جامع امراته في يوم واكل في اليوم
الثاني وشرب في الثالث ان كفر للاول فعليه كفارة اخرى وان لم يكفر فعليه كفارة واحدة وجه قول محمد رحمه الله ان
مبنى الكفارة على التداخل اذا اتحد الجنس ولهذا تجب عليه كفارة واحدة اذا افطر في ايام رمضان وكذا
يتداخل الكفارة اذا ترك الجمار في ايام النحر كلها وكذا اذا حلق ربع الراس في مجلس ثم حلق في مجلس اخر
فلما كان مبناها على التداخل وجب عليه دم واحد بقص الكل وان حصل في مجالس مختلفة بخلاف ما اذا كفر
للاولى لان الجناية الاولى ارتفعت بالتكفير فيجب عليه كفارة اخرى للجناية الثانية ولهما ان الغالب
في كفارة الاحرام معنى العبادة ولهذا لا تجب على الكافر ويشترط النية ولا يسقط بالشبهة ولهذا
تجب على المكره والخاطي والناسي بخلاف كفارة الفطر فانها تسقط بالشبهة ولهذا لا تجب على هؤلاء فلما
كان الغالب فيها معنى العبادة تقيد التداخل بالمجلس فان حصل قص الكل في مجلس وجبت عليه كفارة
واحدة وان اختلف المجلس تعددت الكفارة كما في ايات السجدة والجواب عن قياس محمد رحمه الله
على ترك الجمار في الايام فنقول ذلك جناية ترك الواجب وهذا جناية ارتكاب المحظور فلا يصح القياس
لوجود الفارق وعن قياسه على الحلق اذا تكرر في مجالس فنقول الحلق جنس واحد محله واحد وهو الراس
فاعتبرت الجنايات المتعددة بالحلق كالواحدة بخلاف قص الاظفار فان له شبهين شبها بالجناية الواحدة
من حيث ان الكل قص وشبها بالجنايات المختلفة من حيث انه يحصل في اعضاء متفرقة فلما كان كذلك اعتبر
بالشبهين جميعا فان حصل القص في مجلس واحد جعل واحدا حكما وان اختلف المجلس جعل متفرقا حكما
قوله من نوع واحد وهو القص قوله الا اذا تخللت الكفارة استثناء من قوله وان كان
في مجالس فكذلك عند محمد رحمه الله اي ان حصل قص الكل في مجالس فكذلك لا يزاد على دم واحد عند محمد الا اذا كفر
للاولى ثم تزاد على دم واحد عنده ايضا قوله لارتفاع الاولى بالتكفير اي الجناية الاولى قوله
الغالب فيه معنى العبادة وقد مر ذكره قبيل هذا قوله وان قص اقل من خمسة اظافير
فعليه صدقة معناه يجب بكل ظفر صدقة اي معنى قول القدوري رحمه الله وفي قص الاقل من الخمسة بقوله فعليه صدقة
هو ان يجب عليه بكل ظفر صدقة وقال محمد رحمه الله يجب عليه بحساب ذلك من الدم وعن زفر رحمه الله ان قص ثلاثة فعليه
دم وبه قال الشافعي رحمه الله كذا في شرح الاقطع وفي الجامع الصغير زاد في البيان وقال وان قلم من كل كذا اربعة
اظافير فعليه صدقة الا ان يبلغ دما فعليه ان يطعم ما شاء وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
وفي كل ظفر نصف صاع من حنطة ثم قال ذكره في الاصل وفي بعض نسخ هذا الكتاب ولنا انه

لم يحصل له الارتفاق الكامل ولا الزينة فلا يجب الدم وذلك لان الانسان لا يتحمل ان يقص بعض اصابعه ويترك بعضها
على حالها فلم تتكامل الجناية لم يكمل الجزاء فوجبت الصدقة بكل ظفر نصف صاع من حنطة لارتكاب محظور احرامه
الا ان يبلغ ذلك دما فينقص منه ما شاء ويتصدق بالباقي وقال زفر رحمه الله اكثر اصابع اليد الواحدة مقام
الكل وهو ضعيف لان ما يتعلق به الدم وكان له نظير في البدن لا تقوم الاكثر مقام جميعه كربع الراس
والابط لان في حلق اكثر الربع واكثر الابط لا يجب دم قوله وجه المذكور في الكتاب اراد بالمذكور
وجوب صدقة لكل ظفر واراد بالكتاب القدوري قوله فلا يقام اكثرها مقام كلها اي اكثر خمسة
اظافير قوله لان ذلك يؤدي الى ما لا يتناهى اي لان اقامة اكثر الخمسة مقام الخمسة يؤدي الى ما لا يتناهى
بيانه انا اوجبنا الدم في خمسة اصابع اليد الواحدة او الرجل الواحدة لحصول الارتفاق الكامل بقص
الربع لان مجموع الاصابع عشرون والخمسة ربع فلو كنا اوجبنا الدم في ثلاثة اصابع اقامة للاكثر مقام الكل
يلزم اعتبار ذلك فيما دون الثلاثة لان الاصبعين اكثر الثلاثة فيلزم ان يجب فيهما دم ايضا اقامة للاكثر
مقام الكل ويلزم ان يجب في الاصبع الواحدة دم ايضا لانها نصف الاصبعين وما يقابله ليس بكثير فيكون
كثيرا فيلزم ح اعتبار الاكثر في كل اصبع بلا نهاية فلا يجوز للزوم خرق الاجماع من ذلك فافهم قوله
وان قص خمسة اظافير متفرقة من يديه ورجليه فعليه صدقة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد
عليه دم وهذا لفظ القدوري قوله ان الخمسة ربع الاصابع فصار قصها متفرقة كقصها من يد واحدة
او رجل واحدة ولهما ان كمال الارتفاق بنيل الراحة والزينة ولم يوجد ذلك فلا يجب الدم اما الاول
فان الانسان قد يتاذى بالقص على هذا الوجه لاختلاف ما يتقيه به واما الثاني فلان القص على هذا
الوجه يشينه فان الناس لا يعتادون قص البعض دون البعض قوله متفرقة بالجر على انها صفة للمعدود
لا العدد كما في قوله تعالى سبع بقرات سمان قوله بخلاف الحلق جواب عن قياس محمد رحمه الله حيث قال
تجب الدم بقص خمسة اصابع متفرقة كما اذا حلق ربع الراس متفرقا فقال في جوابه حلق الربع يحصل به
الراحة والزينة وان كان متفرقا لانه معتاد لبعض الناس وقص البعض دون البعض ليس بمعتاد فافترقا
قوله على ما مر اراد به ما ذكره بقوله لانه معتاد فيتكامل به الجناية عند قوله واذا حلق ربع راسه
وقد استوفينا بيانه ثمة قوله وكذلك لو قلم اكثر من خمسة متفرقا يعني اذا قص اكثر من خمسة اصابع
من الاطراف ولم يوجد قص الخمسة من عضو واحد يجب عليه الدم عند محمد وعندهما يجب بكل ظفر صدقة
نصف صاع من حنطة الا ان يبلغ قيمة الطعام دما فينقص من الدم ما شاء ويتصدق بالباقي قوله
الا ان يبلغ ذلك دما اي يبلغ قيمة الطعام الذي وجب لاجل قص الاصابع المتفرقة دما قوله قال وان
انكسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شي عليه اي قال القدوري رحمه الله وهذا الذي ذكره لفظ القدوري بعينه
وذكر في مختصر الكرخي ولم يذكره القدوري في مختصر نفسه انما لم يجب عليه شي لانه خرج من حيز النماء والمحظور عليه
ازالة ما ينمو من بدنه فصار كاخذ الشعر المقطوع وكذلك قال اصحابنا في اغصان شجرة الحرم اذا
يبست لا يجب على المحرم شي اذا اخذها لهذا المعنى قال في شرح الكرخي وشرح الطحاوي ولا يجب ولو اصابه
اذى من كثرة فقص اظافيره فعليه اي الكفارات شاء يعني من صيام او صدقة او نسك قوله
وان تطيب او لبس او حلق من عذر فهو مخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة

وهذا لفظ القدوري رحمه الله

المكره والخاطي والناسي

اصوع من طعام وان شاء صام ثلاثة ايام وهذه من مسائل القدوري والاصل فيها قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وتفسيرها في الكشاف فمن كان به مرض يحوجه
الى الحلق او به اذى من راسه وهو القمل او الجراحة فعليه اذا احتلق فدية من صيام ثلاثة ايام او صدقة
على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر او نسك وهو شاة والنسك مصدر وقيل جمع نسيكة وهذه
الاية نزلت في كعب بن عجرة رضه وقد روى البخاري في الصحيح باسناده الى عبد الرحمن بن ابي ليلى عن
كعب بن عجرة عن رسول الله عم انه قال لعلك اذاك هوامك قال نعم يا رسول الله فقال رسول الله عم احلق راسك وصم
ثلثة ايام او اطعم ستة مساكين او انسك شاة وروى البخاري ايضا باسناده الى عبد الله بن معقل قال جلست
(عبد الله بن معقل بن مقرن ابو الوليد المزني الكوفي اخو عبد الرحمن)
الى كعب بن عجرة فسالته عن الفدية فقال نزلت في خاصة وهي لكم عامة حملت الى رسول الله عم والقمل
يتناثر على وجهي فقال ما كنت ارى الوجع بلغ بك ما ارى او ما كنت ارى الجهد بلغ بك ما ارى تجد شاة
فقلت لا قال فصم ثلاثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع وانما يتخير المعذور بين الكفارات
الثلث والحب عليه الدم حتما لان الله تع ذكر الفدية بكلمة او وكذا رسول الله عم ذكر بلفظ او وهي للتخيير وقد مر
التحقيق في بيان او في كتابنا الموسوم بالتبيين فان قلت الاية نزلت في حلق الراس فكيف ثبت
حكم ذكر الطيب واللبس وقص الاظفار قلت ثبت بالقياس لوجود الجامع لانه انما جاز حلق
الراس مترتبا عليه فدية احد الاشيا لعلة المرض او الاذى وقد وجد مثل تلك العلة في المقيس فثبت مثل حكم
المقيس عليه فيه قوله ثم الصوم يجزيه في اي موضع شاء وهذا بالاتفاق لان الصوم لم يعرف
اختصاصه بمكان دون مكان بل هو عبادة بكل مكان وكذا الاطعام يجزيه في اي مكان شاء لان الصدقة
عبادة بكل مكان وعند الشافعي لا يجزيه الا في الحرم دفعا لمساكينه وهو ضعيف لان قوله عم اطعم ستة
مساكين مطلق والمطلق يجري على اطلاقه قوله واما النسك فيختص بالحرم بالاتفاق يعني
اذا تطيب او لبس او حلق بعذر فاختار الشاة لا يجزيه ذبحها الا بالحرم وانما اختص بالحرم لما
روى البخاري باسناده الى كعب بن عجرة ان رسول الله عم رآه وانه يسقط على وجهه فقال ايؤذيك هوامك
قال نعم فامره ان يحلق وهو بالحديبية ولم يتبين لهم انهم يحلون بها وهم على طمع ان يدخلوا مكة فانزل
الله عز وجل الفدية فامره رسول الله عم ان يطعم فرقا بين ستة او يهدي شاة او يصوم ثلاثة ايام
ثم وجه التمسك بالحديث ان رسول الله عم امره بالهداء الشاة وذلك انما يكون باهدائها الى الحرم ويؤيده
قوله تع هديا بالغ الكعبة وقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق ذكره بعد ذكر الهدايا وهذا هدي
بالحديث فيختص بالحرم كما يختص ساير الهدايا ولان الاراقة لم تعرف قربة الا مختصة بزمان او
مكان ولم يتعين فيها يختص به زمانا بالاتفاق لانه لا يجوز قبل يوم النحر فيتعين بالمكان وهو الحرم
وقول صاحب الهداية اما النسك يختص بالحرم بالاتفاق لانه اراد به بالاتفاق بيننا وبين الشافعي ٤
لان في الاطعام كان خلاف الشافعي والايرد عليه خلاف ما ذكره حيث قال في الاول يتخير في الفدية
حيث شاء النسك والصيام والصدقة بمكة او بغيرها من البلاد قوله ولو اختار الطعام
اجزاه فيه التغدية والتعشية عند ابي يوسف اي لو اختار الحالق المعذور الطعام اجزاه الاباحة
في الطعام عند ابي يوسف وعند محمد لا يجزي الا التمليك لان الله تعالى قال ففدية من صيام او صدقة او نسك

او نسك والصدقة منبئة عن التمليك فلا يجوز بدونه فصارت كالزكوة ولابي يوسف قوله عم اطعم ستة
مساكين والاطعام لا يدل على التمليك الا ترى الى قوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين
حيث يجوز التغدية والتعشية بالاباحة على بدل الاطعام ثم على التمليك فكذا هنا ولا نسلم ان الصدقة
منبئة عن التمليك ولهذا قال عم نفقة الرجل على اهله صدقة وانما يكون ذلك بالاباحة لا التمليك وقياسه
على الزكوة ضعيف لان المذكور ثم هو الايتاء وذكر بدله التمليك وقول ابي يوسف اصح عندي
لان النبي عم فسر الصدقة بالاطعام فلم يبق فرق بين الطعام ههنا لان المذكور صدقة
وبين الطعام في كفارة اليمين لان المذكور ثم الاطعام قوله وهو المذكور اي الصدقة
هو المذكور في القران وانما ذكر الضمير بالنظر الى الخبر ومثله قال تعالى فلما راى الشمس
بازغة قال هذا ربي وتانيثه بالنظر الى الخبر ايضا يجوز كما في قوله من كانت امكم وقد عرف
في موضعه

فصل

قوله فان نظر الى فرج امراته بشهوة فامنى لا شيء عليه اي
سوى الغسل لان انزال المني موجب للغسل وانما لم يجب عليه شيء لان المحظور هو الجماع وهو قضاء
الشهوة بطريق الاجتماع صورة ومعنى ولم يوجد ذلك وكذلك الاحتلام ولهذا لا يجب عليه شيء سوى
الغسل اذا تفكر فانزل لما قلنا وانما قيد بفرج امراته وهو موضع العادة ولا يتحقق ذلك الا
اذا كانت المراة متكية لان النظر الى فرج الاجنبية حرام ولا يليق بالمسلم ذلك وهذه من مسائل
الجامع الصغير ومسالة الاحتلام مذكورة في شرح الطحاوي قوله وان قبل او لمس
بشهوة فعليه دم وفي الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فامنى وانما ذكر لفظ الجامع الصغير
لانه شرط الانزال حيث قال فامنى ولم يشترط القدوري ذلك وكذلك لم يشترط في الاصل حيث قال
والمس والتقبيل عن شهوة والجماع فيما دون الفرج انزل او لم ينزل لا يفسد الاحرام ولكنه يوجب
الدم وذكر في شرح الطحاوي والكرخي كما في الاصل وجه ما ذكر في الجامع الصغير انه حصل قضاء
الشهوة باجتماع العضو وهو جماع من وجه فوجب عليه الدم ووجه ما ذكر في الاصل انه استمتع
استمتاعا مقصودا وهو اللمس بشهوة فوجب عليه الدم وان لم يوجد الانزال وكذا التقبيل
بشهوة لكن لم يفسد الحج لعدم الارتفاق الكامل قوله ذكره في الاصل اي ذكر محمد في
عدم الفرق بين الانزال وعدم الانزال في المس والتقبيل عن شهوة في المبسوط قوله وكذا
الجواب في الجماع فيما دون الفرج اي تجب به شاة ولا يفسد به الاحرام انزل او لم ينزل قوله
وعن الشافعي انه انما يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل وذلك اشارة الى المس بشهوة
والتقبيل بشهوة والجماع فيما دون الفرج يعني يفسد احرامه عند الشافعي رح في هذه الصور
الثلاث اذا وجد الانزال قوله اعتبارا بالصوم لانه موافقة معنى ولنا ان فساد الاحرام
حكم تعلق بالوطء على جهة التغليظ فاختلف الفرج وما دونه كالحد وكفارة الصوم او نقول
ان فساد الاحرام تعلق بالجماع صورة ومعنى لا بالجماع معنى وان كان محظورا وهذا
لان الاحرام لا يفسده كل محظور ولهذا لا يفسد بساير المحظورات من قتل الصيد ولبس المخيط
والطيب ونحوها فلما كان كذلك قلنا ان المس بشهوة او التقبيل بشهوة وان وجد الانزال ليس

بجماع من كل وجه لعدم صورة الجماع وهو الايلاج فلا يفسد به ما يفسد بالجماع من كل وجه اعني لا يفسد به
الاحرام وهو معنى قوله فلا يتعلق به ما يتعلق بالجماع الا ان فيه ارتفاقا بالمرأة وهو محظور على المحرم
فيلزمه الدم لذلك الصوم فان فساده يتعلق بقضاء الشهوة كيف ما كان وذلك يوجد فيما اذا وجد
الجماع معنى فيفسد الصوم لقضاء الشهوة ولهذا لا يفسد الصوم اذا استعمل بين الفخذين اذا لم يوجد
الانزال لعدم قضاء الشهوة وهذا معنى قوله ولا يحصل بدون الانزال فيما دون الفرج اي لا يحصل
قضاء الشهوة واراد بما دون الفرج الاستمتاع بين الفخذين لا الدبر لانه يحصل فيه قضاء الشهوة
بدون الانزال بيانه فيما قال القدوري في شرح مختصر الكرخي بقوله فاما الوطء في الموضع المكروه
فلا يفسد الحج في احدى الروايتين عن ابي حنيفة رح لانه وطء في موضع لا يتعلق به وجوب المهر كان
فلا يتعلق به فساد الحج كالوطء فيما دون الفرج ويفسد الحج في الرواية الاخرى لانه وطء يوجب
الاغتسال من غير انزال فصار كالوطء في الفرج وقال ابو يوسف ومحمد رح يفسد الحج لانه وطء
يتعلق به الحد عندهما فصار كالوطء في الفرج فاما اذا وطء بهيمة فلا يجب به الكفارة لانه ليس
كالاستمتاع مقصود وكفارة الاحرام تجب باستمتاع مقصود وكفارة الاحرام تجب بالاستمتاع المقصود
فان انزل فعليه شاة لانه انزل عن مباشرة كالوطء فيما دون الفرج ولا يفسد حجه لانه وطء غير مقصود
فصار كالوطء فيما دون الفرج ذكره جميعه ذكر هشام عن محمد الى ههنا لفظ القدوري رح قوله
وان جامع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة فسد حجه وعليه شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده
اعلم ان الحاج اذا جامع امرأته قبل الوقوف بعرفات فسد حجهما مطاوعة كانت المرأة او مكرهة
ويمضيان في الحج على الفساد كما في الحج الصحيح وعليهما قضاء الحج ودم على كل واحد منهما يجزيه في
ذلك شاة او شرك في بقرة او جزور والاصل في ذلك اجماع الصحابة رض فانهم قالوا فيمن جامع امرأته
وهما محرمان مضيا في احرامهما وعليهما هدي ويقضيان الحج من قابل ولان الجماع محظور الاحرام
وليس كسائر المحظورات لانه اعلى انواع الارتفاقات الا ترى ان الانسان يحصل له النشاط والسرور
حالة الجماع بحيث ينسى كل لذة في الدنيا واللذة من لذات الدنيا للرجال الاعظم منه ولهذا يسكن
ويذهب كل فكر فاسد في تلك الساعة حتى قال الحكماء انه ربما ابراء من الماء لنحو البناء وهو نوع
من الجنون فلما كان من اعلى الارتفاقات تغلظ جزاؤه ولا جزاء على المحرم اغلظ من فساد الاحرام
فيفسد احرامه اما عدم الفصل بين الطوع والاكراه فلان محظورات الاحرام لا تحل بعذر ولهذا
يجب الفدية اذا حلق رأسه بعذر وكذا اللابس والمتطيب وكذا اذا اصيب الصيد عمدا او خطأ يجب جزاؤه
واما اجزاء الشاة فهو مذهبنا وعند الشافعي رح يجب بدنة كما اذا جامع بعد الوقوف بعرفات ليغلظ
الجناية ولنا ما روينا عن الصحابة رض وذكر لان الهدي ادناه شاة فيجزي به ولان الجماع قبل
الوقوف لما كان سببا للقضاء خف معنى الجناية لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء فلم يجب
البدنة كالفوات بخلاف ما بعد الوقوف بعرفات حيث يجب البدنة لتغلظ الجناية وعدم خفتها
لعدم القضاء لان حجه تم بالوقوف فيبطل القياس واما المضي في الحج فلاجماع الصحابة على ذلك
ولان التحلل من الاحرام لا يجوز الا باداء الافعال او بالاحصار ولم يوجد واحد منهما فلزمه المضي رح

وانما وجب القضاء مع وجود المضي لاجماع الصحابة رض ولان المفعول مع الفساد لا يقع موقع الواجب الصحيح
في سنة من قابل اي من عام قابل قوله والحجة عليه اطلاق ما روينا اي الحجة على الشافعي في اطلاق
قوله عليه السلام وما لان الدم يتناول البدنة وان ذا باطلاقه قوله ثم سوى بين السبيلين اي سوى
القدوري رح في فساد الاحرام بالجماع قبل الوقوف بعرفات بين السبيلين القبل والدبر لانه قال وان جامع
في احد السبيلين قوله وعن ابي حنيفة رح ان في غير القبل منهما لا يفسده والضمير يرجع الى السبيلين
واراد بغير القبل الدبر يعني روي عن ابي حنيفة رح ان الجماع في الدبر لا يفسد الاحرام قال في شرح الطحاوي
ولو جامعها في الدبر فعلى قياس قول ابي حنيفة رح لا يفسد حجة ولا عمرة كما قال في الحد انه لا يجب
وعلى قياس ما روى الكرخي عنه انه يجب الكفارة في رمضان وجعله كالجماع في الفرج يجب ان يفسد
حجه وعمرته وعلى قولهما يفسد حجه كالجماع في الفرج قوله عنه اي عن ابي حنيفة رح قوله وليس عليه ان يفارق
امرأته في قضاء ما افسداه عندنا قال اصحابنا التفرقة في القضاء ليست بشيء الا اذا خشيا المعاودة
فيستحب المفارقة وقال زفر رح يفترقان عند الاحرام لان الاحتراز عن المواقعة يجب عنده لا قبله
وفي رواية عن زفر رح يفترقان اذا بلغا الى الموضع الذي وطئها فيه وبه قال الشافعي رح وكذا في شرح الاقطع
لان ذلك يذكرهما الوطء فيقعان فيه ثانيا وقال مالك رح يفترقان اذا خرجا من بلدهما لما روي
عن ابن عباس كذلك ولنا ان الافتراق ليس بنسك في الاداء فلا يكون نسكا في القضاء والجامع قيام
النكاح وقول مالك رح بعيد عن الفقه لان الافتراق انما يجب لئلا يقعا في الوطء ثانيا فقبل الاحرام
يحل لهما الوطء فلا معنى للافتراق غاية ما في الباب ان ابن عباس قال يفترقان في القضاء ولا يتمسك
فاضي الا بعد الاحرام او نقول معناه يفترقان بسبيل الاستحباب لا اللزوم وقول الشافعي فهو ليس
بصحيح لانه انما يأمرهما بالافتراق لئلا يقعا في الوطء واحتمال الوقوع في الوطء قبل ذكر الموضع قائم
فلا معنى للتقييد به وقوله ان ذكر الموضع يذكره ضعيف ايضا لان ذكر الموضع وان كان يذكر الوطء
يذكر مشقة وجوب الكفارة والقضاء ايضا فيزدادان ندما فان قلت قد روي عن
علي وابن عباس رض انهم قالوا يفترقان وقولهم حجة قلت انما يكون حجة اذا انقرض العصر ولم
يوجد الخلاف وقد روي عن الحسن وعطاء مثل قولنا وهما قد ادركا عصر الصحابة فيكون خلافهم
معتبرا ولا ينعقد الاجماع قال في شرح الطحاوي ولو جامع قبل الوقوف بعرفة ثم جامع ينظر ان كان في
مجلس واحد لم يجب عليهما الا دم واحد وان كان في مجلسين فعلى كل واحد منهما دمان في قول ابي
حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد رح اذا ذبح الهدي للاول فعليه دم آخر للثاني وان لم يذبح يكفيه دم واحد
قاسه على كفارة الفطر في رمضان والفرق بينهما لابي حنيفة وابي يوسف رح ان كفارة شهر رمضان
مما تسقط بالشبهة ولا تجب على المعذور وكفارات الاحرام تثبت مع الشبهة والعذر ولو جامع
مرة اخرى على وجه الرفض للاحرام لا يلزمه اكثر من دم واحد سواء كان في مجلس واحد او في
مجالس مختلفة لان الوطئين وقعا على جهة واحدة فصار كالوطء في مجلس واحد قوله
لهما ان يتذاكران ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان وفي بعض النسخ لانهما ولا وجه للاول
لكونه دليلا لقولهما جميعا وعلى الثاني يكون الضمير راجعا الى الشافعي رح فيكون دليلا لقوله ويجامع

قوله مالكم وفودهم الى الله او لم يذكر في المتن ويلام جمعهما غير هذا وبيان الدلائل من الاطراف من قبل
هذا تفصيلا فلا نعيده قوله ولا بعده اي ولا معنى للافتراق بعد الاحرام قوله فيزداد ان
ندما اي الزوجان يزدادان ندامة فيكون التذكر مانعا عن الجماع لا حاملا قوله ومن جامع بعد
الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة خلافا للشافعي فيما اذا جامع قبل الرمي يعني عند الشافعي
يفسد حجه اذا جامع بعد الوقوف بعرفات قبل رمي جمرة العقبة وبعد الرمي لا يفسد لان الرمي محلل
عنده له انه لم يحل قبل الرمي فيفسد حجه بالجماع بعد الوقوف كما قبل الوقوف ولنا قوله عم
اذا ادرك معنا هذه الصلوة واتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه رواه في السنن
عروة بن مضرس الطائي واخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة وقال الترمذي حسن صحيح وروي
انه عم قال من ادرك عرفة ليلا او نهارا فقد تم حجه علق تمام الحج بادراك عرفة فاذا وجد
الادراك يوجد التمام لا محالة فبعد التمام لا يلحقه الفساد واما وجوب البدنة اما من لا ابدا والتفرقة
فيما روي عن ابن عباس رض انه قال لا البدنة في الحج الا في موضعين من جامع بعد الوقوف بعرفة
ومن طاف طواف الزيارة جنبا ولم يعرف له مخالف فحل محل الاجماع ولان الجماع اعلى انواع الارتفاقات
كما بينا وقد صادف احراما متاكدا فتغلظ موجبه وهو البدنة بخلاف ما اذا جامع بعد الوقوف مرة
ثانية حيث يجب شاة لا بدنة لان الجماع صادف احراما ناقصا بالجماع فلم يتغلظ موجبه وقياس
الشافعي رح ضعيف لانه لم يتم قبل الوقوف حجه فيفسد وبعد الوقوف تم فلا يفسد قوله
وان جامع بعد الحلق فعليه شاة وذلك لانه قد حل من احرامه في حق سائر الاشياء سوى النساء فصار
ناقصا فلم يتكامل الكفارة فاكتفى بالشاة تماما كما في ... ولو جامع بعد ما طاف طواف الزيارة
كله او اكثره فلا شيء عليه لانه حل له النساء الا اذا طاف للزيارة قبل الحلق او التقصير فعليه
دم ويكفيه شاة لان التحلل بالحلق او التقصير لم يوجد فوجد الجماع في الاحرام فعليه شاة وان جامع بعد
ما طاف لها ثلاثة اشواط وجبت بدنة وحجته تامة قوله ومن جامع في العمرة قبل ان يطوف
اربعة اشواط فسدت عمرته فيمضي فيها ويقضيها وعليه شاة واذا جامع بعد ما طاف اربعة اشواط
او اكثر فعليه شاة ولا يفسد عمرته وقال الشافعي يفسد في الوجهين وعليه بدنة اي يفسد عمرته سواء
كان الجماع قبل اربعة اشواط او بعد اربعة اشواط لانها فريضة كالحج فيفسد العمرة سواء
وجد اكثر الاشواط او اقلها كما يفسد الحج عنده قبل الوقوف وبعده سواء وتجب البدنة عنده كما في
الوجهين ولنا انها سنة لما روي عن جابر ذكره الترمذي ان النبي عم سئل عن العمرة اهي واجبة قال
لا وان تعتمر خير لكم فيجب ان تكون بفساد العمرة والبدنة بالجماع في الحج بعد الوقوف اظهارا للتفاوت
بين الفرض والسنة لانها ادنى منه وانما فسدت العمرة بالجماع قبل وجود اكثر الاشواط لان الوطء
حصل قبل ادراكها فصار كما قبل الوقوف في الحج بخلاف ما اذا كان بعد وجود اكثرها حيث لا تفسد
لان للاكثر حكم الكل فصار كمن وطئ بعد الوقوف في الحج وباقي التقرير في كون العمرة
سنة او فريضة يجيء في باب الفوات ان شاء الله تعالى قال شيخ الطحاوي لو جامع بعد الطواف في
السعي قبل الحلق لم تفسد عمرته لان العمرة احرام وطواف وقد وجد وعليه دم لحصول الوطء في

في الاحرام وان كان بعد الحلق فلا شيء عليه هذا الذي ذكرناه الى هنا حكم المفرد بالحج وحكم المفرد بالعمرة ولم
يذكر صاحب الهداية حكم القارن والمتمتع فنحن نذكر تكثيرا للفائدة قال الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي
اما اذا كان قارنا فان جامع قبل ان يطوف لعمرته او بعد ما طاف لها ثلاثة اشواط فسدت عمرته
وحجته اما فساد العمرة فلحصول الجماع قبل الطواف واما فساد الحج فلحصول الجماع قبل الوقوف
بعرفة ووجب عليه اتمامهما على الفساد وعليه دمان لافسادهما وعليه قضاؤهما قضاء عمرة مكان العمرة وقضاء
حجة مكان الحجة وسقط عنه دم القران لانه افسدهما ولو جامع بعد ما طاف لعمرته اربعة اشواط او بعد
ما طاف لها وسعى قبل الوقوف بعرفة فسد حجه ولا يفسد عمرته وعليه دمان احدهما لاحرام العمرة لان احرام
عمرته باق والثاني لاحرام الحجة وعليه اتمامهما على الفساد وقضاء الحج دون قضاء العمرة ويسقط
عنه دم القران لانه افسد الحج ولو جامع بعد بعد طواف العمرة والوقوف بعرفة لم يفسد عمرته ولا حجته
وعليه اتمامهما وعليه بدنة وشاة اما البدنة فلاجل الحج واما الشاة فلاجل العمرة لان احرامها باق
ولا يسقط عنه دم القران لعدم الفساد ولو جامع مرة اخرى ان كان في المجلس الاول فلا شيء عليه وان
كان في مجلس آخر فعليه للمجلس الآخر دمان وعند محمد رح لا شيء عليه للمجلس الآخر الا اذا كفر للاول
ولو جامعها اول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة وجب عليه بدنة وشاة لان القارن يتحلل من
الاحرامين ولم يحل له النساء من بعد من احرام الحجة فكذلك من احرام العمرة ولو جامع بعد طواف
الزيارة كله او الاكثر فلا شيء عليه لانه حل له النساء الا اذا طاف طواف الزيارة قبل الحلق والتقصير
فيجب عليه شاتان لبقاء الاحرام لهما جميعا واما المتمتع فهو محرم بعمرة اولا ثم محرم بحجة فيكون الجواب
فيما ذكرنا في المفرد بحجة وفي المفرد بعمرة والله اعلم قوله اذ هي فرض عنده اي العمرة
فريضة عند الشافعي رح قوله فكانت احط رتبة منه اي كانت العمرة احط رتبة من الحج قوله
ومن جامع ناسيا كان كمن جامع عامدا يعني ان جماع الناسي للاحرام قبل الوقوف بعرفة يفسد الحج
كجماع العامد وقال الشافعي رح في احد قوليه لا يفسد وطء الناسي كذا في شرح الاقطع له الاعتبار
بالصوم ولان فساد الاحرام بوجود الفعل المحظور ولا يوصف الفعل بالحظر بعارض النسيان وكذا
بعارض النوم والاكراه واذا لم يوجد الحظر لم يبق الفعل جناية فلا يفسد الحج ولنا ان فساد
الحج باعتبار معنى حقيقي لفعل الجماع وهو كونه ارتفاقا في حالة الاحرام اعلى انواع الارتفاقات فيفسد
الحج لوجود الارتفاق بهذه الصفة وعدم الحظر بهذه العوارض لا يعدم الارتفاق اما الارتفاق
في النسيان والاكراه فظاهر وكذا في النوم لان النائمة يحصل لها اللذة ولهذا يجب على النائم ولان محظورات الاحرام
لا يختلف جزاؤه بعذر وغيره ولهذا يجب عليه جزاء الصيد اذا اصيب خطأ وكذا لو انقلب في نومه على صيد
فقتله كان عليه جزاؤه وقياسه على الصوم ضعيف لان في الاحرام حالة مذكرة يتذكر بها المحرم احرامه وهو
نزع المخيط ونحوه فلم يكن النسيان عذرا بخلاف الصوم فانه ليس ثمة حالة مذكرة فكان النسيان
عذرا وكذا النسيان لم يكن عذرا في الصلوة لوجود الحالة المذكرة وهي القيام والركوع والسجود وكذا
في الاعتكاف لان لبثه في المسجد حالة مذكرة قوله وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة يعني اذا
جامعها قبل الوقوف بعرفات يفسد الحج عندنا خلافا للشافعي رح قال في شرح الطحاوي وكذا المراة

اذا كانت نائمة او جامعها صبي او مجنون فذلك كله سواء ولا ترجع المراة بما لزمها من ذلك على المكره لان ذلك
شئ لزمها فيما بينها وبين الله وهي غير مجبورة عليها كرجل اكره على النذر فانه يلزمه فاذا ادى ما نذر فانه
لا يرجع على المكره كذا ذكر هاهنا قوله بهذه العوارض اراد بها النسيان والنوم والاكراه ونحو
لا ينعدم اي الارتفاق قوله بخلاف الصوم لانه عزيمة **فصل** وانما فصل هذا
لمغايرة بين مسائل الفصلين فكان مسائل كل منهما نوعا قوله ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه
صدقة وقال الشافعي رحمه الله لا يعتد به اي لا يعتد بطواف المحدث ولا ينجبر بالدم ونحوه واصل ذلك ان الطهارة
فريضة عنده وعندنا ليست بفريضة وقد اختلف اصحابنا فيها قال ابن شجاع رحمه الله انها سنة وقال الشيخ ابو بكر
الرازي رحمه الله انها واجبة وجه قول الشافعي رحمه الله قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه المنطق
فلما كان الطواف صلوة كانت الطهارة من شرطه فلا يعتبر بدون الطهارة ولنا قوله وليطوفوا
بالبيت العتيق امر بالطواف بلا شرط الطهارة وهو اسم لفعل خاص وهو الدوران حول البيت ليس
يحتمل للبيان فلا يجوز زيادة الطهارة بخبر الواحد على الطواف شرطا له لانها نسخ بل زيدت الطهارة
تكميلا للكتاب بان يكون واجبة لا فريضة كما قلنا في تعيين قراة الفاتحة فلما كانت الطهارة واجبة
دخل النقص في الطواف بتركها فوجبت الصدقة جبرا للنقصان ولم يجب الدم لانه لو ترك طواف القدوم
اصلا لا يجب عليه دم فاولى ان لا يجب الدم بدخول النقص والغاية ما في الباب ان يكون الطواف ركنا
والركن الاعظم منه لا يشترط فيه الطهارة وهو الوقوف بعرفات فكذا لا يشترط في الطواف وقوله عليه السلام
الطواف بالبيت صلوة تشبيه بليغ لقوله تعالى وازواجه امهاتهم وكقولهم زيد اسد لا ان الطواف
صلوة حقيقة ولهذا لا يشترط فيه استقبال القبلة فان قلت اللازم في باب الحج كسجود السهو
في الصلوة ثم لا فرق بين الفرض والسنة في السجود فكذا ينبغي ان لا يكون فرق في الدم بين الطواف
الفرض والسنة قلت الجابر في الصلوة متعين وهو سجود السهو وهنا متنوع الى صدقة وشاة
وبدنة وصوم وطعام فلم يصح القياس ثم وجه قول ابي بكر الرازي وهو الاصح وجوب الكفارة بترك
الطهارة فلو لم يكن الطهارة واجبة لما وجب الجابر بتركها ووجه قول ابن شجاع انها لا تتنفي ان تكون سنة وتجب د/ جمع
بتركها الكفارة ولهذا قال محمد رحمه الله فيمن افاض من عرفة قبل الامام يجب عليه دم لانه ترك سنة الدفع
وهذا الذي ذكره صاحب الهداية في رواية القدوري رحمه الله وقال في شرح الطحاوي اذا طاف طواف القدوم
محدثا او جنبا فانه يعيد وان لم يعد فلا شئ عليه لانه لو تركه اصلا لم يجب عليه شئ ولكن حكم السعي بين الصفا
والمروة عقيبه يختلف ان طاف محدثا فالسعي عقيبه جائز ولا يجب عليه الاعادة عقيب طواف الزيارة الا ان
الافضل ان يرمل في طواف الزيارة ويسعى عقيبه وان لم يعد اجزاه وان طاف جنبا وسعى عقيبه فانه يجب
عليه السعي عقيب طواف الزيارة ويرمل فيه وان لم يعد السعي حتى عاد الى اهله وجب عليه الدم ثم قال والجنب
والمحدث في القياس سواء الا ان الجنب اشد حالا وحكم الحائض كحكم الجنب يعني ما قلنا سواء انه اذا ترك
طواف القدوم اصلا لا يجب عليه شئ فكذا لا يجب عليه شئ اذا طاف محدثا او جنبا ولم يذكر صاحب الهداية
طواف القدوم جنبا كما لم يذكر صاحب القدوري قوله الا ان الله اباح فيه المنطق هي تتمة
الحديث والمنطق هو الكلام قوله ثم قيل هي سنة اي الطهارة في الطواف سنة وهو قول ابن شجاع

ولا صح انها واجبة وهو قول الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وقد مر بيانه قبيل هذا قوله فاذا شرع في هذا
الطواف وهي سنة يصير واجبا بالشروع الى قوله فيجبر بالصدقة وكان صاحب الهداية قال هذا جوابا لسؤال
مقدر بان يقال لو وجبت الصدقة في طواف القدوم بسبب الحدث يلزم التسوية بين الاعلى والادنى وذلك لا يجوز
بيانه ان في طواف الصدر بسبب الحدث يلزم الصدقة وهو واجب فلو وجبت الصدقة ايضا في طواف القدوم
وهو سنة يلزم ما قلنا فاجاب عنه وقال بالشروع يصير طواف القدوم واجبا ايضا فلا يرد السؤال ولكن لم يجب
الدم اظهارا لحط مرتبة الواجب عن مرتبة الفريضة وهي طواف الزيارة فافهم فعلى قضية هذا الكلام ينبغي
ان يجب الشاة على الجنب اذا طاف طواف القدوم كما في طواف الصدر قوله ولو طاف طواف الزيارة محدثا
فعليه شاة وذلك لان النقص الحاصل بالحدث يسير فوجب جبره بالشاة فصار كترك شوط ولم نقل بوجوب الصدقة
كما قلنا في غيره من طواف القدوم والصدر لان الحدث في طواف الزيارة افحش منه في طواف القدوم والصدر لكونه ركنا
دونهما بخلاف ما اذا طاف طواف الزيارة جنبا حيث تجب البدنة لكون النقص كثيرا او يحكى عن ابن عباس رضي
انه قال لا تجب البدنة في الحج الا في موضعين من وطئ بعد الوقوف بعرفة ومن طاف طواف الزيارة جنبا بدليل كون
النقصان كثيرا امتناعه من دخول المسجد وقراة القران وجملة الكلام هنا ما قاله في شرح الطحاوي بقوله اما طواف
الزيارة ان طافه او اكثره محدثا ان كان بمكة فانه يعيد غير انه اذا اعادها في ايام النحر سقط عنه ذلك الدم وان
اعادها بعد ايام النحر فعليه دم للتاخير عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا شئ عليه وان طاف اقله محدثا ان رجع الى اهله
وجب عليه الصدقة لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته دما فانه ينقص منه ما شاء وان كان بمكة واعادها
طاهرا سقطت عنه الصدقة عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله يسقط عنه اذا اعادها في ايام النحر والا فلا ولو طاف كله
او اكثره جنبا ان كان بمكة فانه يعيدها طاهرا وان اعادها في ايام النحر سقطت عنه البدنة وان اعادها بعد
ايام النحر سقطت البدنة ايضا ولكن يجب عليه دم للتاخير في قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا شئ عليه للتاخير وان رجع
الى اهله من غير اعادة ولم يطف طواف الصدر وجب عليه بدنة بقرة او بعير لطواف الزيارة جنبا وشاة لترك طواف
الصدر وتحل له النساء لانه طاف طواف الزيارة ولو اراد ان يعود الى مكة ان لم يجاوز الميقات يعود بغير احرام
ويعيد طواف الزيارة ويطوف للصدر وعليه دم لتاخير طواف الزيارة على الاختلاف وان جاوز الميقات فانه يعود
باحرام جديد للعمرة فاذا فرغ من عمرته اعاد طواف الزيارة وان طاف اقله جنبا رجع ان رجع الى اهله وجب
عليه الدم ان لم يعد ويجزيه بشاة فان كان بمكة واعادها سقط عنه ما وجب عليه وعند ابي حنيفة انه اذا اعاده في ايام
النحر سقط وان اعادها بعدها وجب عليه صدقة لتاخير الاقل من طواف الزيارة لكل شوط نصف صاع من حنطة
قوله فكان افحش من الاول اي كان طواف الزيارة محدثا افحش من طواف القدوم محدثا قوله وكذا
اذا طاف اكثره جنبا او محدثا اي اذا طاف اكثر الزيارة جنبا يجب عليه البدنة كما اذا طاف جميع الاشواط جنبا
واذا طاف اكثره محدثا يجب عليه الشاة كما اذا طاف جميع الاشواط محدثا قوله وفي بعض النسخ وعليه ان يعيد
يعني ذكر في اكثر نسخ القدوري رحمه الله وعليه ان يعيد الطواف وهو يدل على وجوب الاعادة فيحمل رواية الاكثر على
ما اذا كان الطواف مع الحدث ورواية البعض على ما اذا كان الطواف مع الجنابة لان النقص في الحدث يسير
وفي الجنابة كثير قوله ثم اذا اعاده وقد طافه محدثا لا ذبح عليه وان اعاده بعد ايام النحر وهذا سهو
من صاحب الهداية رحمه الله لان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة رحمه الله فكيف لا يكون عليه الدم اذا اعاده

طواف الزيارة بعد ايام النحر وقد حصل تاخير النسك عن وقته على ان الرواية في كتب من تقدمه بخلاف ذكره ولهذا
صرح في شرح الطحاوي اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام النحر يجب عليه الدم للتاخير سواء كان اعادته بسبب الحدث
او بسبب الجنابة وقد ذكرنا روايته قبل هذا ولهذا قال صاحب الهداية نفسه ايضا فيما اذا طاف جنبا واعاده
بعد ايام النحر بلزوم الدم عليه عند ابي حنيفة رحمه الله بالتاخير واشار الى ما قلنا بقوله على ما عرف من مذهبه ولم
يتعرض في هذا المقام لما ذكره صاحب التقليد منها الشارحين كما هو دابهم قوله فيؤمر بالعود استدراكا
له اي تداركا للنقص الكثير قوله ويعود باحرام جديد يجوز بالرفع والنصب جميعا الاول للعطف على قوله
فيؤمر بالعود والثاني للعطف على قوله عليه ان يعود باحرام جديد للعمرة لكن هذا فيما اذا جاوز الميقات
اما اذا لم يجاوزه فلا حاجة الى احرام جديد وقد ذكرناه قبل هذا قوله الا ان الافضل هو العود
استثناء من قوله وان لم يعد وبعث بدنة اجزاه يعني لكن الافضل ان يعود لان استدراك الشيء بجنسه
وهو الطواف اولى من استدراكه بغير جنسه وهو البدنة قوله ولو رجع الى اهله وقد طافه محدثا
ان عاد وطاف جاز وان بعث بشاة فهو افضل وانما كان بعث الشاة افضل دون العود فيما اذا طافه
محدثا او طاف اربعة اشواط بخلاف ما اذا طاف جنبا حيث كان العود افضل دون بعث البدنة لان النقص
ثمه وهنا يسير وينجبر ذلك ببعث الشاة مع نفع الفقراء وسقوط كلفة الرجوع وهذا كله فيما اذا وجد منه الطواف
محدثا او جنبا اما اذا ترك طواف الزيارة اصلا او ترك اكثر الاشواط ورجع الى اهله يجب عليه العود بذلك
الاحرام فان احرامه قائم في حق النساء الى ان يوجد طواف الزيارة فاذا عاد وطاف يجب عليه دم بالتاخير
عند ابي حنيفة كما هو اصله قوله ومن طاف طواف الصدر محدثا فعليه صدقة هذه رواية القدوري
وذكر الكرخي في مختصره هذه المسئلة على الاختلاف فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجب الدم لانه واجب فصار كطواف
العمرة وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تجب الصدقة لان حكمه اخف من طواف العمرة لان طواف العمرة ركن لا يصلح العمرة
الا به وطواف الصدر يسقط بعذر حيض ونفاس ولان الشاة تجزيه اذا تركه بغير عذر ونقصان الحدث قليل
فيلزمه الصدقة وان اعاده طاهرا اسقط عنه ذلك ولا شيء عليه بالتاخير بالاتفاق وحكم طواف الاكثر محدثا
كحكم طواف الكل ولو طاف اقله محدثا وجبت الصدقة في الروايات كلها وسقطت بالاعادة بالاجماع كذا في شرح
الطحاوي رحمه الله قوله وان كان واجبا اي وان كان طواف الصدر واجبا قوله فلا بد من اظهار
التفاوت اي بين الفرض والواجب يعني اذا طاف طواف الزيارة او اكثره محدثا يجب الشاة فينبغي
ان يلزم الصدقة اذا طاف طواف الصدر او اكثره محدثا اظهارا للتفاوت والا يلزم التسوية بين
الفرض والواجب فلا يجوز قوله وعن ابي حنيفة رحمه الله انه يجب شاة اي فيما اذا طاف طواف الصدر
محدثا وهو رواية الكرخي قوله الا ان الاول اصح اي وجوب الصدقة اصح وهو رواية القدوري رحمه الله
قوله ولو طاف جنبا فعليه شاة قال في شرح الطحاوي لو طاف طواف الصدر كله جنبا او اكثره وجب
عليه الدم ويجزيه شاة ان رجع الى اهله وان كان بمكة واعادها سقط عنه ولا يجب للتاخير شيء بالاتفاق
وان طاف اقله جنبا ان رجع الى اهله وجبت عليه صدقة وان كان بمكة واعادها يسقط عنه
ولا يجب للتاخير شيء وان طاف اقله جنبا ان رجع الى اهله وجبت عليه صدقة وان كان بمكة واعادها
سقطت بالاجماع قوله ثم هو دون طواف الزيارة فيكتفى بالشاة اي طواف الصدر دون

من طواف الزيارة فيجب في طواف الزيارة جنبا بدنة ابدا ويغرم فيجب به الشاة في طواف الصدر جنبا لئلا يلزم التسوية
بين الفرض والواجب قوله ومن ترك من طواف الزيارة ثلاثة اشواط فما دونها فعليه شاة اراد
بما دونها شوطا او شوطين وما اراد في ذلك يلزمه بعد ما ترك ولا يتحلل حتى يفعله كذا في شرح الاقطع ثم
اعلم ان الركن في طواف الزيارة اكثر الاشواط عندنا وهو ثلاثة واكثر الشوط الرابع وعند الشافعي رحمه الله الركن سبعة
اشواط لان مقادير العبادات لا مدخل للرأي فيها وانما المرجع فيها الشرع وقد قدر الشرع بسبعة
اشواط فلا يجوز اذا انقصها وان تبين خطوة واحدة من الشوط السابع ولهذا لا يجوز الاقتصار في صلوة
الظهر ونحوها على ثلاث ركعات اقامة للاكثر مقام الكل ولنا ان اشواط الطواف افعال متجانسة
يقبل بعضها الفصل عن بعض ولهذا لو اتى ببعض الاشواط ثم اشتغل بعمل اخر ثم اتى بالباقي جاز
بخلاف الصلوة فان افعالها ليست بمتجانسة وليس بعضها يقبل الفصل عن بعض ولهذا اذا فصل
بعض افعالها بعمل اخر لا يجوز اصلا فلما ثبت التجانس وقبول الفصل في الطواف بحيث لم يتعلق صحة المؤدى
بصحة الباقي اقيم الاكثر مقام الكل اما الصلوة فليست كذلك لانه اذا فسد جزء منها يفسد الجميع
فلم يجز اقامة الاكثر مقام الكل فيها فلما ثبت هذا قلنا انه لما اتى باكثر الاشواط وترك الاقل حصل النقص
اليسير فوجب جبره بالشاة كما اذا طاف طواف الزيارة محدثا ثم انه اذا كان بمكة اتم الباقي وليس عليه شيء
اذا كان اتمامه في ايام النحر اما اذا كان بعد ذلك يلزمه الصدقة عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما لكل شوط
نصف صاع من بر وان كان رجع الى اهله اجزاه بعث شاة وقال الامام الحاكم الشهيد الجليل في الكافي وجملته ان عليه
في ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفي تاخير اقله صدقة وفي ترك الاكثر من طواف الصدر دم وفي ترك اقله صدقة
قوله لما بيناه اشارة الى قوله لان النقصان بترك الاقل يسير قوله ومن ترك اربعة اشواط
بقي محرما ابدا حتى يطوفها اي بقي محرما في حق النساء لانه حل له كل شيء سوى النساء بالحلق وانما بقي محرما
في حق النساء الى ان يطوف ولم يجزه الدم لانه لما ترك اكثر الاشواط ترك الركن ولا يقوم الدم مقام الركن
فبقي التحلل الثاني موقوفا الى ان يوجد ركن الطواف فما لم يوجد بقي محرما قوله ومن ترك
طواف الصدر او اربعة اشواط منه فعليه شاة وذلك لان طواف الصدر واجب وليس بركن فوجب جبره بالدم
كالرمي وكذا اذا ترك اكثره لان للاكثر حكم الكل قوله او الاكثر منه اي من الواجب قوله ومادام
بمكة يؤمر بالاعادة اقامة للواجب في وقته اي في مطلق الزمان وهو وقته طواف الصدر لانه ليس
بموقت بايام النحر ولهذا لا يجب شيء بالتاخير عنها بالاتفاق قوله ومن ترك ثلاثة اشواط من طواف
الصدر فعليه الصدقة وهذا لان الاصل ان ما يجب في ترك كله دم يجب في اقله صدقة بخلاف الرمي او نقول انما وجب
الصدقة في ترك الاقل اظهارا للتفاوت بين الواجب والفريضة فانه اذا ترك الاقل من طواف الزيارة يجب
دم ويجزيه شاة والمراد من الصدقة ان يجب لكل شوط نصف صاع من بر قوله ومن طاف الطواف
الواجب في جوف الحجر فان كان بمكة اعاده يعني طاف طواف الزيارة بالبيت وترك الطواف بالحطيم فلما
بلغ بعد ذلك من احد الامرين اما كان بمكة او رجع الى اهله فان كان بمكة فليعد الطواف بالبيت عملا
بالسنة المروية وهي قوله عليه السلام الحطيم من البيت والامر بالاعادة من خواص الجامع الصغير وان لم يعد
الطواف واعاد الطواف على الحطيم خاصة اجزاه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهذا لانه هو المتروك

وقوله لا في ذلك فيجزيه ولانه محل لا القطع على انه من البيت لثبوته بخبر الواحد فلا يكون الطواف عليه شرطا وان رجع
الى اهله قبل ان يفعل شيئا مما قلناه فعليه الدم ويجزيه شاة لان المتروك شئ وجوبه بخبر الواحد فلم
يبطل به حكم الكتاب فوقع الطواف معتدا به ثم المتروك اقل من الجملة فوجب جبره بالشاة كما لو ترك شوطا او
شوطين قوله على ما قدمناه اراد به قوله على الحطيم من البيت قوله تلافى ما هو المتروك
اي تدارك المتروك وهو الطواف بالحطيم قوله وهو ان ياخذ من يمينه اي للاعادة على الحجر اخذه من
يمينه وانما ذكر الضمير الراجع الى الاعادة بالنظر الى الخبر وهذا بيان كيفية للاعادة على الحجر خاصة يعني يبتدئ
من الجانب الايمن فيطوف خارج الحجر ثم يدخل الحجر ويخرج من الجانب الاخر يفعل كذلك سبع مرات وان شاء
اخذ من الجانب الايمن وهو الجانب الشرقي كما قلنا تنتهي الى آخره وهو الجانب الغربي يعود الى الجانب
الشرقي ولكن لا يعد الرجوع شوطا لانه منكوس ويفعل كذلك الى تمام سبعة اشواط قوله
ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطواف الصدر في آخر ايام التشريق طاهرا فعليه دم فان كان
طاف طواف الزيارة جنبا فعليه دمان عند ابي حنيفة رح وقالا عليه دم واحد وهذه من مسائل الجامع
الصغير وانما وجب عليه دم واحد في الصورة الاولى لان طواف الزيارة محدثا يقع مجزيا لكن مع النقصان
فلما وقع الطواف مع الحدث معتدا به لم يجب نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة ووجب عليه دم ويجزيه
شاة لنقصان الحدث وانما وجب عليه دمان في الصورة الثانية عند ابي حنيفة رحمه لان الطواف مع الجنابة
في حكم العدم ولهذا يؤمر بالاعادة ما دام بمكة وجوبا لا استحبابا فلما كان في حكم العدم وجب نقل طواف
الصدر اليه لان العزيمة في ابتداء الاحرام حصلت للافعال على الترتيب الذي شرعت فبطلت نيته
على خلاف ذلك الترتيب فانتقل طواف الصدر الى طواف الزيارة فيصير كانه طاف طواف الزيارة في آخر
ايام التشريق ولم يطف للصدر فيجب عليه دمان دم لترك طواف الصدر ودم آخر لتاخير طواف الزيارة
عن ايام النحر عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجب عليه دم لترك طواف الصدر ولا شئ عليه بالتاخير لهما ما روي
في السنن وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض انه قال وقف رسول الله عم في حجة الوداع بمنا يسالونه
فجاءه رجل فقال يا رسول الله اني لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال رسول الله عم اذبح ولا حرج وجاء
رجل آخر وقال يا رسول الله اني لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج قال فما سئل يومئذ عن شئ قدم آ رمي قال
او اخر الا قال افعل ولا حرج واخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة رح ولابي حنيفة رح قال
ان تاخير المكان يوجب الكفارة كما اذا اخر الاحرام عن الميقات فكذا التاخير عن الزمان والجامع
كون التاخير نقصانا ولان التاخير في حكم الضمان كالترك فاذا ترك الواجب يجب عليه الدم فكذا اذا اخره
ولهذا اذا اخر الواجب في الصلوة يجب عليه سجود السهو كما اذا ترك الواجب وتفويت الوقت نقصان لا محالة
ونقايص الحج تجبر بالدم لانه عبادة زيادة تنبت على الهدايا والقلايد كما ان نقايص الصلوة تجبر بسجود
السهو لانها عبادة تنبت على السجود ونحوه والجواب عن الحديث فنقول ان ذلك كان في
الابتداء حين لم يستقر افعال المناسك وعليه انه عم بين في ذلك اليوم سعيت قبل ان اطوف فقال افعل
ولا حرج وذلك لا يجوز بالاجماع ولكن سلمنا انه كان بعد استقرار المناسك فنقول ان قوله ولا حرج لا ينافي
وجوب الكفارة ولهذا لو تطيب او حلق من عذر تجب عليه الكفارة مع ان الحرج في ترك التطيب وترك

وترك الحلق قوله لان في الوجه الاول لم ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة اراد بالوجه الاول ما اذا طاف
الزيارة على غير وضوء قوله وفي الوجه الثاني وهو ما اذا طاف طواف الزيارة جنبا قوله لانه مستحق
الاعادة اي لان طواف الزيارة واجب الاعادة لتفحش الجناية بالجنابة قوله فيصير تاركا لطواف الصدر
لانه لما وجب نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة كانه لم يطف طواف الصدر اصلا فيجب عليه دم لتركه بالاتفاق
ودم آخر عند ابي حنيفة لتاخير طواف الزيارة عن ايام النحر خلافا لهما وهو معنى قوله وبتاخير الاخر على
الخلاف واراد بالاخر طواف الزيارة قوله الا انه يؤمر باعادة طواف الصدر ما دام بمكة وانما
يؤمر بالاعادة اقامة للواجب في وقته ثم اذا اعاد طواف الصدر يجب دم واحد عند ابي حنيفة رح لتاخير
طواف الزيارة عن وقته وعندهما لا شئ اصلا وان طاف طواف الزيارة جنبا ولم يطف طواف الصدر بعد
ذلك ورجع الى اهله فعليه دمان دم لترك طواف الصدر ويجزيه شاة ودم آخر وهو جزور او بقرة لطواف
الزيارة جنبا بخلاف ما اذا طاف لعمرته جنبا ورجع الى اهله حيث يجزيه شاة لان العمرة ليست بفريضة
فكان النقصان فيها دون النقصان في الحج لان الجنابة تخف بمعنى في المحل كما تخف بمعنى في الجاني
قوله ولا يؤمر بعد الرجوع على ما بينا اي ولا يؤمر طواف الصدر بعد الرجوع الى اهله واشار
بقوله ما بينا الى قوله ومن ترك طواف الصدر او اربعة اشواط فعليه شاة الى قوله وما دام بمكة يؤمر بالاعادة
قوله ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء وحل فما دام بمكة يعيدهما ولا شئ عليه يعني طاف لعمرته
محدثا وسعى كذلك بين الصفا والمروة ثم حلق او قصر فما دام بمكة يجب عليه اعادة الطواف والسعي
جميعا ولا شئ عليه بعد الاعادة لارتفاع النقصان بها وانما وجب اعادة الطواف لانه حصل النقصان
ورفع النقصان بالاعادة اما السعي وان كان لا يحتاج الى الطهارة لكنه شرع تبعا للطواف فيعاد كي
يقع عقيب الطواف وان رجع الى اهله قبل اعادة الطواف والسعي يلزمه دم ويجزيه شاة ولا يؤمر بالعود
وهذا لانه وقع طوافه مع الحدث مجزيا لكن مع النقصان فوجب جبر النقصان بالدم ولا حاجة الى العود
لانه ادى الركن وهو الطواف وتحلل بالحلق او التقصير ولا يجب عليه شئ آخر لاجل السعي على غير وضوء
لان الطهارة ليست من واجباته قال بعضهم ذكر لبيان مراد المصنف رح من قوله وحل حقيقة الحل لانها
بالحلق يكون بل اراد به التحلل الذي يحل به الحلق ثم استدل وقال ولهذا قال بعد ذكر وقوع التحلل
٤ باداء الركن فاقول هذا الكلام صدر منه جزافا يقتضي منه العجب وهذا لان العمرة احرام وطواف
وسعي ثم بعد ذلك حلق او تقصير ولا شئ غير ذلك والمصنف رح لما قال ومن طاف لعمرته وسعى على غير وضوء
وحل وجعل قوله وحل معطوفا على قوله طاف وسعى لا يفهم منه الا الحل بالحلق او التقصير وهذا في غاية
الظهور واما قوله اراد به التحلل الذي يحل به الحلق فهو شئ ملفوت للصباح احرى بان يسمى عبثا
ولهذا ذكر فخر الاسلام البزدوي رح في الجامع الصغير هذه المسالة التقصير مكان الحل نقلا عن محمد
عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في الرجل يطوف لعمرته على غير وضوء ويسعى على غير وضوء ويقصر وهو بمكة
قال يعيد الطواف ويسعى بين الصفا والمروة فعلم ان ما ذكره القايل سهو واما ما استدل اليه بقول صاحب
الهداية فاقول ليس معناه كما ظن لانه قال ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الركن
معناه لا يؤمر بعد الرجوع الى اهله بالعود الى مكة لوقوع التحلل بالحلق او التقصير مع اداء الركن

وهو الطواف فلما تحلل وقد اتى بالركن لم يبق عليه شيء فلم يؤمر بالعود لعدم الاحتياج الى ذلك فافهم قال في
خزانة الفقه اربعة اشياء تحل بها النساء للمحرم المحصر تحل بالذبح وللحاج بطواف الزيارة وللمعتمر
بالحلق او التقصير ولفائت الحج بالعمرة قوله وكذا اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي
في الصحيح اي لا شيء عليه اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي كما اذا اعادهما جميعا في الصحيح من الرواية واحترز
عما اختاره في شرح الجامع الصغير على خلاف ما ذهب اليه صاحب الهداية حيث قالوا اذا اعاد الطواف ولم
يعد السعي كان عليه دم لان الاعادة لجعل المؤدى كان لم يكن من وجه فيبقى السعي قبل الطواف
وذلك خلاف المشروع لان المشروع في السعي ان يكون بعد الطواف ثم ان المصنف رح قال بوجوب الشاة
فيما اذا طاف لعمرته محدثا ورجع الى اهله قبل ان يعيد ولم يذكر الحكم فيما اذا طاف جنبا قال في الايضاح
وان كان جنبا فالقياس ان لا يكتفى بالشاة لان حكم الجنابة اغلظ من حكم الحدث فيجب ان يظهر حكم
التغلظ في ايجاب الزيادة كما في طواف الزيارة وانما اكتفى بالشاة استحسانا لان طواف الزيارة
فوق طواف العمرة ولهذا ثبت اغلظ الدماء وهو البدنة في طواف الزيارة كان لمعنيين وكادة الطواف
وغلظ امر الجنابة فاذا وجد احد المعنيين دون الثاني تعذر ايجاب اغلظ الدماء فاقتصرنا
على الشاة قوله ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام والاصل
هنا ما تقدم ان السعي واجب عندنا وعند الشافعي رح ركن لقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما
ولا يستعمل مثل هذا اللفظ في الركن فنفى الوجوب بقوله عم خذوا عني مناسككم لان مطلق الامر
للوجوب وقد صح انه عم سعى ولان العلماء لما اختلفوا في انه واجب او ركن صار اجماعا منهم على عدم
الثالث فلما انتفت الركنية بالآية تعين الوجوب لا محالة فلما ثبت الوجوب وجب الشاة بتركه لان
كل نسك ليس بركن فالدم يقوم مقامه كالرمي قال الحاكم الشهيد في مختصره المسمى بالكافي وان ترك
السعي فيما بين الصفا والمروة راسا في حج وعمرة فعليه دم وكذلك ان ترك منه اربعة اشواط وان ترك
ثلثة اشواط اطعم لكل شوط مسكينا نصف صاع من حنطة الا ان يبلغ ذلك دما فينقص منه
ما شاء يعني ينقص منه ما شاء وذلك لان السعي واجب كالرمي وطواف الصدر فيكون ترك الاكثر
كترك كله في وجوب الدم ويجب الصدقة بترك الاقل ليكون الواجب بترك الاقل دون ما يجب بترك
الاكثر قوله ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم اي افاض قبل غروب الشمس
وانما قدرنا هكذا لانه اذا غربت الشمس وابطأ الامام بالدفع يجوز للناس الدفع قبل الامام
لان وقت الدفع قد دخل فاذا تاخر الامام فقد ترك السنة فلا يجوز للناس ~~الدفع قبل الامام لان~~
~~وقت الدفع قد دخل~~ تركها وبه صرح في شرح مختصر الكرخي اعلم انه لا يجوز لاحد ان يدفع
من عرفات قبل غروب الشمس لا للامام ولا للقوم فان دفع احد قبل الغروب فعليه دم وقال
الشافعي رح لا شيء عليه لان ركن الحج يتادى باصل الوقوف والاطالة الى جزء من الليل ليس بواجب
ولنا ان رواة نسك رسول الله عم اجمعوا على انه افاض من عرفات بعد غروب الشمس فعلم ان الاستدامة
في الوقوف الى جزء من الليل واجب لانه عم قال خذوا عني مناسككم والامر للوجوب فلما ثبت ان الوقوف
في جزء من الليل واجب لزمه دم بتركه كترك ساير الواجبات فان قلت اذا وقف ليلا

ليلا ولم يقف بالنهار لا يلزمه شيء بالاتفاق فاولى ان لا يلزمه شيء اذا وقف نهارا ولم يقف ليلا لان الوقوف
بالنهار اصل وبالليل تبع قلت الوقوف المعتد به ركنا هو الوقوف بالنهار او بالليل الا ان
الواجب هو الوقوف بجزء من الليل الا انه لما قلنا من وجوب الاستدامة الى جزء من الليل ثم هو اذا
وقف بالنهار دون جزء من الليل اتى بالركن دون الواجب فلزمه دم واذا وقف بالليل دون النهار
لا يجب عليه شيء لان الجزء الاول من وقوعه اعتبر ركنا والجزء الثاني اعتبر واجبا فلما اتى بالركن والواجب
لم يلزمه شيء قوله لقوله عم فادفعوا بعد غروب الشمس وجه التمسك ان النبي عم امر بالدفع
بعد غروب الشمس والامر للوجوب فلما دفع قبل الغروب يكون تاركا للواجب فيلزمه الدم والدفع من
عرفات هو الافاضة قوله فاذا عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا يسقط عنه الدم في
ظاهر الرواية اراد به ما ذكره في الاصل بقوله فان رجع ووقف بها بعد ما غربت الشمس لم يسقط عنه
الدم وذلك لان المتروك سنة الدفع مع الامام ولم يستدرك لكنه ذكر ابن شجاع رح عن ابي حنيفة رح
ان الدم يسقط عنه قال القدوري رح هو الصحيح لانه استدرك قوله واختلفوا فيما اذا
عاد قبل الغروب قال الصدر الشهيد رح في شرح الجامع الصغير قال بعضهم لو عاد قبل غروب الشمس
يسقط عنه الدم لانه تدارك المتروك في وقته حين افاض بعد غروب الشمس مع الامام وقال بعضهم لا يسقط
لانه ما تدارك الجزء الفايت من الوقوف فلا يتصور تداركه وقال في تحفة الفقهاء وان عاد الى عرفة
قبل الغروب ثم دفع مع الامام والقوم بعد الغروب سقط عنه الدم وقال زفر رح لا يسقط كما قال
في مجاوزة الميقات ولو عاد الى عرفة بعد الغروب لا يسقط الدم بالاجماع يعني بالاجماع بيننا وبين
زفر رح على رواية الاصل وانما قلنا هكذا لان فيه رواية اخرى عن ابي حنيفة رح وهي رواية ابن شجاع
وقد مرت قبيل قوله ومن ترك الوقوف بالمزدلفة فعليه دم اعلم ان وقت الوقوف بالمزدلفة
بعد طلوع الفجر من يوم النحر الى ان يسفر جدا فمن حضر المزدلفة في هذا الوقت فقد اتى بالوقوف
ومن تركه في هذا الوقت بان جاوز المزدلفة قبل طلوع الفجر فعليه دم لترك الواجب الا اذا جاوزها
ليلا من علة وضعف فخاف الزحام فلا شيء عليه لان النبي عم رخص للضعفاء ان يتعجلوا بليل قوله
ومن ترك رمي الجمار في الايام كلها فعليه دم اعلم ان جميع الرمي سبعين حصاة ففي يوم النحر بعد
طلوع الشمس عند جمرة العقبة بسبع حصيات وفي اليوم الثاني بعد الزوال باحدى وعشرين حصاة بسبع
عند الجمرة التي تلي مسجد الخيف وبسبع عند الجمرة الوسطى وبسبع عند جمرة العقبة وفي اليوم الثالث باحدى
وعشرين حصاة بهذا الترتيب وفي اليوم الرابع وهو آخر ايام التشريق باحدى وعشرين حصاة ايضا بعد
الزوال ويجوز تقديمها في هذا اليوم على الزوال عند ابي حنيفة رح خلافا لهما ثم انه اذا ترك الرمي في
جميع الايام يجب عليه دم لقوله عم من ترك نسكا فعليه دم ولانه ترك الواجب فيجب عليه الدم لان نقصان الحج
يجبر بالدم ويجزيه شاة واحدة لان جنس المتروك متحد ثم الترك انما يتحقق بغروب الشمس من اليوم
الرابع فان لم تغرب الشمس يجوز ان يرميها على الترتيب لكن يجب عليه دم عند ابي حنيفة رح بالتاخير
وجملة ما قال الحاكم الجليل الشهيد في الكافي اذا لم يرم جمرة العقبة يوم النحر حتى جاء الليل رماها
ولا شيء عليه لان رسول الله عم اذن للرعاة في الرمي ليلا وان لم يرم حتى يصبح من الغد رماها وعليه دم

في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يرميها ولا دم عليه وان ترك منها حصاة او حصاتين الى الغد رمى
ما ترك وتصدق لكل حصاة بنصف صاع من حنطة على مسكين الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء يعني
ينقص من الدم ما شاء وان كان ترك الاكثر منها فعليه دم في قول ابي حنيفة رح وان ترك احدى الجمار
في اليوم الثاني فعليه صدقة لانها اقلها وان ترك الرمي كله في ساير الايام الى اخر ايام الرمي على
التاليف رماها وعليه دم في قول ابي حنيفة رح ولا دم عليه في قول ابي يوسف ومحمد رح وان تركها حتى غابت
الشمس من اخر ايام الرمي سقط عنه الرمي وعليه دم واحد في قولهم وقال الحاكم الجليل ايضا فان بدا
في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي المسجد ثم ذكر ذلك من يومه قال يعيد
على جمرة الوسطى وجمرة العقبة وان رماها كل جمرة بثلاث حصيات ثم ذكر ذلك قال يبدا فيرمي الاولى باربع
حصيات ثم يعيد على الثانية بسبع حصيات وكذلك على الثالثة وان رمى كل واحدة باربع قال يرمي كل
واحدة بثلث فان استقبل رميها فهو افضل وقال الحاكم ايضا فان رمى احدى الجمار بسبع حصيات جميعا
قال هذه واحدة ويرميها بستة اخرى وان رماها باكثر من سبع حصيات لم يضره تلك الزيادة وان
نقص حصاة لا يدري من ايتها نقصها اعاد على كل واحدة منهن حصاة حصاة قوله
لانه لم يعرف قربة الا فيه اي لان الرمي لم يعرف قربة الا في ايام الرمي وهي الايام الاربعة التي تشتمل
على النحر والتشريق قوله على التاليف يعني على الترتيب قوله ومن ترك رمي احدى الجمار
الثلث فعليه الصدقة اي ترك احدى الجمار الثلاث من يوم وذلك لان الجمار الثلاث من يوم واحد نسك
واحد فيجب بترك اقلها صدقة وهي احدى الجمار وهي سبع حصيات لكل حصاة نصف صاع من بر الا
اذا بلغ دما فحينئذ ينقص ما شاء من الدم قوله الا ان يكون المتروك اكثر من الجمار الثلث بان
رمى ثماني حصيات وترك ثلاث عشرة حصاة يجب عليه الدم لان للاكثر حكم الكل قوله وان
ترك رمي جمرة العقبة في يوم النحر فعليه دم وهذا لان سبع حصيات في هذا اليوم جميع النسك بمنزلة
الجمار الثلث او اكثرها في يوم اخر فيجب بتركها او ترك اكثرها دم كترك الجمار الثلاث او اكثرها في يوم
اخر قوله لانه كل وظيفة هذا اليوم رميا اي لان رمي جمرة العقبة كل وظيفة يوم
النحر من حيث الرمي وانما قيد بقوله رميا احترازا عن الاعتراض الوارد عليه اذا لم يقل كذلك بان
يقال كيف قلت ان رمي جمرة العقبة كل وظيفة هذا اليوم والذبح والحلق والطواف ايضا من
وظايف هذا اليوم فلما قال رميا خرجت هذه الاشياء المذكورة عن الادعاء فافهم قوله وكذا
اذا ترك الاكثر منها اي يجب عليه الدم ايضا اذا ترك الاكثر من جمرة العقبة قوله الا ان يبلغ دما
استثناء من قوله تصدق لكل حصاة نصف صاع يعني اذا بلغ قيمة ما تصدق لكل حصاة قيمة
الدم فحينئذ ينقص من الدم ما شاء يعني لا يلزم التسوية بين الاقل والاكثر قوله ومن اخر
الحلق حتى مضت ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة رح وكذا اذا اخر طواف الزيارة وقالا لا شيء
عليه في الوجهين اعلم ان الحاج اذا اخر الحلق عن ايام النحر او اخر طواف الزيارة عن ايام النحر يجب عليه
الدم بالتاخير عند ابي حنيفة خلافا لهما واصله ان تاخير النسك هل يوجب الدم ام لا فعند
ابي حنيفة رح يوجب وعندهما لا وقد حققناه عند قوله ومن طاف طواف الزيارة على غير وضوء وطواف

وطواف الصدر في اخر ايام التشريق طاهرا اما اذا اخر طواف الصدر او طواف العمرة او اخر حلق العمرة فلا شيء
عليه بالتاخير بالاتفاق لانه لا وقت لهذه الاشياء قوله في الوجهين اي في تاخير الحلق او تاخير
طواف الزيارة قوله وكذا الخلاف في تاخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر
القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح الموجب الدم عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فيما اذا اخر الرمي بان اخر
رمي جمرة العقبة من اليوم الاول الى الثاني او اخر رمي الجمار من اليوم الثاني او الثالث الى اليوم الرابع
وكذا اذا حلق المفرد بالحج او القارن او المتمتع قبل الرمي وكذا اذا ذبح القارن او المتمتع قبل الرمي او حلق
القارن او المتمتع قبل الذبح بخلاف ما اذا ذبح المفرد قبل الرمي او حلق قبل الذبح حيث لا يجب عليه شيء لان
تاخير النسك لا يتحقق في حقه لان المفرد يذبح اذا احب والحب على فافهم قوله ولان
التاخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التاخير عن الزمان يعني اذا
جاوز الميقات ثم احرم يجب عليه الدم بالاتفاق بالتاخير عن المكان فكذا اذا اخر عن الزمان قياسا
عليه والجامع كون التاخير نقصانا قوله وان حلق في ايام النحر في غير الحرم فعليه دم اي اذا
حلق الحاج للتحلل في ايام النحر خارج الحرم يجب عليه دم ولم يذكر في هذه المسألة خلاف ابي يوسف رح
في الجامع الصغير فلا جرم هذا قال بعض مشايخنا يجب عليه الدم في هذه المسألة بالاتفاق وقال الصدر الشهيد
في شرح الجامع الصغير الاصح انه على الاختلاف يعني لا شيء عليه عند ابي يوسف رح اي لا شيء عليه عنده اذا حلق
المعتمر خارج الحرم خلافا لهما واثبت الاختلاف في المنظومة والمختلف في الحج والعمرة جميعا وهذا
الخلاف مبني على اصل وهو ان الحلق عند ابي حنيفة رح موقت بالزمان وهو يوم النحر وبالمكان
وهو الحرم وعند ابي يوسف رح ليس بموقت بهما وعند محمد هو موقت بالمكان دون الزمان وعند زفر رح
موقت بالزمان دون المكان حتى اذا حلق بعد ايام النحر في الحرم يجب عليه الدم عند ابي حنيفة وزفر رح
خلافا لابي يوسف ومحمد رح واذا حلق خارج الحرم في ايام النحر يجب عليه الدم عند ابي حنيفة ومحمد رح خلافا
لابي يوسف وزفر رح واذا حلق بعد ايام النحر خارج الحرم يجب عليه الدم عند ابي حنيفة ومحمد وزفر رح
خلافا لابي يوسف رح ولكن بالتحلل في هذه الصور بالاتفاق وجه قول ابي يوسف وزفر رح في المكان قوله تعالى
ثم ليقضوا تفثهم بيانه ان الحلق من قضاء التفث ولم يخص النص مكانا دون مكان فعلم ان الحلق
ليس بموقت بالمكان ولان الحلق للخروج من العبادة والخروج من هذه العبادة لا يختص بمكان فكذا الخروج
ووجه قول ابي يوسف رح في الزمان ان النبي عم ما سئل يومئذ عن شيء قدم او اخر الا قال افعل ولا حرج
فعلم ان الحلق ليس بموقت بالزمان ووجه قول محمد رح ان اختصاص المناسك بالمكان فوق اختصاصها
بالزمان ولهذا تقبل بعض المناسك القضاء في غير وقته ولا تقبل القضاء في غير مكانه وان عبادة
الحج تؤدى زيادة وتحرما للبقاع فصار المكان اصلا والزمان امرا زايدا فجعل الاصل مضمونا دون
الزايد ووجه قول ابي حنيفة وزفر رح في الزمان ان النبي عم حلق في هذه الايام فدل على ان الحلق
موقت بهذه الايام لانه عم قال خذوا عني مناسككم والامر للوجوب وكذا حلق في الحرم بمنا فدل على
انه موقت بالمكان ولانه نسك مشروع في حال الاحرام غير تابع لغيره فاختص بمكان وزمان قياسا
على الرمي والوقوف والطواف الا ان زفر خالف ابا حنيفة رح في المكان لما قال ابو يوسف رح في المكان

اما الحلق في العمرة فليس بموقت بالزمان بالاجماع لان اصل العمرة ليس بموقت بالزمان حيث يجوز اداؤها في جميع السنة
الا خمسة ايام يكره فعلها فيها ويجيء ذكرها في باب الفوات فكذا لا يتوقت ما يترتب عليه من الحلق او
التقصير بخلاف المكان فان العمرة موقتة به فكذا الحلق او التقصير يتوقت بالمكان عند ابي حنيفة ومحمد رح
بناء عليه قوله وقيل هو بالاتفاق اي وجوب الدم فيما اذا حلق الحاج خارج الحرم بالاتفاق
ولا خلاف فيه لابي يوسف رح لان السنة جارية في حلق الحاج بمنا ومنا في الحرم فدل ان الحلق في الحج مختص
بالمكان وهو الحرم قوله لان النبي عم واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم الحديبية
بالحاء المهملة المضمومة بعدها الدال المهملة المفتوحة بعدها الياء المنقوطة بنقطتين من تحت بعدها
الباء المكسورة المنقوطة بنقطة تحتانية بعدها الياء المشددة اسم موضع ويجوز استعمالها بالتخفيف
هذا الذي قاله دليل ابي يوسف رح على ان الحلق لا يختص بالحرم ولكن في هذا الاستدلال نظر لان المحصر
لا حلق عليه عندهما وانما اريد به تحقيقا للتسليم بتاخير فتح مكة وانما يحتج ابو يوسف بان الحلق محلل من
حيث هو جناية ولا يتعلق ذلك بالحرم من حيث هو جناية فكذا من حيث هو محلل قوله
وبهذا ان الحلق لما جعل محللا صار كالسلام بيانه ان الحلق لما جعل محللا صار نسكا لكن كونه نسكا
ليس بمعقول المعنى فاختص بالحرم كالذبح والاتيان الوقوف بعرفات ايضا نسك ليس بمعقول
ومع هذا لم يختص بالحرم لان ذلك اختص بعرفات تحقيقا لمعنى الابتلاء بان يخرجوا من حرم الله الى ان
يوذن لهم بالدخول الى الحرم بعد الغفران به او نقول لما جعل الحلق محللا صار من الواجبات
كالسلام في الصلوة فانه محلل ومع هذا يعتبر واجبا فتركه او تاخيره سهوا يجب سجود السهو فلما
صار الحلق واجبا اختص بالحرم كالذبح قوله وبعض الحديبية الحرم فلعلهم حلقوا فيه هذا جواب
عما قال ابو يوسف رح ان النبي عم واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم فاجاب عنه بهذا يعني
ان بعض الحديبية الحرم فيحتمل ان النبي عم واصحابه رض حلقوا في ذلك البعض الذي من الحرم قوله
والتوقيت به اي بالزمان قوله لانه موقت به اي لان اصل العمرة وهو الطواف والسعي موقت
بالمكان وهو الحرم فكذا يتوقت بالمكان ما يترتب عليه وهو الحلق او التقصير قوله فان لم
يقصر حتى رجع وقصر فلا شيء في قولهم جميعا اي قال في الجامع الصغير فان لم يقصر المعتمر حتى عاد الى
الحرم وقصر في الحرم فلا شيء عليه في قولهم جميعا لانه تدارك المتروك في مكانه وذكر العود الى الحرم من خواص
الجامع الصغير قوله فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة رح دم بالحلق
في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول
ولا يجب بسبب التاخير شيء على ما قلنا واراد بالاول دم القران لانه الواجب اولا بحكم القران لكن
لفظه يوهم انه اراد به الدم الواجب بالحلق في غير اوانه واشار بقوله على ما قلنا الى ما قال قبل هذا
ان ما فات مستدرك بالقضاء ولا يجب مع القضاء شيء آخر وهذه المسئلة من مسائل الجامع الصغير واما
وضع محمد رح المسئلة في القارن احترازا عن المفرد فان المفرد اذا حلق قبل ان يذبح فلا شيء عليه بالاتفاق
وبه صرح الامام المحبوبي رح في شرح الطحاوي وكذا ذكر لان المفرد لا ذبح عليه فلا يتصور تاخير النسك وتقديم
بالحلق قبل الذبح وذكر الصدر الشهيد حسام الدين في شرح الجامع الصغير بخلاف ذلك فقال محمد عن يعقوب

[illegible]

تقدم

عن ابي حنيفة رح في قارن حلق قبل ان يذبح قال عليه دمان وقال ابو يوسف ومحمد رح ليس عليه الا دم القران وهذا لما
ان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم عند ابي حنيفة رض وههنا لما حلق قبل الذبح فقد ترك الترتيب
٤ تقديم هذا وتاخير ذاك وهو جناية واحدة ودم آخر للقران وعندهما لا فلا يجب الا هنا لفظ محمد رح في الاسلام
البزدوي رح في كتابه ولفظ محمد في اصل الجامع الصغير كما ذكر البزدوي وكذا ذكر العتابي رح ايضا وهو
الصواب وقد خبط صاحب الهداية رح لانه جعل الدمين هنا للجناية وجعل في باب القران احدهما للشكر
والآخر للجناية ولا بد ان قال ينبغي ان يجب عليه الدمان للجناية سوى دم القران لان القارن يجب
عليه جزاءان لجناية واحدة لانا نقول انما وجب عليه دم واحد لجناية لانه لم يدخل بالحلق قبل
الذبح نقص في عمرته لانه اتى بما هو الركن في العمرة وما هو الواجب ولهذا لا يجب عليه الا دم واحد اذا افاض
قبل الامام لان الوقوف لا تعلق للعمرة به وكذا لو طاف طواف الزيارة جنبا او محدثا ثم رجع الى اهله
يجب عليه دم واحد كالمفرد ففي الاول بدنة وفي الثاني شاة لانه لم يدخل نقصا في العمرة هكذا نقل الناطفي
عن الاصل حكم مسئلة الافاضة والطواف
فصل
قوله لما كانت الجناية على الصيد
نوعا خاصا مغايرا لما تقدم من انواع الجنايات اوردها في فصل على حدة للمغايرة في النوع وصله بما
تقدم للاتحاد في الجنس قوله اعلم ان صيد البر محرم على المحرم وصيد البحر حلال والاصل
بيان لكم مصيد فيه قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
ومعنى الاية احل لكم صيد البحر ماكولا كان او غير ماكول انتفاعا واحل لكم طعامه اي ما يطعم منه
كالسمك اكلا متاعا لكم مفعول له اي احل لكم طعامه تمتيعا للمقيمين يا كلونه طريا وللسيارة يتزودونه
قديدا كما تزود موسى الحوت في مسيرة الى الخضر حرما اي محرمين ثم اعلم ان الصيد هو الحيوان
الممتنع الممتنع المتوحش باصل الخلقة اما بقوائمه واما بجناحه وهو على نوعين بري وماي فالبري ما يكون
توالده في البر سواء كان مثواه في البر او في الماء والمائي ما يكون توالده في الماء سواء كان مثواه في الماء
الصيد او في البر كالضفدع وذلك لان التوالد اصل والكينونة بعد ذلك عارض فيعتبر الاصل دون العارض
ثم اعلم ان صيد البر كله حرام للمحرم لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ولقوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من
الصيد تناله ايديكم ورماحكم ولقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم والمملوك والمباح
وماكول اللحم وغير ماكول اللحم سواء في ذلك لعموم اسم الصيد الا ما اباح الشرع قتله من الفواسق الخمس
وما في معناها فلا شيء بقتلها ويجيء بيانها ان شاء الله تعالى وكذا اذا قتل الصيد دفعا عن نفسه اذا صال عليه
شيء لان الشرع اذن له في قتله في هذه الحالة بخلاف الجمل اذا صال فقتله حيث يجب عليه قيمته لان صاحب
الحق لم ياذن له في قتله وروي عن محمد رح اي ذكر في شرح الطحاوي رح انه لا ضمن في الجمل الصائل ايضا
وبه اخذ الشافعي رح اما اذا قتل انسانا حمل عليه بسلاح ذبا عن نفسه فلا شيء عليه بالاجماع قوله
والمستثنى رسول الله عم اعلم ان الخمس الفواسق مما احل قتلها بالحديث خرجت عن حكم حرمة قتل
الصيد مجازا اطلاق الاستثناء لوجود معناه وان لم يوجد صورته قوله وهو المروي عن ابي بكر
الرازي في الايضاح قال ابو يوسف رح الغراب المستثنى هو ما ياكل الجيف لانه هو الذي يبتدئ بالاذى قوله
قال واذا قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اي قال القدوري رح اذا قتل المحرم صيدا

يجب عليه الجزاء وكذا اذا دل عليه انسان بان قال ان في مكان كذا صيدا فقتله المدلول يجب على الدال الجزاء سواء كان
المدلول محرما او حلالا اما الجزاء في القتل فمجمع عليه لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم
حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم واما وجوب الجزاء في الدلالة فهو مذهبنا وقال
الشافعي رح لا شيء عليه لان الله تعالى اوجب الجزاء في القتل بقوله ومن قتله منكم الاية والدلالة ليست
بقتل فلا يجب فيها الجزاء فصار كما اذا دل حلال حلالا على صيد الحرم حيث لا يجب على الدال شيء لانه لا
اتصال للدلالة بالمحل ولنا حديث ابي قتادة رض وهو ان اصحاب ابي قتادة قالوا يا رسول الله
انا كنا احرمنا وقد كان ابو قتادة لم يحرم فراينا حمر وحش فحمل عليها ابو قتادة فعقر منها اتانا فنزلنا
فاكلنا من لحمها ثم قلنا انأكل لحم صيد ونحن محرمون فحملنا ما بقي من لحمها قال هل منكم احد امره
ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وتمام الحديث ذكرناه في صحيح
البخاري في باب الاحرام فعلم ان الدلالة من محظورات الاحرام فيجب على الدال الجزاء لارتكابه
محظور احرامه وقال الامام ابو نصر البغدادي رح روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن داود بن ابي
هند عن بكر بن عبد الله المزني قال اتى عمر بن الخطاب رض رجل فقال يا امير المؤمنين اني اشرت
الى ظبي فقتله صاحبي فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف ما ترى قال عليه شاة فقال عمر وانا ارى مثل
ذلك وعن علي وابن عباس انهما اشارا الى حلال ببيض نعام فكسره فجعل عليه علي بن ابي طالب وابن
عباس جزاءه وقال محمد بن الحسن في الاصل على الدال الجزاء ثم قال بلغنا ذلك عن ابن عباس وكذلك عن عمر
وعثمان وعلي رض وروي عن عطاء بن ابي رباح وهو تلميذ ابن عباس من فقهاء التابعين بمكة اجمع
الناس على ان على الدال الجزاء قال الطحاوي رح ولم نرو عن احد من الصحابة خلاف ذلك فصار ذلك
اجماعا ولانه امر ثبت بخلاف القياس فقول الصحابي في مثله محمول على السماع من رسول الله صلعم ولان الدلالة
من محظورات الاحرام بلا خلاف لحديث ابي قتادة رض ولان الصيد يحصل له الامن بتبعده وتواريه عن
اعين الناس فبالدلالة يفوت ذلك الامن فيجب عليه الضمان لارتكاب محظور الاحرام ولان المحرم التزم
ترك التعرض للصيد فلما ترك ما التزمه من ترك التعرض بالدلالة وجب عليه الضمان كالمودع اذا دل
سارقا على الوديعة بخلاف الحلال اذا دل لانه لم يلتزم ترك التعرض فلا ضمان عليه بهذا المعنى ولانا لا
ينبغي ان يجب الجزاء على الحلال ايضا اذا دل لانه ملتزم ايضا ترك التعرض لصيد الحرم بالاسلام لانا نقول
الاسلام ليس بكاف في ايجاب الضمان بلا التزام الامان بعقد خاص وهو المعتبر ولهذا اذا دل الاجنبي
بسرقة الوديعة انسانا لا يجب على الاجنبي ضمان وان كان الاسلام موجودا والتحقيق في هذا الباب
ان نقول ان الضمان جزاء الفعل فيما اذا كان الدال محرما لا ضمان المحل ولهذا اذا اشترك محرمان
في قتل صيد يجب على كل واحد منهما جزاء كامل بخلاف ما اذا كان الدال حلالا فان الضمان ضمان المحل ولهذا
اذا اشترك حلالان في قتل صيد الحرم يجب عليهما جزاء واحد وبالدلالة لم يتصل بالمحل شيء فلا يجب
الضمان على الدال الحلال ونقول لا نسلم ان قياس الدال المحرم على الدال الحلال في عدم وجوب الجزاء صحيح
لانه روي في شرح مختصر الكرخي وغيره عن ابي يوسف وزفر رح ان الحلال اذا دل على صيد الحرم يجب عليه الجزاء ايضا
قوله والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه في الدلالة يعني

يعني اذا كان المدلول عالما بالصيد قبل الدلالة فقتله بعد الدلالة فلا شيء على الدال ولكن يكره له الدلالة
وكذا اذا كذبه في دلالته ثم صدق اخر فقتل الصيد يجب الجزاء على الثاني لا على الاول لان حكم الدلالة الاولى
سقط بالتكذيب فوجب الضمان على الثاني وقال اصحابنا رض اذا امر محرم رجلا بقتل صيد فامر المامور
اخر فالضمان على الامر الثاني اذا كان محرما لان المامور الاول لم يفعل ما امر به المحرم الا يرى انه امره بقتل
الصيد ولم يامره بالدلالة والمامور الثاني فعل ما امره الامر الثاني فلذلك لزمه الضمان وقالوا
اذا دل المحرم على صيد فتحلل ثم اخذه المدلول فلا جزاء على الدال لان حكم الدلالة يثبت باتصال فعل
المدلول به فصار كالمنشئ في هذه الحالة الا انه اثم بالدلالة الموجودة في حالة الاحرام قوله
ولو كان الدال حلالا في الحرم لم يكن عليه شيء لما قلنا يعني اذا دل حلال على صيد الحرم لا يجب عليه شيء لما قلنا
انه لا التزام من جهته للامتناع عن التعرض قوله وسواء في ذلك العامد والناسي اي سواء في
وجوب جزاء الصيد العامد والناسي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح في شرحه لمختصر الكرخي قال اصحابنا
العامد في قتل الصيد والخاطئ سواء في وجوب الجزاء وهو قول عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف
وانس بن مالك وسعد بن ابي وقاص والحسن البصري رض وقال ابن عباس رض لا جزاء على الخاطئ ولنا
انه ضمان يجب بسبب الاتلاف فيستوي فيه العامد والخاطئ والذاكر والناسي كما في الصيد المملوك وسائر
غرامات الاموال قال في الكشاف فان قلت محظورات الاحرام يستوي فيها العمد والخطأ فما بال
التعمد مشروطا في الاية قلت لان مورد الاية فيمن تعمد فقد روي انه عن لهم في عمرة
الحديبية حمار وحش فحمل عليه ابو اليسر فطعنه برمحه فقتله فقيل له انك قتلت الصيد وانت محرم
فنزلت فاقول والتحقيق هنا ان يقال انما ذكر التعمد للوعيد المذكور بعد هذا بقوله تعالى ليذوق
وبال امره وهذا لان الخاطئ لا يستحق الوعيد وليس قيد العمد لان الخاطئ لا يجب عليه الجزاء الا يرى الى ما
قال في الكشاف عن الزهري نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخطأ ورايت في بعض التفاسير
ان اسم ابي اليسر عمرو بن مالك الانصاري رض قال ابن شاهين في المعجم ابو اليسر كعب بن عمرو وهو
الصحيح لان مسلما قال في الكنى ابو اليسر كعب بن عمرو رض شهد بدرا مع رسول الله صلعم الى هنا لفظ مسلم
قوله والمبتدئ والعائد سواء لان الموجب لا يختلف اراد بالمبتدئ الذي قتل الصيد
مرة وبالعائد الذي قتل مرة بعد مرة حالهما سواء في وجوب الجزاء لان الموجب للضمان
وهو الاتلاف لا يختلف بالابتداء والعود فيجب الجزاء في الحالين كالصيد المملوك قال صاحب الكشاف
اختلف في وجوب الكفارة على العائد فعن عطاء وابراهيم وسعيد بن جبير والحسن وجوبها وعليه عامة
العلماء وعن ابن عباس وشريح انه لا كفارة عليه وقال داود ولا اصفهاني لا كفارة عليه لقوله تعالى
ومن عاد فينتقم الله منه بيانه ان الله تعالى جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة وبينا
ما بينا واما الجواب عن تمسك داود بالاية فنقول ان الكفارة انما لم تذكر في الاية لان
الكفارة مستفادة من اول الاية فلا حاجة الى ذكرها ثانيا او نقول المراد ومن عاد
الى القتل بعد علمه بالنهي فينتقم الله منه وليس معناه من عاد الى قتل الصيد ثانيا بعد ان
قتله مرة كقوله تعالى في اية الربوا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله

منكم ح

ومن عاد فاولئك اصحاب النار اى من عاد الى الفعل بعد العلم بالنهى فلا يبقى للخصم حجة قوله [illegible]
عند ابى حنيفة وابى يوسف رح ان يقوم الصيد فى المكان الذى قتل فيه او فى اقرب المواضع منه اذا كان
فى برية يقومه ذوا عدل اعلم ان المحرم اذا قتل صيدا ماكول اللحم تجب عليه جزاؤه يقومه رجلان
عدلان ممن لهم معرفة فى قيمة الصيد فى المكان الذى قتل الصيد فيه ان كانت للصيد قيمة فى ذلك
المكان والا فيقوم فى اقرب الاماكن الذى له قيمة فيه فبعد ما عين القيمة الخيار الى القاتل ان شاء
صرف القيمة الى الهدى ان بلغت وان شاء صرفها الى الاطعام يتصدق على كل مسكين نصف صاع من
بر او صاعا من شعير او تمر وان شاء صرفها الى الصيام صام مكان كل نصف صاع من بر او مكان
صاع من شعير او تمر يوما فان فضل مد فهو بالخيار ان شاء صام مكانه يوما كاملا وان شاء تصدق
به لان صوم بعض اليوم لا يجوز وهذا مذهب ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد الخيار الى
الحكمين ان شاءا حكما عليه هديا وان شاءا حكما طعاما وان شاءا حكما عليه صياما وليس للقاتل ان يخرج بيان احكام
عن حكمهما فان حكما عليه هديا ينظر الى نظيره من النعم لا الى القيمة فيجب عليه ذلك سواء كانت قيمة النظير
اقل او اكثر فيجب فى الظبى شاة وفى الارنب عناق او جدى وفى النعامة بدنة وفى حمار الوحش بقرة
وان لم يكن له نظير كالحمام والعصفور ونحوهما يشترى بقيمة المقتول هديا يذبحه فى الحرم
فان حكما عليه طعاما او صياما فعلى ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رح وحاصل الخلاف فى موضعين
احدهما ان الخيار الى القاتل عندهما وليس للحكم الا تعيين القيمة وعند محمد رح الخيار الى
الحكمين والثانى تجب القيمة فيما له نظير عندهما وقال محمد يجب النظير فيما له نظير واما فيما لا
نظير له تجب القيمة بالاتفاق كذا ذكر الطحاوى قول محمد وهو قول الشافعى رح وذكر الشيخ ابو الحسن
الكرخى عن محمد ان الخيار الى القاتل عند محمد رح لكن اذا اختار الهدى اخرج نظير المقتول
فى الخلقة ان كان له نظير وجه قول محمد رح فى اعتبار النظير قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا
فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله ما يشبهه فى الخلقة ولهذا حكم الصحابة رض فى النعامة بالبدنة
وفى الظبى بالشاة وفى الارنب بالعناق ووجه قولهما ان الله تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم ولا شك ان اسم الصيد عام يشمل ما له مثل فى الخلقة وما ليس كذلك ثم قال حرم
بعد ذلك ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والضمير البارز راجع فى قتله
الى الصيد المذكور فلما كان كذلك قلنا ان المراد بالمثل المذكور هو المثل من حيث القيمة
لان الله تعالى اوجب فى قتل الصيد المثل سواء كان للصيد نظير او لم يكن نظير والمماثلة فيما ليس له
نظير لا يكون الا من حيث القيمة فعلم ان الله تعالى اراد بالمماثلة المماثلة معنى وهو القيمة لا المماثلة
من حيث المعنى والصورة لان ذلك لا يمكن فيما لا نظير له او نقول لا يخلو من احد الامرين اما
ان يكون المراد من المثل ما هو المثل من حيث الصورة والمعنى وهو المثل من حيث الخلقة
والصورة او من حيث المعنى لا الصورة وهو المثل من حيث القيمة وقد اريد الثانى بالاجماع
فيما ليس له نظير فلا يكون الاول مرادا لان المشترك لا عموم له فى موضع الاثبات او نقول لا يصلح
فى ضمان المتلفات ان يعتبر المماثلة صورة ومعنى او معنى بلا صورة فاما اعتبار

الصورة بلا معنى فلا معنى له لانه ليس له نظير فى الشرع او نقول الحيوان لا يكون مماثلا ومعادلا للحيوان
آخر اذا كان من جنسه فكيف يكون مماثلا له اذا كان من غير جنسه ومعنى قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من
النعم اى فعليه جزاء مماثل ما قتل اى مماثل المقتول من النعم الوحشى وكلمة من بيان لما لا مثل
المراد من المثل المذكور هو المثل من حيث القيمة بدليل قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم اى يحكم بمثل ما قتل العدلان
بيانه انه لو كان الواجب من حيث الخلقة لم يحتج فيه الى الحكم عدلين لحصول العلم بالمشاهدة وانما يحتاج
اليهما فى القيمة التى تتفاوت بحسب المكان والزمان وجه قول محمد رح فى التخيير ان الله تعالى ذكر حكم الحكمين ثم
اثبت الخيار بعد ذكر بكلمة او بقوله او كفارة طعام مساكين الى اخر الآية فدل على ان الخيار الى الحكمين
ولنا ان التخيير شرع رفقا وتيسيرا لمن عليه الواجب فيكون الخيار الى القاتل لا الى الحكمين وتركيبه
يدل الى ما قلنا ايضا لانه لو كان الخيار الى الحكمين لكان قوله او كفارة منصوبا وكذا قوله او عدل
ذلك ينبغى ان يكون منصوبا على ذلك التقدير عطفا على قوله هديا فلما لم يكن منصوبا بل كان مرفوعا ثبت
انه معطوف على قوله تعالى فجزاء لان العطف يقتضى الاشتراك فى الاعراب اى فعليه جزاء مثل المقتول
يحكم به العدلان فى تعيين قيمته او عليه كفارة طعام مساكين او عليه صيام قوله ويجوز ان
يكون الكفارة معطوفة على مثل بالرفع على القراءة الكوفية اى عليه جزاء هو مثل المقتول او طعام
او صيام وقد تبينا تفصيل الطعام والصيام وقوله تعالى هديا يجوز ان يقع حالا عن الضمير فى
به والضمير راجع الى المثل وعن جزاء لاختصاصه بالصفة وصياما تمييز من عدل ذلك كقولك لى مثله
رجلا والجزاء ما اوجب الله تعالى على مقابلة فعل العبد خيرا كان او شرا لكن عند العرب جزاء الخير
الثواب وجزاء الشر العقاب هذا كله فى ماكول اللحم فاما فى غير ماكول اللحم اذا ابتداء بقتله ولم يكن
مما استثناه الشرع بقتله تجب عليه الجزاء عندنا كما فى ماكول اللحم الا انه لا يجاوز به ثمن الهدى على
ظاهر الرواية وذكر الكرخى انه لا يجاوز به دما وينتقص من ذلك بخلاف ماكول اللحم فان قيمته تجب بالغة
ما بلغت وان بلغت قيمته هدايا قوله وفى الارنب عناق والعناق الانثى من اولاد
المعز قوله وفى اليربوع جفرة واليربوع اسم حيوان من الحشرات فوق الجرذ والذكر
والانثى فيه سواء والجفرة الانثى من اولاد المعز اذا بلغت اربعة اشهر قوله
كان قوله تعالى يعنى قول محمد لقول الشيخ متبان ذلك قوله يعب ويهدر العب شرب الماء بلا
مص وهو جرعة جرعا شديدا كما يجرع الدواب وجاء فى الحديث الكباد من العب ويهدر
اى يصوت قوله والممكن الحمل عليه اى على المثل صورة ومعنى لان الحيوان لا يكون مثلا لحيوان
آخر صورة ومعنى اذا كان من جنسه فكيف اذا كان من غير جنسه قوله لكونه معهودا
فى الشرع اى لكون المثل معنى معهودا فى الشرع كما اذا تلف انسان ثوب غيره مثلا يجب عليه قيمته اما اعتبار
الصورة بلا معنى فليس بمعهود فى اصول الشرع قوله او لكونه مرادا بالاجماع يعنى ان المثل
من حيث المعنى مراد من النص بالاجماع فيما ليس له نظير فيكون هو المراد فيما له نظير ايضا لان
المشترك لا عموم له فى موضع الاثبات قوله او لما فيه التعميم وفى ضده التخصيص يعنى حمل
النص على المثل معنى لما فى المثل معنى يلزم العموم لانه يشمل ما له نظير وما ليس له نظير وفى حمل

على ضده ... فهو ... لا صورة وخلقة بلزوم الخصوص لانه لا يعتبر (الا في) له نظير والاصل عدم التخصيص لانه لا يكون
الا بمخصص وهو عارض قوله واسم النعم ينطلق على الوحشي والاهلي كذا قاله ابو عبيدة والاصمعي
وفي بعض النسخ ابو عبيد بدون الهاء والاول اصح لان ابا عبيدة هو معمر بن المثنى التيمي من تيم قريش مولى
لهم اما ابو عبيد فهو القاسم بن سلام الهروي صاحب كتاب غريب الحديث وغريب المصنف فلو كان
المراد الثاني كان من حق الادب ان يذكره بعد الاصمعي لانه شيخ ابي عبيد القسم بخلاف ابي عبيدة معمر
التيمي فانه شيخ الهروي ايضا الا يرى ان الهروي يذكر في تصانيفه بقوله سمعت الاصمعي يقول كذا وسمعت ابا
عبيدة يقول كذا وذكر القتبي في تفسير قوله بهيمة الانعام هي الابل والبقر والغنم والوحوش كلها واما قال
صاحب الهداية واسم النعم ينطلق على الوحشي والاهلي دفعا لسوال يرد بان يقال كيف يكون قوله تعالى
من النعم بيانا لما والنعم يراد به الاهلي ولا يجب بقتل الاهلي شي فقال النعم يراد به الوحشي ايضا بنقل اهل
اللغة فصلح بيانا لما قوله والمراد بما روى التقدير دون ايجاب المعين اي المراد بما روي
محمد رح من قولهم في الضبع صيد وفيه الشاة التقدير من حيث القيمة لا ايجاب عين الشاة من حيث الخلقة
وهذا ظاهر وانما المماثلة بينهما قد تكون من حيث القيمة قوله فعلى ما قال ابو حنيفة و
ابو يوسف رح يعني الى الحكم ذوا عدل اما بالطعام او بالصيام يكون الامر عند محمد والشافعي رح كما قال ابو
حنيفة وابو يوسف رح يعني يعتبر المثل من حيث المعنى بايجاب القيمة قوله لهما ان التخيير شرع
رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه اي لابي حنيفة وابي يوسف رح ان التخيير بين الكفارات الثلاث وهي
الهدي والاطعام والصيام شرع لاجل الرفق بمن وجب عليه الجزاء وهو قاتل الصيد فيكون
الخيار الى القاتل كما في كفارة اليمين حيث يكون الخيار الى الحالف يختار احد الاشياء الثلاثة من
الاطعام والكسوة والتحرير لان الخيار للرفق بالحالف فكذا هنا قوله لانه تفسير اي لان
قوله هديا تفسير لحكم الحكمين في قوله يحكم واراد بالتفسير التمييز قوله او مفعول لحكم
الحكم اي لحكم الجزاء قوله ذوا عدل هديا قوله الكفارة عطفت على الجزاء اي عطفت على قوله
فجزاء مثل ما قتل من النعم وهذا لان العطف يقتضي الاشتراك في الاعراب كما قلنا قوله بدليل
انه مرفوع اي بدليل ان الكفارة مرفوع وانما ذكر ضمير الكفارة على تاويل المعطوف قوله
وانما يرجع اليهما في تقويم المتلف يعني ان الحاجة في الرجوع الى الحكمين في تقويم المتلف لان القيمة
امر يقع فيه الاختلاف انما اعتبار النظير من حيث الخلقة فانه لا يحتاج فيه الى الحكمين لان ذلك معلوم
بالحس والمشاهدة قوله ثم الاختيار بعد ذلك الى من عليه اي الاختيار بعد تقويم الحكمين
الى من عليه الجزاء لا الى الحكمين وقد مر تحقيقه قوله اقرب المواضع اليه اي الى الموضع الذي
قتل الصيد فيه قوله وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص اي يعتبر ان يكون الحكم اثنين في جزاء
الصيد لقوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم قال في الكشاف عن قبيصة انه اصاب ظبيا وهو محرم
فسال عمر رض فشاور عبد الرحمن بن عوف ثم امره بذبح شاة فقال قبيصة لصاحبه والله ما علم
امير المؤمنين حتى سال غيره فاقبل عليه ضربا بالدرة وقال اتغمص الفتيا وتقتل الصيد وانت
محرم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن قال ابو عبيد معنى قوله اتغمص الفتيا اي تحتقرها

قبيصة بن جابر كذا ذكره الهروي رح

بحقرها وتطعن فيها وهذا يقال للرجل اذا كان مطعونا عليه في دينه انه لمغموص عليه وذكره بالصاد المهملة
وقال شمس الائمة السرخسي رح في شرح الكافي وعلى طريق القياس يكفي الواحد للتقويم وان كان المثنى احوط
ولكن يعتبر حكومة المثنى بالنص قوله والهدي لا يذبح الا بمكة لقوله عز وجل هديا بالغ الكعبة
انما جاز ان يقع بالغ الكعبة صفة النكرة لان الاضافة فيه لم تفد التعريف لكونها غير معنوية قال الامام
الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي رح فان اشترى بذلك هديا فذبحه في الحرم سقط الجزاء عنه بمجرد الذبح
حتى انه لو سرق بعد الذبح او هلك او ضاع بوجه من الوجوه قبل التصدق سقط الجزاء عنه وكذلك لو تصدق
وتصدق به بعد الذبح على فقير واحد اجزاه ولا يجب عليه التعريف وان ذبح في الحل لم يسقط عنه الجزاء بالذبح
الا اذا تصدق بلحمه على الفقراء على كل فقير قدر قيمة نصف صاع من الحنطة فيجزيه بدلا عن الطعام
قوله ويجوز الاطعام في غيرها اي في غير مكة وقال الشافعي رح لا يجوز الاطعام على فقراء غير مكة
لان الهدي لا يجوز في غيرها فكذا الاطعام قياسا عليه لان المقصود هو التوسعة على سكان الحرم ولنا
ان التصدق قربة معقول المعنى في كل مكان وزمان فيجوز التصدق بالطعام في مكة وغيرها عملا
باطلاق النص وهو قوله تعالى او كفارة طعام مساكين بخلاف الهدي فان النص قيده بكونه بالغ الكعبة
فلا يجوز في غير الحرم بهذا ولان كون اراقة الدم قربة غير معقول المعنى فيختص بمكان او زمان
وقياس الشافعي رح ضعيف من وجهين احدهما ان ما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس والثاني
ان القياس انما يصح اذا لم يكن المقيس منصوصا والاطعام منصوص فلا يصح وهذان الوجهان في ضعف
قياس الخصم انتجهما خاطري في هذا المقام وقال في شرح الطحاوي رح ويجوز في الاطعام طعام الاباحة والتمليك
قوله والصوم يجوز في غير مكة وهذا لان النص مطلق وهو قوله تعالى او عدل ذلك صياما ولان
الصوم قربة في كل مكان وهذا ظاهر فيجاز في مكة وغيرها وقال في شرح الطحاوي رح والصوم يجوز
متتابعا ومتفرقا قوله فان ذبحه بالكوفة اجزاه عن الطعام معناه اذا تصدق وفيه وفاء بقيمة
الطعام لان الاراقة لا تنوب عنه يعني ان ذبح الهدي بغير مكة لا يجوز عن الهدي ولكن جاز بدلا عن
الطعام بشرط ان يتصدق على كل فقير بلحم قدر قيمة نصف صاع من حنطة لان الاراقة الحاصلة بمكان غير الحرم
لا تنوب عنه اي لا تجزي عن الهدي قوله واذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزيه في الاضحية
يعني يكون الهدي سليما من العيوب التي تمنع جواز الاضحية كالعور والعرج ويشترط فيه ما يشترط
في الاضحية لانه ذبح واجب كالاضحية ولا يجوز ما دون الجذع من الضان والثني من المعز والجذع
من الضان يجوز اذا كان ضخما عظيما وهو الذي اتى عليه ستة اشهر والثني من المعز هو الذي اتى عليه سنة قال
صاحب الايضاح ولا يجوز صغار النعم في الجزاء الا على وجه الاطعام وقال محمد والشافعي رح يجوز لان
الصحابة رض حكموا في الارنب بعناق وفي اليربوع بجفرة وانا نقول الواجب ما ينطلق عليه اسم الهدي
ومطلق اسم الهدي لا يتناول ذلك على سبيل الاصالة وذكر فخر الاسلام قول ابي يوسف مع محمد فقال
واذا اختار الهدي فانما يهدي ما يجزي في الاضحية وهو الجذع من الضان اذا كان عظيما او الثني
من غيره عند ابي حنيفة رح وقالا يجوز بالصغير وهو العناق من المعز وقال في شرح الكرخي واذا
اختار القاتل اخراج الهدي صرف القيمة اليه فان فضل منها ما لا يبلغ هديا كان مخيرا فيه ان شاء

سا او عدل

صرفه الى الطعام وان شاء الى الصوم فصار كالصيد الصغير الذي لا يبلغ قيمته هديا في قوله واذا وقع
الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالطعام عندنا قال الامام حميد الدين الضرير رح في شرحه المراد من قوله
عندنا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح بناء على ان الجزاء عندهما باعتبار الصورة وعند محمد رح باعتبار المعنى وقوله ٤
بعض الشارحين وفيه نظر عندي لان قوله عندنا احتراز عن قول الشافعي رح لا عن قول محمد رح الا يرى
الحاكم ذكر في مختصر الكرخي بقوله قال اصحابنا ان الطعام بدل عن الصيد وقال الشافعي رح بدل عن النظير
وقال في الايضاح وهو الطعام بدل عن الصيد يقوم الصيد بالطعام وقال الشافعي رح هو بدل عن النظير
تجب شاة ويقوم الشاة بالطعام وقال في شرح الاقطع قال اصحابنا اذا اختار الطعام اخرج بقيمة
المقتول المعتبر قيمته لا قيمة نظيره ولهذا قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير واذا اوجبت القيمة
عند محمد رح فانما يعتبر قيمة المتلف وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف لانه هو المضمون وعند الشافعي
تجب قيمة المثل لانه المعتبر والجواب انه خلاف القياس من كل وجه لما قلنا الا يرى ان المراة
اذا قتلت ثم بطل القود وجبت دية المقتول لا دية القاتلة لما قلنا ان الواجب بدل المضمون الى هنا
لفظ فخر الاسلام قوله ولا يجوز ان يطعم لمسكين اقل من نصف صاع لان الطعام المذكور
ينصرف الى ما هو المعهود في الشرع وهو نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير وهذا هو اصلنا في مقدار
الكفارات قوله وان اختار الصيام يقوم المقتول طعاما ثم يصوم يعني اذا اختار القاتل الصوم
في جزاء الصيد لا يقوم المقتول بالصوم لان الصوم لا قيمة له بل يقوم المقتول بالطعام اولا ثم يصوم
عن كل نصف صاع من بر يوما وقال الشافعي رح يصوم عن كل مد يوما لنا انه تكفير خير بين الصوم
والاطعام فلم يجز ان يصوم عن كل مد يوما كما في فدية الاذى وقد روي عن ابن عباس رض انه يصوم عن
كل نصف صاع يوما كذا نقل القدوري رح وذكره في قوله والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع
اي تقدير صيام يوم بنصف صاع من بر معهود في الشرع ولهذا يفطر الشيخ الفاني ويفدي عن صوم كل
يوم بنصف صاع من بر قوله وكذلك ان كان الواجب دون طعام مسكين يطعم قدر الواجب او
يصوم يوما يعني اذا كان الواجب في الابتداء اقل من طعام مسكين بان كان قيمة المقتول اقل منه فهو مخير
بين ان يطعم ذلك القدر وبين ان يصوم يوما كاملا كما اذا فضل من الطعام مسكين لما قلنا اي اقل من طعام ح
لان الصوم اقل من نصف يوم غير مشروع قوله ولو جرح صيدا او نتف شعره او قطع عضوا
منه ضمن ما نقصه تنزيلا لنقص البعض بنقصان ونقص غيره نقصا وانما يضمن ما نقصه اعتبارا للبعض
بالكل بيانه ان الكل مضمون فيكون البعض مضمونا كما في حقوق العباد لما كان الكل مضمونا كان
البعض مضمونا الا يرى ان من اتلف عضوا من دابة انسان يضمن كما اذا اتلف كلها قوله
ولو نتف ريش طائر او قطع قوائم صيد فخرج من حيز الامتناع فعليه قيمته كاملة والريش جمع نتطع
ريشة وهي الجناح والقوائم الارجل فخرج من حيز الامتناع اي خرج من حد كونه ممتنعا يقال
صيد ممتنع اذا كان لا يقدر احد على التصرف فيه وانما يجب عليه قيمة الصيد كاملة اذا نتف
الجناح من الطير او قطع الارجل لانه اتلفه لان الصيد هو الممتنع المتوحش باصل الخلقة ولم
يبق بعد نتف الجناح وقطع الارجل ممتنعا فثبت اتلاف الصيد فضمن قيمته كما اذا قطع قوائم صيد

وبين لادمي قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رح وان نتف ريش صيد او قلع سن ظبي فنبتت وعاد الى ما كان
او ضرب عين ظبي فابيضت ثم ارتفع البياض قال ابو حنيفة رح في سن الظبي لا شيء فيه اذا نبتت ولم
يبق عنده وغيره شيئا وقال ابو يوسف رح عليه صدقة لان اثر الفعل وان انعدم في حق المحل فالجناية على الاحرام
لم تنعدم فوجبت الصدقة ولابي حنيفة رح ان الضمان بالنقص وقد زال النقص فزال ما تعلق به من الضمان
قوله ومن كسر بيض نعامة فعليه قيمته اي قيمة البيض هذا اذا لم يكن البيض فاسدا اما اذا
كان فاسدا فلا شيء فيه وانما وجب قيمة البيض فيما اذا كان صحيحا لان الصحابة رض حكموا في بيض النعامة
بقيمته ولانه على عرض ان يصير صيدا فصار كالصيد احتياطا فتجب قيمته بيانه ان البيض بالنظر الى الحال
ليس بصيد لانه ليس بممتنع وبالنظر الى المآل صيد لانه يصير ممتنعا فيجب جزاؤه احتياطا لان الاحتياط
في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في المآثم وانما اوجبنا الجزاء في البيض لئلا
يقع في المأثم على تقدير كونه صيدا وقد روي عن مجاهد رح في تفسير قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد
تناله ايديكم ورماحكم ان ما تناله الايدي والفرخ والبيض وما تناله الرماح كبار الصيد وقال القتبي في
تفسيره تناله ايديكم يعني بيض النعام ورماحكم يعني الصيد وقال مالك رح في الموطأ ارى في
بيض النعامة عشر ثمن البدنة وذاك ضعيف لانه ليس بمثله لا صورة ولا معنى قوله فان
خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمته وهذا استحسان والقياس ان لا يغرم سوى البيضة وقال
في شرح الاقطع قال ابو حنيفة رح لا شيء فيه وجه القياس ان حيوة الفرخ لم يتحقق فلا يجب فيه شيء سوى
ضمان البيض ووجه الاستحسان ان الكسر سبب لاتلاف الفرخ ظاهرا فيضاف الحكم الى السبب
الظاهر فيجب ضمان الفرخ اذا كان حيا كما اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا فان
قلت كيف توجبون الضمان في الفرخ الميت وليس له قيمة قلت كلامنا فيما
اذا لم يقع العلم انه كان ميتا لانه لو علم موته فلا ضمان فيه عندنا ايضا فلما احتمل موته بالكسر
ظاهرا اوجبنا الضمان احتياطا كما في الجنين قوله قبل او انه اي وان الخروج سبب
لموته اي لموت الفرخ فيحال به اي فيضاف بالموت عليه اي على الكسر قوله وعلى هذا
اي على الاستحسان والقياس يعني اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا في القياس لا يغرم
وفي الاستحسان يغرم قوله وليس في قتل الغراب والحداة والذئب والحية والعقرب
والفارة والكلب العقور جزاء هذا لفظ الكرخي رح في مختصره والاصل هنا ما روى البخاري رح في
الصحيح باسناده الى حفصة قالت قال رسول الله عم خمس من الدواب لا حرج على من قتلهن الغراب
والحداة والفارة والعقرب والكلب العقور وخرج البخاري ايضا مسندا الى عروة عن عائشة رض
ان رسول الله عم قال خمس من الدواب كلهن فاسق يقتلن في الحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة
والكلب العقور وخرج مالك رح في الموطأ عن نافع عن عبد الله بن عمر رض ان رسول الله عم قال
خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب
العقور وروى صاحب السنن باسناده الى ابي صالح عن ابي هريرة رض ان رسول الله عم قال
خمس قتلهن حلال في الحرم الحية والعقرب والحداة والفارة والكلب العقور وفي السنن ايضا

مسندا الى ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى عليه السلام سئل ما يقتل المحرم قال الحية والعقرب والفويسقة والغراب
والكلب العقور والحداة والسبع العادى وكذا ذكر فى الجامع الترمذى حديث ابى سعيد الا انه لم يذكر الحية
فى حديثه اما الذيب فلم يذكر فى الروايات الصحيحة فى كتب الاحاديث ولهذا لم يبح قتله ابتداء على رواية
الطحاوى الا انه قد ذكر فى شرح الاثار بقوله الكلب العقور هو الذى يعرفه العامة ثم قال فان قال قائل
فلم لا تبيحون قتل الذيب قيل له لان النبى عليه السلام قال خمس من الدواب يقتلن فى الحرم وفى الاحرام فذكر الخمس ما
هن فذكره الخمس يدل على ان غير الخمس حكمه غير حكمهن والا لم يكن لذكر الخمس معنى واما على رواية الكرخى
يباح قتل الذيب للمحرم ابتداء وجعله مثل الكلب فى مختصره واختارها صاحب الهداية رح ووجه
ذلك ان ابن عمر رضى الله عنه قال فى بعض الروايات الكلب العقور هو الذيب ولانه يبتدئ بالاذى غالبا والغالب
كالمحقق فابيح قتله كالكلب العقور وقوله عليه السلام خمس من الدواب كلهن فواسق اى كل واحدة منهن فاسق
ومعنى الفسق فيهن خبثهن وكثرة الضرر فيهن وكل دابة لم تحترم بالحرم لم تحرم على المحرم اصلا
قوله والمراد بالغراب الذى ياكل الجيف ويخلط اى يخلط الحب بالنجس يعنى ياكل الحب تارة و
ياكل النجس اخرى قال فى شرح مختصر الكرخى رح قال ابو يوسف رح الغراب المستثنى ما اكل الجيف او خلط مع الجيف
وذلك لانه هو الذى يبتدئ بالاذى وقد روى فى شرح الاثار حديث عائشة رض الغراب الابقع رواه شعبة
عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن عائشة رض قوله وعن ابى حنيفة رح ان الكلب العقور وغير العقور
والمستانس والمستوحش منها سواء اى من الكلب العقور وغير العقور اما العقور فظاهر لانه ورد فيه الحديث
واما غيره فانما لم يجب فيه الجزاء لانه ليس بصيد لانه ليس بمتوحش خلقة وكذا السنور الاهلى ليس بصيد فلا يجب فيه الجزاء
وفى البرى كذلك على ما روى الحسن عن ابى حنيفة رح لانه من جنس الاهلى وعلى رواية هشام تجب فى السنور البرى الجزاء
لانه صيد لا يبتدئ بالاذى غالبا قوله واما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى
اما عدم تسميته غرابا فمسلم واما عدم ابتدائه بالاذى ففيه نظر لانه دائما يقع على دبر الدابة فينبغى ان
لا يجب فيه الجزاء قوله وكذا الفارة الاهلية والوحشية سواء لاطلاق الحديث قوله والضب
واليربوع ليسا من الخمسة المستثناة يعنى يجب فى قتل كل منهما الجزاء لانهما من الصيود لانهما ممتنعان
ويتوحشان باصل الخلقة ولا يبتديان بالاذى بخلاف الفارة فانها مستثناة وقال ابو يوسف رح فى السمور
والدلق الجزاء لانهما من جنس الممتنع المتوحش الذى لا يبتدئ بالاذى قوله وليس فى قتل
البعوض والنمل والبراغيث والقراد شى البعوض البق والبراغيث جمع برغوث والقراد من الحشرات
قال الاصمعى اول ما يكون صغيرا لا يكاد يرى من صغره يقال له قمقامة ثم يصير حمنانة ثم يصير قرادا
ثم حلمة ويقال للقراد العل ايضا وفى الجامع الصغير محرم قتل برغوثة او بقة او نملة فلا شى عليه
ولم يذكر فى الاصل البرغوث والبق بيانه ان الله تعالى حرم الصيد على المحرم بقوله ولا تقتلوا الصيد
وانتم حرم وحرم عليه قضاء التفث ايضا وهذه الاشياء ليست بصيود لانها ليست بمتوحشة عن
الادمى وليست هذه من قضاء التفث ايضا لانها ليست بمتولدة من البدن مع انها موذية بطبعها
فلا يجب فى قتلها الجزاء والمراد من النمل الموذى كالنملة السوداء والصفراء واما الذى لا يوذى فلا
يحل قتله ولكن لا يجب عليه الجزاء اذا قتله لانه ليس بصيد ولا متولد من البدن وروى ان نبيا من الانبياء قرصته

قرصته نملة فاحرق قرية النمل فعوتب اى ان قرصتك نملة اهلكت امة من الامم وانما عوتب لانه اهلك غير
الموذى وحكم الذباب حكم البعوض كذا ذكره الحاكم الجليل فى مختصره قوله وليست بمتولدة من البدن
احتراز من القملة فانها متولدة من البدن قوله ولكن لا يجب الجزاء للعلة الاولى اشتدراك من قوله
لا يحل قتلها يعنى النملة التى لا توذى لا يحل قتلها ومع هذا اذا قتلها المحرم لا يجب عليه الجزاء لانها ليست بصيود
وليست بمتولدة من البدن وهذه العلة هى المرادة من العلة الاولى والعلة الثانية كونها موذية بطباعها
قوله ومن قتل قملة تصدق بما شاء وذكر فى الجامع الصغير وان قتل قملة اطعم شيئا وقال فى الاصل
تصدق بشى قال فخر الاسلام البزدوى رح فى شرح الجامع الصغير وتنبيها قال ههنا اى فى الجامع الصغير
انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وقال القدورى رح فى شرحه يتصدق بكف من طعام
واختاره صاحب الهداية وقال الامام الاسبيجابى رح فى شرح الطحاوى ولم يذكر فى ظاهر الرواية مقدار الصدقة
ثم قال وذكر الحسن بن زياد عن ابى حنيفة رض انه قال اذا قتل المحرم قملة او القاها اطعم كسرة وان كانت اثنتين
او ثلثة اطعم قبضة من الطعام وان كان اكثر اطعم نصف صاع وانما يجب عليه فى القمل الجزاء وان لم يكن صيدا
لانه متولد من البدن وفى ازالته ارتفاق وقضاء تفث حتى اذا قتل منه شيئا ساقطا من نفسه لا يجب عليه شى
وفى الفتاوى محرم وضع ثيابه فى الشمس ليقتل حر الشمس القمل فمات القمل فعليه الجزاء ولو وضع فى الشمس لكن
لا بقصد قتل القملة لا شى عليه كما لو غسل الثوب فمات القمل قوله ومن قتل جرادة تصدق بما شاء
وهذا لان الجراد من صيد البر فيجب عليه الجزاء بقتله وقد روى عن عمر رض انه قال تمرة خير من جرادة قال فى شرح
مختصر الكرخى وفى الايضاح لا باس بقتل الزنبور لانه من الحشرات وكذلك صياح الليل لانه ليس بمتوحش من الادمى
قوله ولا شى عليه فى ذبح السلحفاة لانه من الهوام والحشرات يعنى ان السلحفاة ليست بصيد لانها
لا تمتنع من الادمى فلا يجب فيها الجزاء وقال الكرخى فى مختصره وليس على المحرم فى قتل هوام الارض شى مثل القنافذ
والخنافس والجعلان وابن عرس ونقل القدورى رح عن ابى يوسف رح ان فى القنفذ الجزاء لانه من جنس الممتنع المتوحش
الذى لا يبتدئ بالاذى وانما ذكر الضمير الراجع الى السلحفاة فى قوله لانه وفى قوله اخذه بتاويل المذكور
السلحفاة بضم السين وفتح اللام وسكون الحاء نوع من حيوان الماء معروف وقد يكون فى البر وجمعه سلاحف قال
الفراء الذكر من السلاحف الغيلم والانثى فى لغة بنى اسد السلحفاة وحكى ابو عبيد عن بعضهم سلحفية مثل
بلهنية والهوام جمع الهامة بالتشديد وهى دابة من دواب الارض والحشرات جمع حشرة قال صاحب الديوان
هى صغار دواب الارض والخنافس جمع خنفساء بضم الفاء وفى كتاب الجمهرة فتحها بالضم والفتح وهى
دويبة سوداء منتنة الريح وجاء فى معناها الخنفس والخنفسة بفتح الفاء قوله ومن حلب
صيد الحرم فعليه قيمته وذلك لان اللبن يتولد من عين الصيد وتناول الصيد حرام على المحرم فكذا ما كان
منه اعتبارا للبعض بالكل فيلزمه جزاؤه وهو القيمة قوله ومن قتل ما لا يوكل لحمه من الصيد كالسباع
ونحوها فعليه الجزاء وهذا لفظ القدورى بعينه قال الامام حميد الدين اراد بالسباع النمر والاسد
والفهد والبازى واراد بنحوها القرد والفيل ولكن فيه نظر لان السباع يتناولهما لان السبع
اسم لكل مختطف منتهب جارح قاتل عاد عادة ويجوز ان يريد بقوله ونحوها اى ونحو السباع مما لا يوكل
لحمه من غير السباع كالظربان والسمور والدلق والفنك والثعلب اعلم ان المحرم اذا قتل السبع

ع

الظربان بن نقي

مما يستقبحه الشرع فعليه الجزاء وقال زفر رح لا جزاء في السبع اصلا هذا فيما اذا لم يقصده السبع اما اذا قصد
فقتله بعد ذلك لا يجب فيه الجزاء اتفاقا له ان الصيد اسم لما يوكل لحمه فلا يجب الجزاء بقتل ما لا يوكل
لحمه ولنا قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وهو عام يتناول ماكول اللحم وغيره فيجب الجزاء في الحالين الا فيما استثناه
الشرع وانما قلنا انه يتناول غير ماكول اللحم ايضا لان الصيد اسم لحيوان متوحش ممتنع باصل الخلقة اما بقوايمه
او بجناحه وهذا يشتمل الجميع يدل عليه قول قايل: صيد الملوك ارانب وثعالب — واذا ركبت فصيدي الابطال
او نقول ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ اما بجلده كما في الاسد والنمر واما ليصطاد به كما في
الفهد والا فما افاده كما في الخنزير فيجب بقتله الجزاء وقياس الشافعي رح على الفواسق ضعيف لانها تعيش
بين اظهرنا وتتعدى باقواتنا فكان شرها متعديا الينا الا ترى ان الغراب يقع على دبر الدابة فيفسده
والحداة تختطف الفرخ واللحم والعقرب تلدغ وليا كان او نبيا وكذا الحية والذيب ينتهب الغنم والفارة
تسكن في البيوت وفي المتاع وعيشها بين الطعام بخلاف السبع فانه بعيد عنا ومتنزه لا يتعدى الينا
لانه ليس يبتدئ بالاذى حتى اذا ابتداء بالاذى لا يجب الجزاء عندنا ايضا فثبت ان القياس فاسد لوجود
الفارق ولان في القياس ابطال العدد الذي نص عليه الشرع فلا يجوز لانه من المقدرات ولان التعليل اذا كان
متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص يبطل وههنا كذلك ولا نم ان اسم الكلب يتناول السباع جميعا لغة بل هي
اسم الكلب الذي تعرفه العامة ولئن سلمنا ان اللغة كذلك لكن عرف الناس بخلاف ذلك لانهم لا يفهمون
من اطلاق الكلب الا الكلب المعروف عندهم والعرف في الكلام ارجح واقوى من الحقيقة اللغوية ولهذا اذا حلف
لا ياكل راسا فاكل راس العصفور لا يحنث لعدم العرف فيها وان كانت راسا في الحقيقة قوله
ماسوها اي باجمعها قوله والقياس اي قياس الشافعي رح ساير السباع على الفواسق الخمس قوله لما فيه اي في القياس
قوله والعدد اكثر قوله بيانه قبيل هذا قوله ولا يجاوز بقيمته شاة هو فعل ما لم يسم فاعله و
شاة بالرفع لان المفعول به المتعدى اليه بغير حرف لفضله على ساير ما يبنى له لسند اليه الا الى غيره كقولك
دفع المال الى زيد وبلغ بعطائك خمسماية برفع اللام والسين وقد عرف في المفصل فعلم بذلك ان ما ذكره في
المستصفى ما قلاعي في بذر الدين الكردي ان شاة بالنصب فيه نظر والضمير في بقيمته يرجع
الى السبع ويجوز ان يرجع الى ما لا يوكل لحمه من الصيد والباء في بقيمته للتعدية اعلم ان ما لا يوكل
لحمه من السباع مما لم يستثنه الشرع كالنمر والاسد اذا قتله المحرم ابتداء يجب عليه الجزاء عندنا ولا يجاوز
به دم هذا ظاهر الرواية عن اصحابنا وروى الكرخي رح انه ينقص من الدم يعني لا يبلغ به دما وقال
زفر رح يجب قيمته بالغة ما بلغت له ان السبع صيد فيجب قيمته بالغة ما بلغت كما اذا كان الصيد
ماكول اللحم وكما اذا كان السبع ملكا للآدمي ولنا ما روى اصحابنا عن النبي عم الضبع صيد وفيه
كبش اذا قتله المحرم وفي رواية وفيه الشاة فلما ورد الشرع بتقديره بالشاة لا يزاد عليها لان المقادير
لا اهتداء للراي فيها ولانا نوجب ضمان السبع على تقدير كونه ماكول اللحم باعتبار اللحم لا باعتبار انه
يحارب به التفاخر والتلهي للملوك اذ ذاك خارج عن معنى الصيدية والغالب انه لا يزيد على قيمة الشاة
باعتبار اللحم لا يكون لحمه انه خير منه وهذا كما نقول في الجارية المغنية اذا غصبت انها تضمن غير مغنية
بخلاف الصيد المملوك فانه اتلف مالية وذلك باعتبار القيمة فيجب بالغة ما بلغت قوله لانه

بيان وهذا

لانه محارب موذي يعني ان اعتبار القيمة لاجل الجلد لا لاجل معنى المحاربة كما في بعض السباع كالفيل يعلمه
اهل الهند المحاربة بحيث يهزم العسكر وهو معنى مطلوب للملوك والسلاطين ولكن ذلك امر خارج عن الصيدية
فلا يعتبر ولا لاجل معنى الايذاء فيه لان الايذاء معنى لا تقوم له شرعا فبقي اعتبار الجلد او اعتبار اللحم
على تقدير كونه ماكول اللحم وذلك لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لان لحم الشاة خير من لحم السبع والضبع
قال اصحابنا اذا قتل المحرم قردا او فيلا او خنزيرا يجب عليه الجزاء وقال زفر رح لا شيء فيها لانها تسكن
في البيوت فصارت كالاهلي ولنا انها من جنس الممتنع المتوحش باصل الخلقة والاستيناس
عارض فلا يعتبر قوله واذا صال السبع على المحرم فقتله لا شيء عليه وقال زفر رح يجب اي يجب
الجزاء وفي كح لا يقطع ما قال زفر عليه الضمان الا في الذيب وجه قوله ان الجمل اذا صال على انسان فقتله
انسان فلا يسقط قيمته وان كان قتله دفعا للاذى فكذا ههنا ولنا ما روي ان عمر رض قتل ضبعا
واهدى كبشا وقال انا ابتدانا به يعني انه علل الاهداء بابتداء نفسه فعلم به ان المحرم اذا لم يبتدي
بقتله بل قتله دفعا لصولته لا يجب عليه شيء والا لم يبق للتعليل فايدة ولان الشارع اجاز قتل الفواسق
دفعا للاذى الموهوم لانها جبلت موذية ويتوهم منها الاذى غالبا وان لم يتحقق الاذى فلان
يجوز قتل السبع الصايل لدفع الاذى المتحقق اولى واحرى الا ترى ان انسانا لو شهر سلاحا على
انسان يحل له قتله وهنا اولى فلما وجد الاذن من الشارع وهو صاحب الحق لم يجب الجزاء بخلاف الجمل
الصايل فانه لم يوجد الاذن من صاحبه فافترقا على انه روي عن ابي يوسف رح انه لا يجب فيه الضمان ايضا
وبه قال الشافعي رح ولا يقال تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه عندكم فكيف تستدلون
بقول عمر رض انا ابتدانا لانا نقول ذاك في خطابات الشرع اما في الروايات والمعقولات يدل كذا
تعليل عمر من باب المعقولات فافهم صال عليه اي وثب يقال رب قول اشد من صول وفي المثل ايضا صلت
عن الاسد وثلث عن النقد قوله وان اضطر المحرم الى قتل صيد فقتله فعليه الجزاء لان الاذن
مقيد بالكفارة بالنص على ما تلوناه اي اضطر المحرم الى اكل لحم الصيد وبه صرح في بعض نسخ مختصر القدوري رح
واراد بالنص قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الآية ووجه التمسك بالاية ان
الحلق محظور الاحرام وقد اذن له الشارع في حالة الضرورة مقيدا بالكفارة وكذا قتل الصيد
محظور الاحرام فيستباح لاجل الضرورة مقيدا بالكفارة ولا يسقط عنه ما يتعلق به من الكفارة كما في الحلق
قوله ولا باس للمحرم ان يذبح الشاة والبقرة والبعير والدجاجة والبط الاهلي في المغرب رح
والبط الكسكري وكسكر من طساسيج بغداد والطسوج الناحية كالقرية ونحوها والمراد من الكسكري
هو الاهلي ايضا وهو البط الكبير الذي يكون في المنازل والبيوت والحياض وطيرانه كالدجاج ويجوز
ذبحه للمحرم ويعتبر من الرواجن كالغنم اما البط الذي يطير فانه جنس آخر لا يجوز للمحرم ذبحه لانه من جملة
الصيود قوله ولو ذبح حماما مسرولا فعليه الجزاء خلافا لمالك رح الحمام المسرول هو الذي كثر
ريشه على رجليه فصار يبطي النهوض ويتم به لانه صار يشبه كالسراويل ولا يجب بقتله جزاء عند مالك رح لانه
ليس يمتنع بجناحيه لبطو نهوضه فخرج عن حد الصيد ولنا انه صيد حقيقة لوجود حد الصيد فيه من الامتناع
والتوحش باصل الخلقة الا انه لا يمتنع ولا يتوحش بالاستيناس العارض فلا يخرجه العارض من كونه صيدا

فصار كالظبي المستأنس وبطئ نهوضه بتفاوته في الطيران فلا يعتبر ذلك لانه لا يخرجه عن حكم جلسه اما في حق الذكاة
فبالاستيناس يصير الصيد كالاهلي لقدرته على الذكوة الاختيارية والبعير اذا ند يصير كالوحشي لعدم
القدرة على الذكوة الاختيارية وان لم يعتبر صيدا في حق المحرم فافهم قوله واذا ذبح المحرم صيدا
فذبيحته ميتة لا يحل اكلها وكذلك ما يذبحه الحلال من الصيد في الحرم ذكره محمد رح في الاصل وما ذكر
في احد قولي الشافعي يحل ما ذبح المحرم لغيره كذا قاله ابو نصر البغدادي رح واراد بالغير الحلال يعني ما ذبح المحرم
لاجل الحلال صار ملاله فانتقل فعل المحرم اليه فصار كان الحلال ذبحه بنفسه ولنا قوله تعالى وحرم
عليكم صيد البر ما دمتم حرما بيانه ان الله تعالى اضاف التحريم الى الصيد واضافة التحريم الى العين تدل على
عدم المحلية كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والذبح المشروع هو الذي يوجد في المحل وهنا لما لم يبق الصيد
محلا باضافة التحريم اليه صار ميتة لا يحل تناولها لاحد بعد ذلك لا للمحرم ولا للحلال ولان المحرم بالاحرام
خرج عن اهلية الذكوة قال تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فلما لم يكن الفاعل اهلا للذكوة والصيد محلا لها صار المذبوح
ميتة كذبيحة المجوسي وقول الشافعي رح ضعيف لان الفعل اذا انتقل الى الحلال ينبغي ان يجوز للمحرم اكله لان
الحلال اذا ذبح غير صيد الحرم يجوز للمحرم تناوله اذا لم يوجد منه الامر والدلالة فعلم ان القول بنقل
الفعل ضعيف وفي اضافة التحريم الى الاعيان بحث لطيف بيننا وبين المعتزلة يعرف في الاصول ان شاء الله تعالى
وليس كتابنا بموضع بيانه قوله وهذا فعل حرام اي ذبح المحرم للصيد حرام قوله
وهذا لان المشروع هو الذي قام مقام المميز بين الدم واللحم تيسيرا هذا اشارة الى كون ذبح المحرم حراما يعني
انما صار ذبح المحرم الصيد حراما لان الذبح اذا كان مشروعا يقوم مقام المميز بين الدم واللحم فيحل المذبوح وان
لم يكن الذبح مشروعا لا يقوم مقام المميز بين الدم واللحم فلا يحل المذبوح بيانه ان الدم المسفوح هو المحرم النجس
للحيوان فاذا زال بالذبح المشروع حل لكن زواله بالذبح ربما يكون وربما لا يكون وهو امر خفي فاقيم الذبح
المشروع وهو السبب الظاهر مقامه تيسيرا للعباد كالسفر مع المشقة ولم يسل الدم اصلا لا يحل واذا ذبحها
المجوسي وسال فلا يحل وهنا فيما نحن فيه لما لم يوجد الذبح المشروع من المحرم صار كان المميز لم يوجد اصلا
وان وجد حقيقة فصار المذبوح ميتة لبقاء الدم النجس لعدم المميز وهو معنى قوله فينعدم بانعدامه
اي ينعدم المميز بانعدام المشروع قوله فان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا فعليه قيمة ما اكل
عند ابي حنيفة رح وهذا الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فيما اذا اكل من الصيد بعد ما ادى جزاءه فعنده
تجب عليه قيمته ما اكل وعندهما لا يجب عليه الا الاستغفار اما اذا اكل قبل اداء الجزاء دخل ما اكل في ضمان الجزاء
بالاجماع وبه صرح في المختلف ومولانا فخر الدين قاضي خان قولهما كذا في الايضاح وقال الشيخ ابو الحسين القدوري رح
واما اذا اكل من المذبوح قبل اداء الجزاء فلا رواية في هذه المسئلة ويجوز ان يقال يجب فيه الجزاء مضافا الى
القتل ويجوز ان يقال انه يتداخلان لهما ان ذبيحة المحرم ميتة ولا شيء على اكل الميتة سوى الاستغفار
والتوبة ولهذا لو اكله محرم آخر او حلال لا يجب عليه الا الاستغفار فصار كما اذا قطع شجر الحرم او شوى
بيضا او جرادا فادى قيمته ثم تناوله لا يلزمه شيء آخر ولابي حنيفة رح ان حرمة التناول للمحرم الذابح
باعتبار امرين احدهما كون المذبوح ميتة والثاني كونه محظور احرامه وكل واحد من الامرين معتبر
في المنع وتناول الميتة ان لم يوجب الجزاء فتناول المحظور يوجب بيانه ان احرامه هو الذي اخرج

تمام م

فبعد ذلك اعتبر وجود الذبح المشروع سواء وجد المميز او لم يوجد الا يرى ان المسلم اذا ذبح الشاة ولم ؟؟

احرم ٧٢ هلمه

الذابح عن اهلية الذكوة فصار احرامه علة لعدم وعدم الاهلية علة لحرمة المذبوح فاضيف حرمة هذا المذبوح
الى احرام الذابح بواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة كما يضاف الى العلة كما عرف في شراء القريب فلما
كانت حرمة المذبوح مضافة الى احرام الذابح وجب بتناوله الجزاء بخلاف محرم آخر لان حرمة هذا المذبوح
له بجهة كونه ميتة فحسب لان كونه ميتة لم يضف الى احرامه بل اضيف الى احرام الذابح ولهذا لم يجب الجزاء على
محرم آخر وبخلاف تناول البيض والجراد والشجر بعد اداء الجزاء حيث لا يجب فيه الجزاء حيث لا يجب فيه الجزاء
والمحرم ايضا لاستغناء هذه الاشياء عن الذكوة فلم يبق محظورة الاحرام بعد اداء الجزاء فلم يجب فيها شيء فافهم
قوله فصار حرمة التناول بهذه الوسائط مضافا الى احرامه اراد بالوسائط عدم محلية المذبوح
وعدم اهلية الذابح بيانه ان الاحرام علة لعدم محلية الصيد للذبح وعلة ايضا لعدم اهلية الذابح
ثم هما اعني عدم المحلية وعدم الاهلية كلاهما علتان لحرمة المذبوح فاضيف الحكم وهو حرمة المذبوح
الى علة العلة اعني الى الاحرام وباقي التحقيق مر آنفا قوله ولا بأس بان يأكل المحرم لحم صيد اصطاده
حلال وذبحه اذا لم يدل المحرم عليه ولا امره بصيده خلافا لمالك رح فيما اذا اصطاده لاجل المحرم اعلم
ان الحلال اذا اصاد صيدا الحل يحل للمحرم اكله اذا لم يصده باذن المحرم وعند مالك رح لا يجوز له اكل ما اصطاده
الحلال لاجل المحرم وان لم يكن باذن المحرم وفي الموطأ اذا اكل المحرم من ذلك الصيد الذي صيد لاجله
يجب عليه جزاء الصيد كله قوله له قوله عم صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم رواه الترمذي وصاحب
السنن رح عن جابر بن عبد الله رض عن النبي عم ولنا ما روى ابو جعفر الطحاوي باسناده الى عيسى بن طلحة
عن عمير بن سلمة عن رجل من بهز ان رسول الله عم مر بروحاء فاذا هو بحمار وحش عقير فيه سهم قد مات فقال
رسول الله عم دعوه حتى يجيء صاحبه فجاء البهزي فقال يا رسول الله هي رميتي فكلوه فامر ابا بكر ان يقسمه بين الرفاق
وهم محرمون فدل على ان صيد الحلال يحل للمحرم اذا لم يكن باذنه وروى صاحب السنن وغيره مسندا الى ابي
قتادة انه كان مع رسول الله عم حتى اذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع اصحاب له محرمين وهو غير محرم فرأى حمارا
وحشيا فاستوى على فرسه فسأل اصحابه ان يناولوه سوطه فابوا فسألهم رمحه فابوا فاخذه ثم شد على
الحمار فقتله فاكل منه بعض اصحاب رسول الله عم وابى بعضهم فلما ادركوا رسول الله عم سألوه عن ذلك فقال انما هي طعمة
اطعمكموها الله هذا هو المراد من قوله في المتن ان الصحابة رض تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم وقال الشيخ
ابو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي السبذموني في مسند ابي حنيفة رح الذي جمعه اخبرنا صالح بن احمد القيراطي
قال حدثنا علي بن خالد قال حدثنا اسد بن عمرو قاضي واسط عن ابي حنيفة عن محمد بن المنكدر عن عثمان بن محمد
عن طلحة بن عبيد الله قال تذاكرنا لحم صيد يصيده الحلال فيأكله المحرم ورسول الله نائم حتى ارتفعت اصواتنا
فاستيقظ رسول الله عم فقال فيم تتنازعون فقلنا في لحم صيد يصيده الحلال فيأكله المحرم قال فامرنا باكله فدل هذا
ايضا ان صيد الحلال يحل للمحرم اذا لم يكن باذنه ودلالته فعلم ان معنى الحديث لا او يصد لكم اي ما لم يصد
لاجلكم بامركم ودلالتكم وانما حملنا على هذا توفيقا بين الاحاديث مخرج ما صيد لاجل المحرم لا باذنه عن ان
يكون مرادا بالحديث فان قلت ما الجواب عن الحديث الذي روى عن النبي عم انه اهدى اليه رجل
حمارا وحشيا فرده عليه فقال انا بنا رد ولكنا حرم قلت ذلك مطعون لان الترمذي قال في جامعه
هو غير محفوظ ولهذا روى البخاري في الصحيح باسناده الى ابن عباس رض عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى

يكون الدلالة حلالا او حقيقيا وهو بالايواء او بثبوت اثر فوقعه عليه فلا راى عاني وجهه قال الامام نور ... الا انا نحرم فعلم
بهذا انه ما كان عضو الصيد بل كان هو الصيد بعينه فلا يجوز للمحرم تناول الصيد قوله واللام فيما
روى لام تمليك اى اللام فيما روى من الحديث لام تمليك فلا بد ان تكون حرمة اللحم على المحرم وهذا لان تمليك الصيد انما
يكون فيما اذا اهدى الصيد الى المحرم لا فيما اذا اهدى اليه اللحم لان اللحم لا يسمى صيدا فاقتضى الحديث
حرمة تناول الصيد على المحرم وبه نقول لا حرمة اللحم اذا لم يكن باذنه قوله ثم شرط عدم الدلالة
اى شرط القدوري رح نص في الرواية على ان المحرم اذا دل حلالا على صيد الحل فذبحه الحلال يكون اللحم حراما
لا يحل اكله قوله قالوا فيه روايتان اى قال اصحابنا المتاخرون فيه روايتان اى في حرمة لحم صيد
اصطاده حلال بدلالة المحرم روايتان فقيل يحرم وقيل لا يحرم قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني عن استاذه
القاضي الامام ابي علي النسفي رح قال كنت في سفر الحج فدخلت على القاضي الامام ابي عاصم العامري وهو
كان يدرس مسئلة الدلالة ويناظر فيها ويقول ان الصيد يحرم على الحلال بدلالة المحرم وكان يحقق فيه
ويستدل بقوله عم هل اشرتم هل اعنتم فقلت ان الرواية محفوظة ان الصيد لا يحرم بدلالة المحرم
فاحضرت رواية الزيادات فشكر ذلك لي ينظر في الزيادات في باب الصيد يحل اكله قوله
وفي صيد الحرم اذا ذبحه الحلال فعليه قيمته يتصدق بها على الفقراء والاصل في حرمة صيد الحرم على الحلال
ما روى صاحب السنن باسناده الى ابي هريرة رضه قال لما فتح الله على رسوله عم مكة قام رسول الله فيهم فحمد الله
واثنى عليه ثم قال ان الله عز وجل حبس عن اهل مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين وانما احلت لي
ساعة من النهار ثم هي حرام الى يوم القيمة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تحل لقطتها الا لمنشد
فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال رسول الله عم الا الاذخر وروى البخاري رح في
الصحيح باسناده الى ابن عباس رضه قال قال رسول الله عم ان هذا بلد حرم الله يوم خلق السموات والارض وهو
حرام بحرمة الله الى يوم القيامة وانه لم يحل القتال فيه لاحد قبلي ولم يحل لي الا ساعة من نهار فهو حرام بحرمة
الله الى يوم القيمة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاها فقال
العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم قال الا الاذخر ومعنى لا يعضد لا يقطع واختلى الخلاء اى قطعه
والخلا بالقصر الحشيش الرطب قال محمد بن الحسن بن زهير الابرازدي ما زال يلتمس الخلا حتى توجد في الخلاء
والثاني في البيت ممدود من الخلوة ثم وجه التمسك بالحديث ان تنفير صيد الحرم لما حرم صار قتله حراما با
لطريق الاولى فوجب الجزاء بقتله وقال نفاة القياس لا شيء عليه فلا يعتد بخلافهم لما روينا وللاجماع السلف
على وجوب الجزاء واما كيفية الجزاء فان الاطعام يجزئ في صيد الحرم ولا يجزئه الصوم وفي الهدي روايتان وقال
زفر يجزئ فيه الصوم وبه قال الشافعي رح وجه قول زفر انه ضمان صيد حقا لله فيجزيه الصوم كما اذا
قتله المحرم ولنا ان هذا الضمان يتعلق بمعنى في المحل اعني انه ليس بضمان لفعله لان الاصطياد
يحل له من حيث هو حلال وانما تعلق الضمان لمعنى في غيره وهو ثبوت امن الصيد لان باخذ الصيد
يزول امن الصيد لا محالة فان صار الضمان باعتبار المحل وهو الصيد اشبه ضمان الاموال فلم يجز فيه الصوم
لانه غرامة لا كفارة بخلاف المحرم فان الضمان ثمة جزاء الفعل لا جزاء المحل الا ترى انه اذا قتل صيد الحل ايضا
يجب عليه الجزاء فلو كان ضمان المحل لم يجب عليه شيء ثم الصوم يصلح جزاء الفعل لقوله تعالى او عدل ذلك صياما ولا

ولا يصلح جزاء المحل لانه لا مماثلة بين الصوم وهو العرض وبين المحل وهو العين او نقول انه لما باشر الفعل
المحظور ناسب ان ياتي بفعل اخر وهو عبادة وهو الصوم تحقيقا للمقابلة بخلاف ضمان المحل فانه ازال
الامن عن الصيد فوجب عليه بمقابلته اثبات الامن للفقير عن الجوع وذلك يكون بالاطعام لا بالصوم فافهم وقال
الحاكم الجليل الشهيد ولا يتصدق من جزاء الصيد على ولده ونوافله ولا على ابويه واجداده وان اعطى منه ذميا
اجزاه وفقراء المسلمين احب الي قوله بتفويت وصف في المحل اراد بالوصف الامن وبالمحل الصيد
قوله والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال وهذا هو المراد من الفرق المذكور في قوله والفرق
قد ذكرناه وتحقيقه ما ذكرنا الان قوله وهل يجزيه الهدي ففيه روايتان في احدى الروايتين لا يجوز لانه اشبه
ضمان الاموال فلا يجوز فيه الهدي الا ان يكون قيمته مذبوحا مثل قيمة الصيد فيجزى عن الاطعام وفي الرواية الاخرى
يجوز لانه اخذ شبها من اصلين لانه اشبه ضمان الاموال لما قلنا واشبه ضمان الاحرام لانه وجب حقا لله تعالى فوفرنا
من الشبهين حظه فلم يجز الصوم بالنظر الى الاول وجاز الهدي بالنظر الى الثاني قوله ومن دخل
الحرم بصيد فعليه ان يرسله فيه اذا كان في يده صورته حلال دخل الحرم بصيد الحل وهو ممسك له بيده
الجارحة يجب عليه الارسال وقال ش فهو لا يجب عليه الارسال واذا كان الصيد في بيته او قفصه لا يجب عليه الارسال بالاتفاق
له ان هذا صيد الحل لا صيد الحرم والحلال ممنوع عن صيد الحرم لا عن صيد الحل فلا يجب عليه الارسال
وايضا كان الصيد مملوكا له قبل دخول الحرم فاذا وجب الارسال بعد دخول الحرم وجب لحق الله تعالى وحقه تعالى
لا يظهر في مملوك العبد لانه تعالى غني والعبد محتاج فلا يجب الارسال ولنا ان صيد الحرم فيجب عليه الارسال
الا يرى ان صيد الحل اذا دخل الحرم بنفسه لا يحل لاحد اخذه فعلم ان الصيد يكون من صيد الحرم بكونه فيه
ولا يقال انه لم يبق صيدا بعد الاخذ لعدم الامتناع لانا نقول لا نم انه لا يبقى لان الامتناع با
لجناح او بالقوائم وهو حاصل الا انه لا يمتنع بعارض الاخذ والعوارض لا تقدح في القواعد وقوله حق الله
لا يظهر في مملوك العبد قلنا هذا تعليل في معارضة الحديث فلا يلتفت اليه قوله اذا صار هو من صيد
الحرم تعليل لوجوب ترك التعرض وهو راجع الى الصيد قوله بما روينا وهو قوله عم ولا ينفر صيدها
قوله فان باعه رد البيع فيه اي ان باع الحلال الصيد الذي ادخله من الحل الى الحرم رد البيع ان كان
الصيد قائما لان البيع لا يجوز لحرمة التعرض وان كان فائتا فعليه الجزاء يتصدق بقيمته لتفويت الامن
ونقل صاحب الاجناس عن مناسك الحسن ان احد المتعاقدين في البيع في الصيد اذا كان محرما لا يجوز البيع سواء
كان بائعا او مشتريا والصيد في الحل او في الحرم او في ايديهما او في يد احدهما او في يد غلامه او في الدار او في
القفص وسواء كان بيعا او هبة وصدقة وان كان المتعاقدان حلالين ينظر الى موضع الصيد ان كان
في الحل جاز البيع سواء كان المتبايعان في الحل او في الحرم او احدهما في الحل والاخر في الحرم وان كان الصيد
في الحرم لم يجز البيع فان سلمه الى المشتري فذبحه كان على المحرم الذي باعه جزاؤه وعلى المشتري قيمته
للبائع اذا كان قد اصطاده وهو حلال ثم احرم ثم باعه وللبائع ان يستعين بهذه القيمة في الجزاء الذي
عليه قوله وكذلك بيع المحرم الصيد من محرم او حلال لما قلنا يعني يرد البيع ان كان الصيد قائما
وان كان فائتا يجب عليه الجزاء قوله ومن احرم وفي بيته او في قفص معه صيد فليس عليه ان يرسله
وقال الشافعي رح عليه ان يرسله وان كان في يده فعليه ارساله بالاتفاق وهذا بناء على ان بالاحرام هل يزول

الملك عن الصيد المملوك بالاحرام لانه عندنا لا يزول وعنده يزول قوله ان ما كان من الصيد في بيته او قفص في يده حكما
فصار ممسكا للصيد حكما فيجب عليه الارسال كما اذا كان بيده حقيقة فاذا هلك قبل الارسال ضمن الجزاء ولنا
ان الحرمة ليست بمنافية للملك فلا يزول الملك عن الصيد بالاحرام الموجب لحرمة التعرض على الصيد الا يرى ان الملك يثبت
في الخمر مع وجود الحرمة فلما لم يزل الملك لم يجب الارسال لعدم التعرض منه بعد الاحرام لان الصيد محفوظ بالبيت و
القفص قبل الاحرام فصار كما اذا اخذ الصيد ثم احرم ثم مات الصيد حيث لا شيء عليه او نقول لا اصطياد وهو التسبب في
الجماع كل واحد منهما حرام على المحرم ثم بالاحرام لا يزول ملك البضع وملك الثوب فكذا ملك الصيد ولان الصحابة رض كانوا
يحرمون وما كانت بيوتهم ومنازلهم خالية عن الصيود والدواجن ولم ينقل احد عنهم انهم كانوا يرسلونها بعد الاحرام
قال فخر الاسلام ومسألة القفص من الخواص ويستوي ان كان القفص في يده او في رحله وقال بعض مشايخنا اذا كان
القفص في يده لزمه ارسالها لكن على وجه لا يضيع وقال بعضهم لا يلزمه ارساله لانه بمنزلة ما اذا كان في بيته
قوله صيود ودواجن هي جمع داجن وهو الذي تعود المكان والفه من قولهم بعير داجن وشاة
داجن اذا كان مقيما بالبيت لا يرعى واراد بالصيود نحو الصقور والبازات هنا وبالدواجن نحو الغزال
قوله وبذلك جرت العادة الفاشية اي العادة مستمرة بان الناس يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن
وعادة المسلمين حجة لما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن قوله ولا معتبر ببقاء الملك لانه ليس بتعرض
للصيد قوله على وجه لا يضيع اي لا يضيع الصيد المملوك لان اضاعة المال حرام فيرسله في بيته او يودعه
عند انسان قوله فان اصاب حلال صيدا ثم احرم فارسله من يده غيره يضمن عند ابي حنيفة رض وقالا
لا يضمن اعلم ان الحلال اذا احرم وفي يده صيد مملوك له قبل الاحرام يلزمه الارسال بالاجماع واما اذا ارسله
غيره يجب على المرسل الضمان عند ابي حنيفة خلافا لهما وجه قولهما انه محسن ولا ضمان على المحسن لقوله تعالى
ما على المحسنين من سبيل وهذا لانه فعل ما فعل حسبة لله لان الارسال كان واجبا على الاخذ لحق الله فلا يلزم
المرسل الضمان ولابي حنيفة رح ان المرسل اتلف ملكا محترما للاخذ فيلزمه الضمان وهذا لانه كان اخذه قبل
الاحرام والصيد لمن اخذ فان قطع المرسل يد الاخذ عن صيده المملوك يضمنه سلمنا ان الارسال كان يجب على
الاخذ حتى لا يكون متعرضا للصيد بامساكه لكن لا نم ان الارسال يجب عليه على وجه ينقطع عن الصيد ملكه ولهذا
لو خلاه في بيته وهو محرم فلا شيء عليه فعلم ان المرسل فعل فعلا لا يلزم الاخذ لانه قطع يده عن الصيد من
كل وجه بخلاف ما اذا اخذ الصيد حالة الاحرام حيث لا يضمن المرسل لان الاخذ لم يملك الصيد لان الصيد حرام
على المحرم لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما قوله ونظيره الاختلاف في كسر المعازف يعني
لا ضمان فيه عندهما لانه امر بالمعروف ونهي عن المنكر وعند ابي حنيفة يجب الضمان لغير اللهو لانه مملوك لصاحبه
كما اذا قتل الجارية المغنية خطأ يجب قيمتها غير مغنية وقال في الجمهرة المعازف الملاهي ثم قال فقال قوم
من اهل اللغة هو اسم يجمع العود والطنبور واشباههما ثم قال وقال اخرون بل المعازف التي استخرجها
اهل اليمن وقال في ديوان الادب المعزف ضرب من الطنابير يتخذه اهل اليمن قوله
فان الصيد لم يبق محلا للتملك وذلك لان الحرمة اضيفت الى العين بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر فخرجت
العين عن كونها محلا للتملك كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بخلاف ما اذا اضيفت الحرمة الى الفعل اذ لا تكون
الحرمة لعين الشيء بل لغيره كما في اكل مال الغير مثل قوله تعالى ولا تأكلوا قوله فصار كما اذا اشترى الخمر يعني

يعني اذا اشترى المسلم الخمر لا يملكها فاذا اتلفها آخر فلا ضمان عليه لانها حرام لعينها لقوله عم حرمت الخمر
لعينها فكذا اذا ارسل صيد المحرم لان الصيد حرام عليه لعينه فلا يجب الضمان قوله فان قتله محرم
آخر في يده فعلى كل واحد منهما جزاؤه اي في يد المحرم يعني ان قتل الصيد الذي في يد المحرم محرم آخر يجب
الجزاء على كل واحد من الآخذ والقاتل اما القاتل فظاهر وعليه الجزاء لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
واما الآخذ فلانه اخذ الصيد ولم يرده فصار ضامنا فهل يرجع الاخذ بما ضمن على القاتل قال فخر الاسلام
يرجع عندنا استحسانا والقياس ان لا يرجع وهو قول زفر رح قوله ان الرجوع لو ثبت للاخذ من احد الامور
الثلاثة اما ان يكون باعتبار ملك العين او باعتبار قيام الضامن مقام المالك او باعتبار لزوم الضمان عليه
فالاول فاسد لان المحرم لا يحل تملكه للصيد وكذا الثاني لان قيام الضامن مقامه انما يصح اذا كان الاول
مالكا وليس كما ذكرنا قلنا فلا تقوم مقامه ولا وجه الى الثالث ايضا لان لزوم الضمان على الاول كان ثابتا
قبل القتل غاية ما في الباب انه تأكد بالقتل ولا منافاة فلما انتفت الوجوه الثلاثة انتفى الرجوع
ولنا ان ضمان العين اذا لم يثبت به ملك العين لمانع يملك بدله كما اذا غصب المدبر رجل فاتلفه
آخر في يد الغاصب يرجع الغاصب بما ضمن على المتلف فكذا هنا وانما قلنا انه ضمان العين لان ضمان
الصيد مقدر بالعين كضمان الاموال والصيد في نفسه محل للتملك وانما خرج عن محلية التملك بسبب الاحرام
فصار مستحقا للعين تقديرا ولان الضمان كان على شرف السقوط عن الاخذ بان خلاه او انفلت من يده
فلما قتله الثاني قرر الضمان على الاول وأكده والمقرر كالموجب بالايجاب فرجع الاخذ بما ضمن على القاتل كالشهود
الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا بيانه ان الطلاق قبل الدخول منصف للمهر بالنص لكن ذلك على
شرف السقوط لانه يحتمل السقوط بارتداد المرأة او تمكينها ابن زوجها والشهود اكدوا ذلك فاذا رجعوا
عن الشهادة رجع الزوج بنصف المهر الذي وجب عليه بالطلاق قبل الدخول عليهم فكذا هنا لانه تأكيد
الضمان حصل بالقتل ولان اخذ الصيد انما يصير علة لوجوب الجزاء اذا اتصل بالقتل والا فالقتل جعل
الاخذ علة فصار القتل علة العلة فاضيف حاصل الضمان الى علة العلة كما في غاصب الغاصب اذا اتلف
العين في يد الغاصب يستقر حاصل الضمان على غاصب الغاصب وان كان المغصوب منه الاول مخيرا في التضمين
ولا يرد على ما قلنا اذا غصب مسلم خمر ذمي فاتلفها مسلم آخر حيث لا يرجع الاول على الثاني لان الخمر ليس بمحل
للتملك للمسلم لذاتها لفسادها وخبثها بخلاف الصيد فانه ليس بمحل التملك لا لذاته بل لمانع الاحرام لانه لا فساد
ولا خبث في ذات الصيد فلولا ان الاحرام مانع لم يكن خارجا عن محلية التملك فافترقا فافهم قوله
عند اتصال الهلاك به اي بالاخذ فهو اي القاتل فيكون اي فيكون القتل اليه اي الى القتيل وهو علة العلة قوله
فان قطع حشيش الحرم او شجره التي ليس بمملوك وهو مما لا ينبته الناس فعليه قيمته الا فيما جف منه اي ليس كل واحد
منهما بمملوك اعني من الحشيش والشجر والواو في وهو للحال اي والحال ان المقطوع مما لا ينبته الناس فعليه
قيمته والضمير في قيمته راجع الى هذا اي قيمة المقطوع الا فيما جف منه استثناء من قوله فعليه قيمته يعني
لا يجب عليه شيء في قطع ما جف اي يبس مما لا ينبته الناس اعلم ان المسلم ممنوع من اتلاف شجر الحرم و
حشيشه لحق الشرع كما منع من اتلاف صيده والاصل فيه قوله عم ولا يختلى خلاها وجملة الكلام فيه ان
كل ما كان من جنس ما ينبته الناس كزرع الحنطة والبقول والرياحين اذا قطعه في الحرم لا يكون

مضمونا عليه لحق الحرم ويضمن لصاحبه وما كان من جنس ما لا ينبته الناس كام غيلان فان انبته منبت فلا ضمان
في قطعه لحق الحرم حيث ملكه بالانبات فصار مما ينبته الناس وان نبت بنفسه في ملك احد فعلى القاطع
قيمة لحق الحرم لانه مما لا ينبته الناس وقد نبت بنفسه وقيمة اخرى لصاحب الارض لانه ملك لصاحب
الارض حيث نبت في ملكه وقال محمد رح في نوادر هشام في ام غيلان ينبت في الحرم في ارض رجل
ليس لصاحبه قطعه ولو قطعه فعليه لعنة الله وقال الغزالي رح في وجيزه في قطع الشجرة الكبيرة بقرة وفي
الصغيرة شاة وفيما دونها القيمة وفي القديم لا يجب في النبات الضمان الى هنا لفظ الوجيز قوله لان
حرمتها اي حرمة الحشيش والشجر وفي بعض النسخ حرمتهما بافراد الضمير وتانيثه اي حرمة الشجرة قوله
ولا يكون للصوم في هذه القيمة مدخل اي في قيمة شجر الحرم وحشيشه وهذا لانه ضمان المحل لا ضمان الفعل
كما في صيد الحرم قوله فكان من ضمان المحل اي ان كان ضمان القيمة من ضمان المحل على ما بينا اشارة الى
ما ذكره في صيد الحرم اذا ذبحه الحلال بقوله والصوم يصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال وقد مر تحقيقه ثم
قوله واذا اداها ملكه كما في حقوق العباد اي اذا ادى القاطع قيمة الشجر الى الفقراء ملك الشجر
كما في حقوق الناس يعني اذا ادى الغاصب قيمة المغصوب الى المغصوب منه ملك المغصوب ولا يقال
في المقيس عليه يحصل المعاوضة وفي المقيس لا يحصل لانا نقول تحصل المعاوضة في المقيس ايضا لان
الفقير نائب عن الله تع وقد ملك العوض فيملك القاطع المعوض وهو الشجر قوله ويكره بيعه
بعد القطع اي بيع الحشيش او الشجر قال لانه ملكه بسبب محظور وفيه نظر لانه لا يملكه بمجرد
القطع وكان من حق الكلام ان يقول ويكره بيعه بعد اداء القيمة قوله بخلاف الصيد يعني
لا يجوز بيع الصيد بعد اداء القيمة اصلا ويجوز بيع الشجر او الحشيش مع الكراهة قوله والفرق
ما نذكره اراد به ما ذكره بعد صفحة عند قوله واذا باع المحرم الصيد او ابتاعه فالبيع باطل قوله
والذي ينبته الناس عادة عرفناه غير مستحق للامن وذلك لان الناس في الحرم يزرعون فيه ويحصدون من عصر
النبي عم الى يومنا هذا من غير نكير من احد قوله ولان المحرم المنسوب الى الحرم اي الذي يحرم
قطعه هو الشجر الذي ينسب الى الحرم وانما يكون النسبة اليه على الكمال اذا لم ينسب الى غير الحرم بانبات احد
فاذا نسب الى غيره بالانبات فلا يكون قطعه محرما لعدم الكمال في النسبة قوله وما لا ينبت
عادة اذا انبته انسان التحق بما ينبت عادة وفعل المضارع على صيغة ما لم يسم فاعله في الموضعين
اراد بالالتحاق ان لا يجب بقطعه شيء لحرمة الحرم قوله ولو نبت بنفسه في ملك رجل اي لو نبت
ما لا ينبت عادة كام غيلان بنفسه بلا انبات احد في ملك رجل فعلى القاطع قيمتان قيمة لحرمة الحرم وقيمة
لصاحبه وقد ذكرناه كالصيد المملوك في الحرم قال في شرح الطحاوي رح المحرم اذا قتل بازيا معلما فانه
يجب عليه قيمته بالغة ما بلغت لصاحبه ويجب عليه قيمته غير معلم لله تع لان التعليم له قيمة في حق العباد لانهم
ينتفعون بذلك والله تع مستغن قوله وما جف من شجر الحرم لا ضمان فيه وهذا لانه خرج من حيز
النماء يعني اخذه والانتفاع به قال صاحب الاجناس اغصان تابعة لاصلها وذاك على ثلثة اقسام احدها ان
يكون اصلها في الحرم والاغصان في الحل فعلى قاطع اغصانها القيمة تتصدق بها والثاني ان يكون اصلها
في الحل واغصانها في الحرم لا ضمان على القاطع في اصلها واغصانها والثالث بعض اصلها في الحرم وبعضه

في الحل فعلى القاطع الضمان سواء كان الغصن من جانب الحل او من جانب الحرم ولو كان على غصن من الشجر صيد من الطيور
فالاعتبار لموضع الغصن فان كان الغصن في الحل واصل الشجرة في الحرم لا يضمن وان كان اصل الشجرة في الحل والغصن
في الحرم ضمن قيمته ذكره الصيد ذكره في الاصل وفي نوادر ابن سماعة عن محمد ظبي قائم في الحل وراسه في الحرم ان
قتله انسان لا شيء عليه وان كان رابضا في الحل وراسه موضوع في الحرم فعليه قيمته كما لو كان نائما في الحل وراسه
في الحرم قوله ولا يرعى حشيش الحرم ولا يقطع الا الاذخر وهو نبت بمكة معروف قال بلال رض اول
مقدمه المدينة وكان محموما الا ليت شعري هل ابيتن ليلة بمكة حولي اذخر وجليل والجليل
بالجيم على وزن فعيل الثمام اما الاذخر فيجوز قطعه بالاتفاق للاستثناء الوارد في الحديث وقد ذكرناه
واما رعي الحشيش فقال ابو حنيفة ومحمد رح لا يجوز وقال ابو يوسف رح يجوز للضرورة فيه ولهما
ما روينا ولا يختلى خلاها بيانه ان القطع بالمناجل لما كان حراما بحكم الحديث لحرمة الحرم كان الرعي ايضا
حراما لحرمة الحرم لانه قطع ايضا الا انه بالمشافر ولا ضرورة الى الرعي لانه يمكن حمل الحشيش من الحل
قال في الجمهرة مشفر البعير كالجحفلة من الفرس والشفة من الانسان والمنجل ما يحصد به قوله
وبخلاف الكماة عطف على قوله بخلاف الاذخر يعني يجوز قطع الاذخر ورعيه للاستثناء وكذا يجوز قطع
الكماة ايضا لانها ليست من جملة النبات وانما هي شيء مودع في الارض والكماة جمع كمء على عكس تمرة وتمر
وقد عرف في موضعه قوله وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا ان فيه على المفرد دما فعليه دمان
اي فعلى القارن دمان دم لجنايته على احرام الحجة ودم اخر لجنايته على احرام العمرة وعند الشافعي رح
يلزمه دم واحد كالمفرد بناء على ان احرام العمرة داخل في احرام الحجة عنده حتى ان القارن يطوف عنده
طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لنا انه جنى على احرامين كل واحد منهما لو انفرد يوجب كفارة
فاذا اجتمعا اوجبا كفارتين كالحنث في يمينين ولا معنى لقوله بدخول احرام العمرة في احرام الحجة لانه يسمى قارنا بالاتفاق
فلو كان كما قال لكان مفردا ولا كلام لنا فيه ولا يقال ينبغي ان يتداخل الكفارتان كما اذا جنى المحرم
على صيد الحرم حيث لا يجب عليه جزاءان لحرمة الاحرام وحرمة الحرم بل يجب عليه جزاء واحد للتداخل لانا نقول
لا نسلم ان القياس صحيح لعدم المماثلة بين المقيس والمقيس عليه بيانه ان حرمة الاحرام اقوى من حرمة الحرم
لان بالاحرام يحرم عليه ما لا يحرم بالحرم كاللبس والجماع وبالحرم لا يحرم ما يحرم بالاحرام فاستتبع اقوى
الحرمتين ادناهما فوجبت كفارة واحدة بخلاف احرام الحجة واحرام العمرة فانهما سواء لان بكل واحد منهما
يحرم ما يحرم بالاخر فوجب بكل واحد منهما كفارة الا ان التفاوت بينهما في اداء الافعال ولا كلام لنا فيه قوله
وقد مر من قبل اراد به ما ذكره بقوله في باب القران والاختلاف بيننا وبين الشافعي رح بناء على ان القارن عندنا
يطوف طوافين ويسعى سعيين وعنده طوافا واحدا وسعيا واحدا وينظر ثمه من شرحنا قوله الا ان يتجاوز
الميقات غير محرم وفي بعض نسخ القدوري رح ان يجاوز من باب المفاعلة والاول من باب التفاعل وهذا استثناء
من قوله فعليه دمان اي على القارن دمان في كل موضع يجب فيه على المفرد دم الا في صورة واحدة وهي ان
يتجاوز الميقات بلا احرام ثم احرم بعد المجاوزة فيجب عليه دم واحد عندنا وقال زفر رح يجب عليه دمان
قال الشيخ ابو الحسين القدوري في مختصر الكرخي ولنبين في الاصل معنى تجب على المفرد دم وعلى القارن

احرامين

دم الا في هذه المسألة لما انه ادخل النقص في احرامين ولنا ان الواجب عليه عند عبور الميقات احد
للحج او للعمرة لا احرامان فاذا جاوزه بلا احرام ثم احرم بهما ادخل النقص على احرام واحد وهو الذي وجب لحرمة
الحرم فيجب عليه جزاء واحد ولهذا لو جاوز الميقات بعمرة ثم احرم بحجة لا يلزمه بترك احرام الحجة عند الميقات
شيء بالاتفاق وفي قول القدوري دم الا في هذه المسألة نظر لانا قد بينا في اخر فصل الطواف ان القارن اذا
افاض قبل الامام يجب عليه دم واحد لا المفرد وكذا اذا طاف طواف الزيارة جنبا او محدثا وقد رجع الى اهله
يجب عليه دم واحد وينظر هنالك وكذلك القارن اذا وقف بعرفة ثم قتل صيدا فعليه قيمة واحدة كذا ذكر في
الاجناس وكذلك اذا حلق قبل ان يذبح يلزمه لجنايته دم واحد ذكره محمد رحمه الله في اصل الجامع الصغير وقد
بيناه في اخر فصل الطواف واعلم ان ما قلناه من مضاعفة الجزاء على القارن فيما يجب عليه بسبيل الكفارة
لا بسبيل الغرامة لان ما وجب عليه بسبيل الغرامة لا يضاعف عليه ولهذا نقل الشيخ ابو العباس الناطفي
عن مناسك الاصل وقال حلالا او قارنا او مفردا بالحج اذا قطع شجرة في الحرم مما لا ينبته الناس فعليه قيمة
واحدة لا يضاعف على القارن لان هذه الغرامة لم تكن على جهة الكفارة ولهذا لا يسقط بالصوم قوله
واذا اشترك محرمان في قتل صيد فعلى كل واحد منهما جزاء كامل وهذا مذهبنا وعند الشافعي فدية يجب عليهما
جزاء واحد كما اذا اشترك الحلالان في قتل صيد الحرم لنا قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما
قتل من النعم بيانه انه شرط وجزاء فعلى كل من باشر الشرط يلزمه الجزاء كاملا كقوله من دخل دار ابي
سفيان فهو امن ولان كل واحد منهما ادخل نقصا في العبادة بالجناية على احرامه بقتل الصيد فلزمه الجزاء
كاملا كما اذا انفرد بخلاف الحلالين اذا اشتركا في قتل صيد الحرم حيث يجب عليهما جزاء واحد لانه ضمان المحل لا ضمان
الفعل فيتحد باتحاد المحل وهنا فيما نحن فيه ضمان الفعل فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية قوله واذا اشترك
حلالان في قتل صيد الحرم فعليهما جزاء واحد اي على كل واحد منهما نصف قيمة الصيد وان كانوا اكثر من ذلك قسم الضمان
على عددهم وذلك لما قلنا انه ضمان المحل فيتحد الجزاء باتحاده كما اذا قتل رجلان او جماعة رجلا خطأ تجب
عليهم دية واحدة لانه ضمان المحل وعلى كل واحد كفارة لانه ضمان الفعل وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله فان
اشترك محرم وحلال في قتل صيد في الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال نصف القيمة لان الضمان لا
يتبعض في المحرم ويتبعض في حق الحلال وقال ايضا ان كان القاتل مع الحلال ممن لا يجب عليه الجزاء من كافر
او صبي وجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة اذا قسمت على العدد الا ان الكافر والصبي لا يلزمهما الجزاء لانهما
ليسا بمخاطبين بحقوق الله تعالى وقال في الجامع الكبير لو اخذ حلال صيد الحرم فقتله نصراني او صبي او بهيمة في يده
فعلى الحلال قيمته ولا شيء على النصراني والصبي الا ان الحلال يرجع بما ضمن على النصراني والصبي لانه لولا قتلهما لتمكن
الحلال من ارساله قوله لا اجزاء عن الجناية وفي بعض النسخ على الجناية وهي ايضا بمعنى عن لان حروف
الجر تبدل بعضها من بعض كما قال القحيف العقيلي اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها
ويجوز ان يقال معناه جزاء مرتب على الجناية قوله واذا باع المحرم الصيد او ابتاعه فالبيع باطل وهذا
لان البيع لا يخلو اما ان كان واقعا في حيوة الصيد او بعد قتله ففي الاول يلزمه ازالة الامن عن الصيد وفي
الثاني يلزم بيع الميتة وكلاهما باطل فيكون البيع باطلا وقال الناطفي رحمه الله لو اشترى او باع حال احرامه الصيد

الصيد نقض الحاكم البيع وان قبضه المشتري فاستهلكه والبائع محرم والمشتري حلال فعلى البائع قيمة الصيد للكفارة
ولا ضمان عليه للبائع ان كان صاده حال احرامه وان صاده وهو حلال ثم احرم ثم باعه حال احرامه فعلى المشتري
قيمته للبائع قوله ومن اخرج ظبية من الحرم فولدت اولادا فماتت هي واولادها فعليه جزاؤهن
اي جزاء الام والاولاد وذلك لان الصيد كان امنا بالحرم فازاله باخراجه من الحرم فصار الاخراج جناية عليه
باثبات اليد على الصيد فاستوى الفرع والاصل في اثبات اليد فوجب الرد الى المامن وهو الحرم فلما حصل
الموت قبل الرد وجب جزاؤهن جميعا بخلاف ولد المغصوبة حيث لا يكون مضمونا لان حق العباد لا يضمن الا بالتفويت
بقطع اليد ولا قطع قبل الثبوت ففارق الفرع الاصل اما اذا ادى جزاء الام بعد ما اخرجها من الحرم ثم ولدت
اولادا ثم ماتت فلا شيء عليه اصلا لانه حين ادى جزاء الام بقيت الام غير مغصوبة فكذا الاولاد ولهذا
ملكها الذي اخرجها ولو ذبحها لم يكن ميتة اذ لم يبق في الام امان ولا شبهة الامان وقبل الجزاء كانت
شبهة الامان باقية لوجوب ردها الى الحرم قوله وهذه صفة شرعية اي كون الصيد واجب الرد
الى المامن اي الى موضع امان الصيد وهو الحرم صفة شرعية فتسري الى الاولاد يعني يثبت وجوب الرد
الى الحرم في الاولاد ايضا لان الاوصاف القارة في الامهات تسري الى الاولاد كالحرية والكتابة والتدبير
قوله لان بعد اداء الجزاء لم تبق امنة اي لم تبق الظبية مستحقة للامن وحقيقته [illegible] اما تعليل
صاحب الهداية بقوله لان وصول الخلف كوصول الاصل وقد فسره الامام حميد الدين الضرير رحمه الله في شرحه
وقال يعني وصول قيمة الصيد الى فقراء مكة بمنزلة وصول الصيد الى الحرم ولو وصل الظبية الى الحرم ثم
ولدت ثم ماتت لا يجب عليه شيء فكذا اذا ولدت بعد اداء الجزاء ففيه نظر لانه يجوز ان يصرف القيمة الى
فقراء مكة وغيرهم عندنا فاذا ادى الجزاء الى غيرهم سقط عنه الضمان ايضا مع انه لم يصل الخلف الى فقرائها
فلا يستقيم التعليل بان وصول الخلف الى فقراء مكة كوصول الاصل الى الحرم وتتمة الفصل حكاية لطيفة اوردها
في النوادر عن ابن جريج انه قال لابي حنيفة رحمه الله يا ابا حنيفة ما تصنع بالراي فكيف لا تقول بالاثار قال له
ابو حنيفة رحمه الله يا ابا الوليد انا لا نجد من الاثار كل ما نحتاج اليه فقال ابن جريج هات اصعب ما عندك حتى
اروي لك فيه خبرا فقال ابو حنيفة رحمه الله ما تقول في محرم كسر سن ثعلب فجعل ابن جريج يقول سن ثعلب
سن ثعلب فسكت

باب مجاوزة الوقت بغير احرام

وصل هذا الباب بما تقدم لمناسبة بينهما في معنى الجناية
الا ان مجاوزة الميقات بغير احرام جناية قبل الاحرام وما مضى جناية بعد الاحرام ومطلق اسم الجناية
في باب الحج ينطلق ما كان بعد الاحرام فكان كاملا فقدم ثم اعلم هذا بهذا وقال في الجمهرة الوقت معروف
اسم واقع على الساعة من الزمان والحين فعلى هذا يكون استعمال الوقت في معنى المكان مجازا كما استعمل المكان
في معنى الزمان في قوله تعالى هنالك دعا وقال الجوهري رحمه الله الوقت معروف والميقات الوقت المضروب
للفعل والموضع يقال هذا ميقات اهل الشام للموضع الذي يحرمون منه فعلى هذا يكون اطلاق الميقات على
مكان الاحرام حقيقة على مستوى اهل اللغة الميقات في معنى المكان قوله واذا اتى الكوفي بستان بني عامر
فاحرم بعمرة فان رجع الى ذات عرق ولبى بطل عنه دم الوقت وان رجع اليه ولم يلب حتى دخل مكة وطاف
لعمرته فعليه دم وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا ان رجع اليه محرما فليس عليه شيء لبى او لم يلب وقال زفر رحمه الله

ادادح

٤

لا يسقط لبى او لم يلب وبستان بني عامر موضع قريب من مكة داخل الميقات خارج الحرم وهذه من مسائل الجامع
الصغير وقد وضع المسألة فيه في العمرة اما مسألة كتاب المناسك في الحجة معنى المسألة ما اذا جاوز ذات عرق بلا
احرام ودخل البستان وكان من نيته الحج او العمرة لانه اذا لم يكن من قصده ذلك ولم يرد دخول مكة لم جاوز
الميقات ثم انشاء الاحرام لا يجب عليه شيء لحرمة الوقت واصل ذلك ان المواقيت التي وقتها رسول الله عم اخر الغايات
التي امرنا بالاحرام عنده وهذا لان التوقيت لا بد له من فايدة والتقديم عليها يجوز بالاتفاق اذا كان في اشهر الحج فعلم ان
المراد منه المنع عن تاخير الاحرام فاذا جاوز ثم احرم فقد ترك جزءا من الاحرام بين الميقات والموضع الذي
احرم فيه فدخل النقص في احرامه فلزمه الدم جبرا للنقصان ثم اذا عاد الى الميقات ولبى منه يسقط الدم
عنه عند ابي حنيفة رح وعندهما يسقط بالعود مع الاحرام ولا يشترط التلبية وعند زفر رح لا يسقط وان عاد
ملبيا وجه قول زفر ان حق الميقات انما يحصل بانشاء الاحرام منه ولا انشاء لا يتدارك كيفما عاد لانه احرم
بعدما جاوز فلما لم يتدارك لم يرتفع الجناية فلا يسقط الدم كالعود الى عرفات بعد الغروب بعد الافاضة
قبل الغروب ووجه قول ابي يوسف ومحمد رح ان حق الميقات في المجاوزة عنه بالاحرام لا في انشاء الاحرام عنده ولا في
التلبية عنده ولهذا لو احرم من دويرة اهله ثم جاوز الميقات محرما ساكتا لا يلزمه شيء ولابي حنيفة رح
ما روي عن ابن عباس رض في الذي احرم بعد الميقات انه قال ارجع الى الميقات ولب والا فلا حج لك فاشترط
التلبية عند الميقات ولان تدارك الشيء الفايت انما يقع بمثله وكان حق الميقات في الابتداء المجاوزة عنه
بالاحرام والتلبية موجب عليه تدارك ذلك كما وجب فلا يسقط بالعود محرما اذا لم يلب عند الميقات لعدم
تدارك الفايت بخلاف ما اذا احرم من دويرة اهله حيث لا يشترط التلبية عند الميقات لان مكان احرامه جعل
ميقاتا في حقه وقد لبى هنالك فلم يشترط بعد ذلك وبخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك لان الواجب عليه
استدامة الوقوف الى الغروب وبالعود بعد الغروب لم يتدارك ذلك وقيل اذا عاد قبل الغروب يسقط الطا
وقد مر بيانه فيما تقدم قوله لتدارك المتروك في اوانه اي في اوان المتروك والاوان هو الوقت و
المتروك قضاء حق الميقات قوله وذلك قبل الشروع في الافعال اي اوان المتروك قبل الشروع في الافعال قوله
اظهر حق الميقات وهو بالمجاوزة محرما قوله وعنده بعوده محرما ملبيا اي تدارك المتروك عند
ابي حنيفة رح بعوده الى الميقات محرما ملبيا بناء على ان حق الميقات يحصل بمجرد المجاوزة بالاحرام اذا احرم
من دويرة اهله اما اذا احرم من الميقات فلا بد من التلبية وههنا فيما نحن فيه لم يوجد الاحرام من دويرة اهله
فلا يحصل التدارك الفايت بالعود الى الميقات محرما اذا لم يوجد التلبية عنده فلا يسقط الدم قوله توهم
بالتاخير اي بتاخير الاحرام قوله قضاء حقه اي حق الميقات قوله ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا يسقط
عنه الدم بالاتفاق لان ما شرع فيه وقع معتدا به فلا يعود الى حكم الابتداء بالعود الى الميقات قوله
ولو عاد قبل الاحرام يسقط بالاتفاق وذلك لانه انشاء التلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام قوله فلذلك اي يجوز
للذي دخل البستان لحاجة ان يدخل مكة بغير احرام كما يجوز للبستاني لانه التحق باهل البستان وقال
ابو يوسف رح ان دخل البستان فنوى ان يقيم به خمسة عشر يوما جاز له ان يدخل مكة بغير احرام لانه صار وطنا له فصار
كاهله وان لم ينو الاقامة فلا يجوز له دخول مكة بغير احرام لانه ليس من اهله فلا يعتبر بهم قوله وقد مر من قبل اراد بها
ذكره في فصل المواقيت بقوله ومن كان داخل الميقات فوقته الحل معناه الحل الذي بين المواقيت وبين الحرم قوله
وان احرم من الحل ووقف بعرفة لم يكن عليه شيء اي ان احرم الداخل في البستان لحاجة والبستاني من الحل

الحل الذي بينه وبين الحرم قوله ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه ذلك الى الوقت واحرم بحجة
عليه اجزاه من دخول مكة بغير احرام وهذه من مسائل الجامع الصغير ايضا واصلها ان من اراد دخول مكة
لحاجة لزمه اما حجة او عمرة كما اذا دخلها ذاهبا وعند الشافعي في قول لا شيء عليه اذا دخلها لا بنية النسك خلافا
عن الحطابين وعمن كان منزله داخل الميقات ولنا حديث ابن عباس رض عن رسول الله صلعم انه قال لا يحل
دخول مكة بغير احرام وقال عم يوم فتح مكة وانما احلت لي ساعة من نهار فثبت انه لا يجوز دخولها الا با
حرام العمرة او الحجة تعظيما للبيت لان تعظيمه لازم لا يسقط بخلاف الحطابين لانه رخص لهم رسول الله عم
لانه يلزمهم الحرج بالاحرام في كل دخول وكذا المكي ومن كان منزله داخل الميقات وليس الافاقي في معناهم فنسد
القياس اذا ثبت هذا نقول اذا دخل مكة بغير احرام ثم عاد الى الميقات من تلك السنة فاحرم بحجة عليه
نذرا او حجة الاسلام او عمرة منذورة يسقط ما وجب عليه من العمرة او الحجة بسبب دخول مكة بغير احرام
قال في شرح مختصر الكرخي وفي الايضاح وشرح الاقطع وغيرها هذا استحسان والقياس ان لا يجوز عن هذا وهو قول
زفر رح وجه القياس ان مجاوزة الميقات لما اوجبت عليه حجة او عمرة فلا يسقط ذلك بما وجب بسبب اخر كحجة
الاسلام وحجة منذورة وعمرة منذورة قياسا على ما اذا نذر وقال لله علي حجة حيث لا يسقط عنه الحجة المنذورة
بحجة الاسلام وقياسا على ما اذا دارت السنة وعاد الى الميقات واحرم بحجة الاسلام او احرم بما وجب عليه
بالنذر من الحجة او العمرة حيث لا يسقط ما وجب عليه بمجاوزة الميقات من الحجة او العمرة بالاتفاق ووجه
الاستحسان انه لما عاد الى الميقات من هذه السنة واحرم بحجة عليه تدارك المتروك في اوانه فيجزيه عما وجب
عليه بدخول مكة بغير احرام وهذا لان الميقات اوجب عليه احراما يودي افعاله في هذه السنة تعظيما للبيت
كيفما كان لا احراما مقصودا بدخول مكة ولهذا لو احرم ابتداء بحجة عليه من الميقات يجزيه عنها وعن حرمة
الميقات فعلم ان الواجب عليه حق الميقات مطلق الاحرام لا الاحرام المقصود بخلاف ما اذا تحولت السنة
ثم احرم من الميقات بحجة عليه حيث لا يجزيه عما وجب عليه بدخول مكة بغير احرام لانه فات ما يقع به الاستدراك
لان الميقات اوجب عليه احراما يودي افعاله في هذه السنة لا في سنة اخرى فبان الفرق ولان السنة لما
تحولت بقيت الحجة او العمرة واجبة في ذمته فصارت اصلا فلم تتأد الا باحرام قصدي كما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان هذا فصام ولم يعتكف حتى جاء رمضان من قابل فصامه واعتكف فيه قضاء عما عليه لم يجزه
لانه لما لم يعتكف في الرمضان الاول صار الصوم مقصودا فلم يتأد الا بصوم مقصود كذا ههنا فان قلت
سلمنا ان الحجة بتحول السنة تصير دينا ولكن لا نسلم ان العمرة تصير دينا لانها غير موقتة فينبغي ان يسقط
العمرة الواجبة بدخول مكة بغير احرام بالعمرة المنذورة في السنة الثانية كما يسقط بها في السنة
الاولى قلت لا شك ان العمرة يكره تاخيرها الى ايام النحر والتشريق فاذا اخرها الى وقت يكره صار
كالمفوت لها فصارت دينا قوله ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرة وافسدها مضى فيها وقضاها
اي افسد العمرة بالجماع وانما وجب المضي في العمرة ثم القضاء بعد الافساد قياسا على ما اذا افسد الحج
بالجماع وقد روينا فيه الحديث بوجوب المضي والقضاء في الفصل الاول من باب الجنايات والجامع وقوع الاحرام
لازما بصحة الشروع قوله وليس عليه دم لترك الوقت وعلى قياس قول زفر رح لا يسقط عنه يعني ان
عند زفر رح اذا جاوز الميقات ثم احرم ثم عاد الى الميقات لا يسقط عنه الدم لبى او لم يلب لان جنايته لا ترتفع

بالعود فكذا اذا جاوز الميقات ثم احرم بعمرة ثم اوجب عليه القضاء بالافساد لا يسقط عنه الدم بالقضاء لعدم ارتفاع
الجناية بالقضاء قياسا على تلك المسألة وجه قول زفر ان سائر المحظورات لا يسقط موجبها بالقضاء كما اذا قتل
الصيد او قلم الظفر او حلق الشعر او فعل نحو ذلك من اللبس والطيب ثم افسد الحج او العمرة فكذا لا يسقط موجب
المجاوزة بغير احرام بالقضاء ولنا ان الدم انما وجب عليه لخلل وقع في احرامه بالمجاوزة عن الميقات
بغير احرام ثم لما افسد العمرة وقضاها فقد تدارك الخلل الثابت لان القضاء يحكي الفائت وقد اتى بالاحرام من
الميقات فيسقط عنه الدم فصار كانه لم يجاوز من الميقات بغير احرام اصلا كمن سها في صلوته يجب عليه سجود السهو
ثم اذا افسدها وقضاها يسقط عنه سجود السهو لتدارك النقصان بالقضاء فكذا هنا بخلاف موجب سائر
المحظورات حيث لا يسقط بالقضاء لانه ذكرنا انما وجب لجناية الارتفاق الحاصل بالاحرام وبالقضاء لم ينعدم
الجناية فلم يسقط موجبها ايضا فظهر الفرق وبطل القياس قوله وهو نظير الاختلاف الخ اى هذا الاختلاف
بيننا وبين زفر في ان الدم الواجب بالمجاوزة عن الميقات يسقط بالقضاء عندنا ولا يسقط عنده نظير الاختلاف
الواقع بيننا وبينه في مسئلتين اخريين احدهما اذا جاوز الميقات بلا احرام ثم احرم بالحج وفاته الحج بفوات الوقوف
بعرفات وتحلل بافعال العمرة فوجب عليه القضاء فقابل يسقط الدم الواجب بالمجاوزة بغير احرام بوجوب القضاء
عندنا خلافا له والثانية اذا احرم بالحج بعد المجاوزة عن الميقات حلالا ثم افسد الحج بالجماع قبل الوقوف
بعرفات فوجب عليه المضي والقضاء يسقط دم المجاوزة عندنا خلافا له وبيان الدليل من الجانبين مر قبيل هذا
قوله وفيمن عطف على قوله في فائت الحج قوله هو يعتبره اى زفر يعتبر المجاوزة بهذه اى يقيس المجاوزة
بغير احرام منه اى من الميقات وهو اى القضاء بهذا اى بالقضاء غيره اى بغير حق الميقات من المحظورات
بيان للابهام الواقع في الغير قوله واذا خرج المكي يريد الحج فاحرم ولم يعد الى الحرم ووقف
بعرفة فعليه شاة والاصل فيه ما مر في فصل المواقيت ان ميقات اهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة الحل فلما
خرج المكي الى الحرم ثم احرم بالحج صار كالآفاقي اذا جاوز الميقات ثم احرم فوجب عليه شاة لترك حرمة الميقات
كما وجبت على الآفاقي وهذا فيما اذا خرج بارادة الحج اما اذا خرج لحاجة فجاوز الميقات ثم احرم بالحج ووقف
بعرفات لا يجب عليه شيء لانه التحق بالآفاقي قوله فان عاد الى الحرم ولبى او لم يلب فهو على الاختلاف
يعني ان عند ابي حنيفة رح يسقط عنه الدم بالعود والتلبية عند الحرم وعندهما يسقط بمجرد العود وعند زفر رح
لا يسقط وان لبى وقد عرف بيانه قبل هذا في الآفاقي قوله والمتمتع اذا فرغ من عمرته ثم
خرج من الحرم فاحرم ووقف بعرفة فعليه دم وانما قيد هذه المسئلة في الجامع الصغير بالمتمتع لان
احرام القارن لحجته وعمرته ميقاتي فلا يرد هذا الحكم فيه وانما وجب الدم على المتمتع باحرامه خارج الحرم
لان ميقات المتمتع لحجته مكي فلما خرج من الحرم واحرم بعد ذلك ترك حق الميقات فوجب عليه الدم لحرمة
الميقات اما اذا رجع الى الحرم يسقط عنه الدم اذا لبى عنده وعندهما لا يشترط التلبية وعند زفر رح لا يسقط
في الحالين وهذا معنى قوله وهو على الخلاف الذي تقدم في الآفاقي وانما قال تقدم في الآفاقي وان كان المتمتع ايضا
آفاقيا لان المتمتع في حق احرام الحج كالمكي فافهم

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

لما كان اضافة الاحرام الى الاحرام من اهل مكة ومن هو بمنزلة داخل
الميقات جناية وكذا اضافة احرام العمرة الى الحجة من الآفاقي اساءة على ما يجيء ذكره اورد باب اضافة

اضافة الاحرام الى الاحرام عقيب باب الجنايات لانها نوع من الجنايات بخلاف اضافة احرام الحجة الى احرام
العمرة من الآفاقي فانها مشروعة قوله قال ابو حنيفة رح اذا احرم المكي بعمرة وطاف لها شوطا
ثم احرم بالحج فانه يرفض الحج وعليه لرفضه دم وعليه حجة وعمرة وقال ابو يوسف ومحمد رح رفض العمرة احب
الينا وقضاؤها وعليه لرفضها دم قال فخر الاسلام البزدوي رح في شرح الجامع الصغير ذكر الدم للرفض
من الخصايص يعني من خواص مسائل الجامع الصغير انه لم يذكر في الاصل وقولهما احب الينا من الخصايص
ايضا وكذا المضي عليهما في قوله فان مضى عليهما اجزاه من الخصايص وانما قيد بقوله طاف لها شوطا لانه اذا
لم يطف للعمرة اصلا يرفض العمرة بالاتفاق وقيد بطواف شوط واراد به اقل من اربعة اشواط حتى اذا طاف
شوطين او ثلاثة اشواط كان الخلاف فيه كذلك اما اذا طاف للعمرة اكثر الاشواط يرفض الحج بالاتفاق
والاصل هنا ان التمتع والقران لا يجوز للمكي ومن في معناه لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد
الحرام ومن كان داخل الميقات فهم بصدد الكعبة وحكمهم حكم الحاضرين الا يرى الى قوله تعالى الا الذين عاهدتم
عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم نزلت في بني مدلج والذين مساكنهم خارج الحرم داخل
الميقات ففي الاية اي ليس العهد الا لهولاء الذين لم ينكثوا اي اقاموا على الوفاء بعهدهم فاستقيموا
لهم وموضع الذين نصب على الاستثناء وكذا قال الزجاج في تفسيره فلما لم يكن للمكي ومن في معناه حق
التمتع والقران لم يكن بد من رفض احدهما فقال يرفض الحج وقال صاحباه يرفض العمرة قال الحاكم الشهيد
قولهما استحسان ثم قال ذكره في كتاب ابن سماعة وجه قولهما ان العمرة ايسر قضاء واداء واخف مؤنة
فصارت اولى بالرفض ان اداءها ممكن في جميع السنة الا خمسة ايام تكره فيها على ما يجيء ذكرها فصار
كما اذا لم يطف لها اصلا بخلاف ما اذا طاف لها اربعة اشواط لان العمرة صارت مؤداة لان للاكثر
حكم الكل والحجة ليست بمؤداة فيتعذر رفضها بعد الاداء كما تعذر رفضها بعد اداء حقيقته باداء
جميع الاشواط ولابي حنيفة رح ان الاحرام عقد على الاداء وليس باداء كما مر بيانه فيما تقدم فلما كان كذلك
كان رفض الحج اولى لان رفضه امتناع من الاداء لانه لم يشرع في الاداء بعد وليس بابطال للعمل بخلاف
رفض العمرة فانه ابطال وهو حرام بالنص وانما قلنا انه ابطال لانه اتصل باحرامها اداء الطواف فصار
كما اذا طاف لها الاكثر بخلاف ما اذا لم يطف للعمرة اصلا حيث يرفضها لعدم اتصال الاداء اما لزوم الدم
بالرفض فسواء رفض العمرة او رفض الحج فلجناية التحلل قبل اوانه واما وجوب الحجة والعمرة عليه في
رفض الحج على ما قال ابو حنيفة رح فلان الحجة لزمته بالاحرام وقد رفضها فيلزمه قضاؤها لان
الشروع ملزم واما العمرة فلانه لما رفض الحج صار في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل بافعال العمرة
بخلاف رفض العمرة على مذهبهما حيث يلزمه قضاؤها لا غير قوله وكذا اذا احرم بالعمرة ثم
بالحج ولم يات بشيء من افعال العمرة اي يرفض العمرة ايضا وهذا بالاتفاق قوله لما قلنا اشارة الى قوله
لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء قوله ولا كذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عند
ابي حنيفة رح اي اقل من اربعة اشواط وذكر في بعض النسخ عندهما وبيانه ظاهر بان يقال انما يرفض
الحج عندهما اذا وجد اكثر الاشواط للعمرة لان للاكثر حكم الكل ولا كذلك اذا طاف لها الاقل حيث يرفض
العمرة لا الحج لانه لم يوجد اكثر الاشواط فصار كانه لم يوجد الطواف اصلا وبيان النسخة الاخرى

بان يقال ان رفض الحج فيما اذا وجد اكثر الاشواط للعمرة بلا خلاف وليس كذلك رفضه عند ابي حنيفة رح فيما اذا اتى ب
اقل اشواط العمرة فان فيه خلافا عنده يرفض الحج وعندهما يرفض العمرة او نقول هذا جواب سوال مقدر
ان يقال لما قال المصنف رح فان طاف للعمرة اربعة اشواط رفض الحج بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل ورد عليه
السوال بان يقال كيف يرفض الحج على مذهب ابي حنيفة رح فيما اذا طاف للاقل للعمرة ولم يوجد للاكثر الذي
له حكم الكل فاجاب عنه وقال ولا كذلك فيما اذا طاف للاقل يعني ان ابا حنيفة رح لا يعلل برفض الحج فيما اذا
طاف للاقل للعمرة بوجود للاكثر بل يعلل بعلة اخرى وهي تاكد احرام العمرة باتصال الاداء به ورفض غير
المتاكد اولى من رفض المتاكد وهذا لان الحكم جاز ان يكون معلولا بعلل شتى وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم
قوله والحالة هذه اي وجد اداء بعض افعال العمرة قوله وفي رفض الحج قضاؤه وعمرة
اي قضاء الحج الذي رفضه في سنة اخرى وعليه عمرة اخرى غير العمرة التي شرع فيها لكونه في معنى فائت
الحج لكن يودي اولا العمرة التي شرع فيها ويفرغ عنها ثم ياتي بعمرة اخرى لكونه في معنى فائت الحج قوله
وان مضى عليهما اجزاه يعني اذا لم يرفض المكي ومن في معناه العمرة او الحج بل مضى عليهما واداهما
اجزاه وفيه لان النهي لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية على ما حققنا في شرحنا الموسوم بالتبيين
وعليه دم لكفارة لارتكابه المنهي وهو الجمع بينهما قال الامام الجليل الشهيد وذكر في نوادر ابن سماعة
في احرام المكي بالحج بعد ما طاف اربعة اشواط لعمرة انه ليس بقارن ولكنه محرم بشيئين وان
اصاب صيدا كان عليه جزاآن قوله وهذا في حق المكي دم جبر اي هذا الدم الواجب للجمع بين العمرة
والحج في حق المكي دم جبر للنقصان لارتكابه المنهي وفي حق الآفاقي دم شكر لما انعم الله عليه من
الجمع بين العبادتين قوله ومن احرم بالحج ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى فان حلق في الاولى لزمته
الاخرى ولا شيء عليه وان لم يحلق في الاولى لزمته الاخرى وعليه دم قصر او لم يقصر عند ابي حنيفة رح
وقالا ان لم يقصر فلا شيء عليه واصل هذا ان الجمع بين الاحرامين لحجتين او لعمرتين حرام لانه بدعة
فبعد ذلك نقول اذا احرم بالحج ووقف بعرفات ثم احرم يوم النحر بحجة اخرى فلا يخلو اما ان كان احرامه
بحجة اخرى بعد الحلق للحجة الاولى او قبل الحلق فان كان بعد الحلق فلا يلزمه الدم لانه لم يجمع بين الاحرامين
لانه تحلل من الاولى بالحلق ويؤدي الحجة الاخرى في العام القابل اما اذا كان احرامه للثانية قبل
الحلق للاولى فلا يخلو بعد ذلك من احد الامرين اما ان يحلق للاولى او لم يحلق فعلى كلا التقديرين
يلزمه الدم عند ابي حنيفة رح اما اذا حلق فلانه جناية في حق احرام الحجة الثانية وان كان نسكا في
حق احرام الاولى واما اذا لم يحلق للاولى يلزمه الدم ايضا لان تاخير النسك عن وقته يوجب الدم لان
الحلق وقع جناية في حق الثانية وان لم يحلق بعد ذلك الى ان يفرغ من الحجة الثانية في العام القابل
فلا شيء عليه لان تاخير النسك لا يوجب الدم عندهما قوله في الاولى اي في الحجة الاولى لزمته الاخرى
اي الحجة الاخرى قوله قصر او لم يقصر اي الاداء بالتقصير الحلق الا انه اتبع لفظ محمد رح في الجامع
الصغير ولم يغيره قوله لان الجمع بين احرامي الحج او بين احرامي العمرة بدعة دليل لقوله وعليه دم
قصر او لم يقصر قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير ولم يذكر هاهنا دم الجمع وقال وذكر في
كتاب المناسك ثم قال وذكر بعض مشايخنا في ذكر روايتين يعني في وجوب الدم لاجل الجمع بين الاحرامين

في رواية يجب وفي رواية لا يجب وصحح الرواية الاولى لانه لما باشر محظورا بالجمع بين احرامي الحجتين فيجب
عليه الدم للجبر ووجه الثانية ان الجمع حصل في التوابع لا في الاصول فلا يضمن بالدم قوله لم يلزمه
الدم جواب اذا في قوله ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى فعليه دم اي احرم بعمرة فطاف
لها وسعى وبقي التقصير ثم احرم بعمرة اخرى قبل ان يوجد منه التقصير والحلق للاولى لزمه الدم وهذه من
خواص مسائل الجامع الصغير وذلك لان الجمع بين احرامي العمرتين مكروه وبدعة فيلزمه الدم ولا يحل التناول
لانه دم جبر وفي لزوم الدم هنا رواية واحدة لان الجمع حصل في الاصول لانه يؤدي العمرة الثانية في هذه
السنة قوله لاحرامه قبل الوقت اي قبل وقت الاحرام يعني ان وقت الاحرام للعمرة الثانية بعد الحلق
او التقصير للاولى فلما احرم للثانية قبل ذلك يكون محرما قبل الوقت فيكون جامعا بين احرامي العمرتين فيلزم
الدم قوله ومن اهل بالحج ثم احرم بعمرة لزماه اهل اي رفع الصوت بالتلبية ثم اختار الفقهاء
لفظ الاهلال في التلبية كثيرا من المواضع اشارة الى السنة في التلبية وهي رفع الصوت ثم انما لزمه الحج والعمرة
جميعا لان الآفاقي يجمع بين الحج والعمرة مشروع الا انه لما احرم بالعمرة بعد الحج ترك الترتيب المشروع في الاحرام فصار
مسيئا لان الله تعالى جعل الحج آخر الغايتين في قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فكان ينبغي ان يدخل الحج على
العمرة لا على العكس لكنه لما لم يؤد الحج صح لان الترتيب في حق الاداء وان فات في الاحرام ثم انه لو وقف بعرفات
قبل ان ياتي بافعال العمرة صار رافضا لها لتعذر اداء العمرة لانها لم تشرع مؤخرة عن الحج اما اذا توجه
الى عرفات فهل يصير رافضا للعمرة بمجرد التوجه اليها والاصح انه لا يصير رافضا حتى يقف وقد تقدمناه
في باب القران فيتطرقه قوله والمسألة في الآفاقي يعني المراد بالآفاقي الجمع بين الحج والعمرة قوله
لكنه اخطأ السنة لان السنة ادخال الحج على العمرة بان يحرم بالحج بعد احرام العمرة او يحرم بهما جميعا فيؤدي
العمرة ثم يؤدي الحج قوله اذ هي مبنية عليه مشروعة اي العمرة غير مشروعة مبنية نصب على انه خبر هي الراجعة
الى العمرة قوله دونا منه قبلاه في باب القران قوله وان طاف للحج ثم احرم بعمرة فمضى عليهما
لزماه اي طاف طواف القدوم للحج ثم احرم بعمرة فمضى على احرامي العمرة والحج لزماه حتى ياتي بافعال العمرة
بافعال الحج وانما جاز الجمع بينهما لانه مشروع في حق الآفاقي وطواف القدوم سنة فصار كانه لم يات بافعال الحج اصلا
لانه اذا ترك السنة اصلا لا يلزمه شيء وعليه دم كفارة حتى لا ياكل منه لانه خالف السنة في هذا الجمع قال
محمد رح في الجامع الصغير واحب الي ان يرفض العمرة وانما ذكر بلفظ الاستحباب في الرفض غير الالزام
لان المؤدي من افعال الحج وهو طواف القدوم ليس بركن في الحج فلم يلزمه الرفض الا انه استحب الرفض
لبناء العمرة على الحج من وجه بخلاف ما اذا لم يات بطواف القدوم كما في الفصل الاول حيث لا يكون رفض العمرة
مستحبا ايضا ثم اذا رفضها يلزمه الدم للرفض لانه تحلل بغير طواف فصار كالمحصر وعليه عمرة مكان العمرة
ان الشروع ملزم عندنا قوله ملحقا لاداء به قوله لان الجمع بينهما في حق الآفاقي مشروع قوله
وهو الصحيح احتراز عن قول بعض المشايخ انه دم شكر قوله لانه بانيا افعال العمرة على افعال الحج من وجه
وذلك لان طواف التحية وان كان سنة لكنه من جملة افعال الحج فكان بانيا عمرته على بعض افعال الحج من هذا الوجه
وذلك مكروه قوله ومن اهل بعمرة في يوم النحر او في ايام التشريق لزمته لما قلنا يعني ان الحاج اهل بعمرة
في هذه الايام التي نهي عن العمرة فيها لزمته العمرة لما ان النهي لا لعينه تحقق الفعل قال محمد رح في الجامع الصغير

لان الجمع حصل في الاحرام لا في الافعال لان افعال الحجة الاخرى تؤدى في السنة الثانية بخلاف الجمع بين احرامي العمرتين فان فيه يجب الدم رواية واحدة

وثم رفضها اي يرفض العمرة قالوا في شرح الجامع الصغير معناه اي يلزمه الرفض وانما لزم الرفض لانه قد ادى
ركنا من الحج فصار خطاء من كل وجه للزوم بناء افعال العمرة على افعال الحج على تقدير عدم الرفض ثم اذا
رفضها يلزمه الدم للرفض وعمرة مكانها لصحة الشروع فان قلت ما الفرق بين هذه المسألة وبين
الشروع في صوم يوم النحر حيث لا يلزمه القضاء اذا افسده وههنا يلزم قلت الفرق بينهما ظاهر وهو ان
بمجرد الشروع في الصوم يوم النحر يلزم المعصية وهو ترك اجابة ضيافة الله تعالى فيؤمر بالافطار فلا يلزم القضاء
وههنا لا يلزمه المعصية بمجرد احرام العمرة في هذه الايام لان المعصية اداء افعالها في هذه الايام فيلزمه
القضاء لصحة الشروع قوله فان مضى عليها اجزاه اي على العمرة التي احرم يوم النحر وفي بعض النسخ عليهما
اي على الحج والعمرة وانما اجزاه المضي على العمرة في هذه الايام لان النهي عن العمرة في هذه الايام لمعنى في غيرها
لا في ذاتها وهو تعظيم الحج بان يخلص الوقت خالصا له بلا مزاحمة غيره والنهي لمعنى في الغير لا يعدم المشروعية
لكنه يلزمه الدم كفارة للجمع بين الاحرامين او للجمع في الافعال الباقية لانه بقي عليه مناسك الحج الى اخر
ايام التشريق قوله وقيل اذا حلق للحج ثم احرم لا يرفضها على ظاهر ما ذكره في الاصل قال فخر
الاسلام البزدوي وكذا في شرح الجامع الصغير اما اذا حلق للحج ثم احرم بالعمرة فلم يذكره ههنا اي لم يذكر محمد رح
الرفض في الجامع الصغير ثم قال وجوابه في الاصل مشتبه ظاهر ذكر انه لا يرفضها اي جواب محمد في المبسوط
مشتبه ظاهر الجواب انه لا يرفض العمرة اذا احرم بها يوم النحر بعد الحلق للحج ثم قال فخر الاسلام قال
الفقيه ابو جعفر الذي عليه مشايخنا انه يرفضها ومعنى ما قال في المناسك انها لا ترتفض من غير رفض و
وذكر انه نهي عن العمرة في هذه الايام فكان عليه الرفض امتناعا عن المنهي عنه لانه وان حلق فقد بقي عليه مناسك الحج
الى اخر ايام التشريق قوله قال الفقيه ابو جعفر ومشايخنا على هذا اي على هذا القول وهو رفض العمرة و
الفقيه ابو جعفر محمد بن عبد الله الهندواني رح من كبار علمائنا مات ببخارا وحمل الى بلخ ودفن يوم الجمعة
لخمس بقين من ذي الحجة سنة اثنين وستين وثلثمائة وهو ابن اثنين وستين سنة قوله فان فاته الحج ثم احرم
بعمرة او بحجة فانه يرفضها اي يرفض الثانية والاصل فيه ما مر ان الجمع بين الحجتين او العمرتين بدعة فلما
كان كذلك قلنا انه يرفض الثانية حتى لا يلزم الجمع بين الحجتين او العمرتين بيانه ان فائت الحج احرامه لان
احرام الحج باق وتغير اداؤه لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة فاذا احرم بعمرة يرفعوا افعال العمرة عمرة
اخرى واذا احرم بحجة يؤدي احرام الحج بحجة اخرى فامر برفض الثانية فاذا رفض الثانية يلزمه قضاؤها
لصحة الشروع وعليه دم للرفض لانه تحلل عنها قبل اوانها لان اوان التحلل عن الثانية بعد الحلق ولم يوجد
فصار كالمحصر وفائت الحج بمنزلة المسبوق فانه مقتد تحريمة حتى لا يجوز اقتداء الغير به ومنفرد اداء حتى يلزمه
القراءة قوله غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة هو نصب بنزع الخافض اي الى احرام العمرة كما في قوله تعالى
واختار موسى قومه اي من قومه ويجوز ان يكون فيه معنى صار اي ينبغي ان يصير احرامه احرام العمرة ثم اعلم
ان فائت الحج اذا تحلل بافعال العمرة هل ينقلب احرام الحج الى احرام العمرة ام لا ففيه خلاف قال ابو حنيفة ومحمد رح
لا ينقلب وقال ابو يوسف رح ينقلب وسنبينه في باب الفوات ان شاء الله تعالى

باب الاحصار

قدم وجه المناسبة مرة فلا نعيد قوله اذا احصر المحرم بعدو او اصابه مرض
فمنعه من المضي جاز له التحلل وقال الشافعي رح لا يكون الاحصار الا بالعدو والاصل في الاحصار قوله تعالى

واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله اي فان احصرتم
عن اتمامهما فعليكم ما استيسر من الهدي او فاهدوا ما تيسر من الهدي فعلى الاول محلها رفع بالابتداء وعلى الثاني نصب
على انه مفعول به ومحله اي مكانه الذي يجب نحره فيه ثم الاحصار وهو التحلل يثبت بكل منهما عندنا سواء كان
بالمرض او بالعدو او غير ذلك سواء كان العدو مسلما او كافرا وعند مالك والشافعي رح لا يثبت حكم الاحصار الا
بالعدو لهما ما روى مالك رح في الموطأ باسناده الى عبد الله بن عمر رض انه قال من حبس دون البيت بمرض
فانه لا يحل حتى يطوف بالبيت وبين الصفا والمروة ولان الاية خطاب للنبي عليه السلام واصحابه وكانوا محصرين بالحديبية
بالعدو وهذا لان النبي عليه السلام خرج معتمرا فحال كفار قريش بينه وبين البيت فنحر هديه وحلق رأسه بالحديبية
وصالحهم على ان يعتمر العام المقبل ولا يحمل عليهم سلاحا ولا يقيم بها الا ما احبوا فاعتمر من العام المقبل ودخل
مكة كما كان صالحهم فلما اقام ثلثا امروه ان يخرج فخرج ولان سياق الاية وهو قوله تعالى فاذا امنتم يدل
على ان الاحصار بالعدو لا بالمرض ولنا قوله تعالى فان احصرتم ووجه التمسك به ان الاحصار يستعمل
في المرض خاصا او يستعمل في المرض وفي غيره عاما وهو المنقول عن ائمة اللغة ولكن لم ينقل عن احد منهم ان الاحصار
لا يستعمل في المرض بيانه ان ابن السكيت وهو من كبار ائمة اللغة قال في كتاب الاصلاح يقال قد احصره المرض
اذا منعه من السفر او من حاجة يريدها وقد حصره العدو يحصره حصرا اذا ضيقوا عليه فعلم ان الاحصار
بالمرض والحصر بالسكون بالعدو وقال ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد في كتاب الجمهرة احصر الرجل اذا منعه
من التصرف لمرض او عائق وفي التنزيل فان احصرتم اي فان منعكم من علة او عائق ثم قال هكذا يقول
ابو عبيدة وقال القتبي في تفسيره فان احصرتم من الاحصار وهو ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين الحج
من مرض او كسر او عدو يقال احصر الرجل احصارا فهو محصر فان حبس في سجن او دار قيل حصر فهو محصور
وقال صاحب الكشاف احصر فلان اذا منعه امر من خوف او مرض او عجز قال الله تعالى الذين احصروا في سبيل الله وحصر
اذا حبسه عدو عن المضي او سجن ومنه قيل للمحبس الحصير ثم قال وكذلك قال الفراء وابو عمرو الشيباني فلما ثبت هذا
قلنا ان حكم الاحصار يثبت بالمرض والعدو جميعا لانه على ما قال ابن السكيت ظاهر وكذا على ما قال غيره لانه يكون بالمرض
وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان الذي يدل على الحكم هو اللفظ لا السبب روى صاحبا السنن باسناده
الى عكرمة قال سمعت الحجاج بن عمرو الانصاري رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل قال
عكرمة فسألت ابن عباس وابا هريرة عن ذلك فقالا صدق فعلم بهذا ان الاحصار يثبت بغير عدو وحدث
الشيخ ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الاثار باسناده الى ابراهيم عن عبد الرحمن بن يزيد قال اهل رجل من النخع بعمرة يقال
له عمير بن سعيد فلدغ فبينا هو صريع في الطريق اذ طلع عليهم ركب فيهم ابن مسعود رض فسألوه فقال ابعثوا
بالهدي واجعلوا بينكم وبينه يوم امار فاذا كان ذلك فليحلل ولان التحلل لما جاز بمنع العدو دفعا للحرج جاز
بمنع المرض بالطريق الاولى لانه مساو ولان كل موضع كان العدو عذرا كان المرض عذرا ولهذا جاز له
التيمم اذا منعه العدو عن الماء فيجوز ايضا اذا منعه المرض ويجوز له الصلوة قاعدا لخوف العدو بحيث
لو قام يراه العدو فيقتله ويجوز الصلوة قاعدا ايضا لخوف ازدياد المرض فههنا في الحج لما ثبت حكم الاحصار
بالعدو ثبت بالمرض بالطريق الاولى لما قلنا ولا نسلم ان قوله فاذا امنتم لا يدل على المرض لان الامان يكون من
العدو ويكون من المرض ولهذا قال عليه السلام الزكام امان من الجذام وحديث ابن عمر رض موقوف عليه فلا يعارض

ما رويناه وما تلونا من عموم النص على أنا نقول إن تقليد الصحابي ليس بواجب عند الخصم فكيف يجعل قوله مذهبا لنفسه
في كل أثنائه يقال عرج يعرج عرجا إذا غمز من عارض أصابه وعرج عرجا إذا كان ذلك خلقة قوله
والتحلل قبل أوانه بدفعها الحرج الآتي من قبل امتداد الإحرام جواب لقولهم لأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر
لتحصيل النجاة بيانه أن التحلل قبل أوانه التحلل إنما شرع دفعا للحرج والحرج كما يكون بامتداد الإحرام بسبب
منع العدو يكون بامتداده بسبب منعه المرض ثم لما جاز التحلل بسبب العدو جاز بسبب المرض بالطريق الأولى
لأن الاصطبار على الإحرام مع المرض أشق من الاصطبار عليه بلا مرض قوله والحرج في الاصطبار
عليه أي على الإحرام ثم المراد من الحرج ما يكون مفوتا للمقصود أما مجرد الضرر بحيث لا يكون مفوتا للمقصود فلا
يعتبر عندنا قوله وإذا جاز له التحلل يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه
تذبح فيه ثم تحلل ولفظ تذبح في الموضعين على صيغة المبني للمفعول وآخره مجزوم على أنه جواب الأمر ويجوز
في الأول الرفع على أنه صفة لنكرة وهي شاة ويجوز في الثاني أن يقال على صيغة المبني للفاعل مسندا إلى ضمير
من وضمير المفعول الراجع إلى الشاة محذوف ومن موصول محله منصوب بقوله واعد وتبعثه صلته وهو
فعل الخطاب للمذكر الواحد والضمير البارز فيه راجع إلى الموصول والضمير المجرور في فيه راجع إلى يوم
ثم اعلم أن هذه الجملة مشتملة على أحكام منها أنه يجوز التحلل بذبح الشاة لأن المذكور هو الهدي
في قوله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي وأولى الهدي شاة ومنها أنه إذا تحلل بسبع بقرة أو بدنة
جاز لما روى صاحب السنن بإسناده إلى جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية البدنة
عن سبعة والبقرة عن سبعة ومنها أنه لا يجوز ذبح دم الإحصار إلا في الحرم عندنا وقال الشافعي يجوز في
الموضع الذي أحصر فيه لأن النبي عليه السلام وأصحابه نحروا بالحديبية وهي خارج الحرم ولنا قوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله والمحل هو المنحر ومنحر مكة كلها منحر بالحديث فلو كان الأمر كما قال
الشافعي لم يكن لقوله تعالى حتى يبلغ الهدي فائدة وأما نحر النبي عليه السلام فلا نسلم أنه كان خارج الحرم لأن الحديبية
على طرف الحرم متصل به وكان خباء رسول الله صلى الله عليه وسلم خارج الحرم ومصلاه في الحرم وبعيد أن ينحر رسول الله صلى الله عليه وسلم
خارج الحرم وهو يقدر أن ينحر في الحرم ونقل صاحب الكشاف عن الزهري ثم إن رسول الله عليه السلام نحر هديه
في الحرم وقال الواقدي الحديبية هي طرف الحرم على تسعة أميال قال أبو القاسم عبيد الله بن خرداذبه
في كتابه حدود الحرم من طريق المدينة على ثلاثة أميال ومن طريق اليمن على سبعة أميال ومن طريق
الطائف على أحد عشر ميلا ومن طريق جدة على عشرة أميال ومن طريق العراق على تسعة أميال (اي من طرف الحرم)
ومنها أنه يجوز بعث قيمة الشاة حتى يشترى بها شاة في الحرم تذبح فيه لأنه ربما يتعذر بعث عين
الشاة ومنها أنه يواعد من يبعثه بيوم بعينه لأن التحلل موقوف على ذبح الهدي فلا بد من أن يعلم
زمان ذلك حتى يقع التحلل بعده ومنها أنه ليس عليه الحلق عند أصحابنا وسيجيء بيانه بعد هذا قوله
لأن دم الإحصار قربة وذلك لأنه قام مقام الحلق في أوانه وهو في أوانه نسك فكذا ما قام مقامه
وأوانه بعد أداء ركن الحج وهو الوقوف بعرفات لكن لما وقع قبل أوانه اعتبر جناية فقيل إنه دم كفارة
قوله على ما مر إشارة إلى قوله في فصل الصيد الهدي قربة غير معقولة فيختص بمكان أو زمان
قوله فلا يقع قربة دونه أي فلا يقع دم الإحصار قربة دون الحرم قوله فلا يقع به التحلل

التحلل أي فلا يقع بدونه التحلل يعني إذا ذبح دم الإحصار في غير الحرم لا يحصل التحلل قوله ولا يتوقت
به أي لا يتوقت دم الإحصار بالحرم قوله لأنه شرع رخصة أي لأن هذا الإحصار شرع رخصة
وتخفيفا والتوقيت بالحرم يبطل معنى التخفيف لأنه يتحلل إلى أن يبلغ الهدي محله فيحصل العسر وعن جوابه
أن هذا رأي في معارضة النص فلا يلتفت أو نقول أصل التخفيف حاصل لأنه يجوز له التحلل بالهدي قبل أداء
الأفعال أما شرط النهاية في التخفيف فممنوع فمن ادعى فعليه البيان ولا ينافي إلى أن ينقضي المطلوب فلو
كانت نهاية التخفيف شرطا لتحلل بلا هدي قوله ويجزيه البقرة والبدنة كما في الضحايا أي يجزيه
سبع البقرة وسبع البدنة كما في الأضحية وقال أصحابنا إذا لم يجد المحصر الهدي أقام حراما حتى يذبح أو يطوف
بالبيت ويسعى ويحلق أو يقصر كما في آية الحج وعن أبي يوسف رواية عن عطاء قال في المحصر إذا لم يجد الهدي قوم
الهدي طعاما يتصدق به على المساكين فإن لم يكن عنده طعام صام لكل نصف صاع يوما وقال أبو يوسف
قول عطاء أعجب إلي وجه قولهم في المشهور أن حكم التحلل معينا بغاية بلوغ الهدي محله فلا يكون
له وجود قبل الغاية ووجه ما روي عن أبي يوسف أنه دم يتعلق بالإحرام فيجوز قيام غيره مقامه كدم
المتعة والقران وجزاء الصيد قوله وقوله ثم تحلل إشارة إلى أنه ليس عليه الحلق أي قول القدوري
ثم تحلل إشارة إلى أنه ليس عليه الحلق أو التقصير وذلك لأنه لم يشترط الحلق للتحلل اعلم أن في حلق المحصر
خلافا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا حلق عليه ولا التقصير وقال أبو يوسف فيما روى عنه محمد يحلق فإن لم
يحلق فلا شيء عليه وقال أبو يوسف في رواية أبي سماعة لا بد له من حلقه كذا ذكره أبو بكر الرازي في شرحه
لمختصر الطحاوي رحمه الله وقال مالك في الموطأ يحلق رأسه حيث يحبس وقال في شرح الكرخي قال الشافعي في قوله
إن قلت إن الحلق نسك فعلى المحصر حلق وإن قلت إنه من توابع الإحرام فلا يؤمر بالحلق
وجه من قال بوجوب الحلق أن النبي عليه السلام حلق بالحديبية وأمر أصحابه به ولأن بالإحصار منع من
الطواف والسعي والرمي ولم يمنع من الحلق فما منع منه يسقط للضرورة وما لم يمنع منه لم يسقط لعدم الضرورة
وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله أن بالإحصار سقط عنه سائر مناسك العمرة من الطواف والسعي فيسقط
عنه الحلق أيضا لأنه من مناسك العمرة لأنه يحل عنها بالحلق ولأن الحلق عرف قربة فيما إذا كان مرتبا
على أفعال الحج ولم يوجد الأفعال فلا يكون قربة ولأن الحلق من توابع الإحرام فلا يؤمر به المحصر كالرمي
والجواب عن حلق النبي عليه السلام وأصحابه أنه فعل بالحرم على ما رويناه عن الزهري لأنه حلق حيث
نحر وقد صح أنه عليه السلام نحر بالحديبية والمحصر إذا قدر على الحلق بالحرم حلق عندنا أيضا قال أبو بكر الرازي رحمه الله
إنما لا يجب الحلق عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله على المحصر في الحل لأن الحلق يختص بالحرم فأما إذا أحصر في الحرم فعليه الحلق
قوله وفعل النبي عليه السلام وأصحابه ليعرف استحكام عزيمتهم جواب عما تمسك به أبو يوسف رحمه الله بيانه أن النبي عليه السلام لما أحصر
بالحديبية صالح مع كفار قريش على أن يعتمر من العام القابل وكان رأي الصحابة أن يحاربوهم ويعتمروا
من عامهم فلذلك حلق رسول الله عليه السلام وأمر أصحابه بذلك حتى تعرف المشركون استحكام العزيمة في الرجوع لأن حكم
الله تعالى كان في الرجوع لا لأجل أن الحلق واجب قلت وعندي يجب الحلق على المحصر سواء كان في الحل
أو في الحرم لإشارة كتاب الله تعالى لأن الله تعالى قال ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وهذا خطاب
للمحصرين وقد نهاهم عن الحلق إلى أن يبلغ الهدي محله فيكونون مأمورين بالحلق بعد بلوغ
الهدي محله فلو لم يثبت الأمر بعد ذلك لم يكن لذكر الغاية فائدة لأنه لا حلق عليهم قبل الغاية

وبعدها جميعا فان قلت سلمنا ان هذه الاية دلت على ان الحلق واجب على المحصر ولكن من اين نعلم انه يجوز
في غير الحرم قلت نعم من هذه الاية ايضا بدليل حرم الغاية وهي حتى وانما قلنا ذلك لان مكان الغاية غير
مكان المغيا لا محالة ومكان الغاية الحرم فيكون مكان المغيا الحل فيجوز الحلق في الحل لانهم مامورون
بالحلق بعد وجود الغاية وهو بلوغ الهدى محله وهم في الحل فان قلت سلمنا انهم مامورون بالحلق
وهم في الحل ولكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون الحلق في الحل ايضا قلت لما سلمت الامر بالحلق وهم في
الحل لزمك التسليم على جواز الحلق في الحل ايضا لان الطاعة بحسب الطاقة والمحصر لا يقدر على الحلق في الحرم لانه
ممنوع عنه وكلامنا فيه قوله قال وان كان قارنا بعث بدمين اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح
وان كان محصر بعث بدمين وهذا عندنا وقال الش رح يبعث بهدي واحد وهذا بناء على ان القارن محرم
باحرامين عندنا خلافا له لان عنده يدخل احرام العمرة في احرام الحجة فلما كان كذلك يبعث بدمين عندنا
لاحتياجه الى التحلل عن احرامين ولان الشافعي دم الاحصار قائم مقام الحلق ويتحلل القارن بالحلق الواحد
عن الاحرامين فينبغي ان يجزئ الهدي الواحد لانه بدل الحلق لانا نقول جهة الكفارة فيه
راجحة ولهذا لا يجوز للمحصر الاكل منه من دم الاحصار وتتعدد الكفارة على القارن لجنايته على احرامين
قوله فان بعث بهدي واحد ليتحلل عن الحج ويبقى في احرام العمرة لم يتحلل من واحد منهما اي فان
بعث المحصر القارن ليتحلل عن احد الاحرامين لا يتحلل لان التحلل عنهما لم يشرع الا دفعة واحدة
فلم يصح تقديم التحلل عن احدهما كما في المدرك الا يرى الى ما خرّج صاحب السنن باسناده الى عروة
بن الزبير عن عائشة رض انها قالت خرجنا مع رسول الله عم في حجة الوداع فاهللنا بعمرة ثم قال رسول الله عم
من كان معه هدي فليهل بالحج مع العمرة ثم لا يحل حتى يحل منهما جميعا قوله ولا يجوز ذبح دم الاحصار
الا في الحرم وفيه خلاف الش رح وقد مر بيانه قوله ويجوز ذبحه قبل يوم النحر عند ابي حنيفة رح اعلم
ان ذبح دم الاحصار موقت بالمكان باتفاق اصحابنا وليس بموقت بزمان عند ابي حنيفة رح سواء كان محصرا
بالحج او بالعمرة وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كان محصرا بالحج يتوقت بيوم النحر وان كان محصرا بالعمرة فلا
يتوقت ويذبح متى شاء لهما الاعتبار بدم المتعة والقران بيانه ان دم المتعة والقران
لما كان موقتا بالمكان صار موقتا بالزمان ودم الاحصار في الحج موقت بالمكان فينبغي ان يكون موقتا
بالزمان ولان دم الاحصار بدل التحلل فلا يجوز قبل يوم النحر كالحلق من غير المحصر واما التحلل من العمرة
فلا يختص بيوم النحر فكذا لا يختص به دم الاحصار منها ولابي حنيفة رح قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم
حتى يبلغ الهدي محله بيانه ان الله تعالى خص الهدي بالمكان دون الزمان فيجوز قبل الزمان عملا باطلاق
النص عن الزمان ولان شرع دم الاحصار بسبيل التيسير واليه الاشارة في قوله فان احصرتم فما استيسر
من الهدي والتيسير فيما اذا لم يكن موقتا بالزمان بخلاف المكان فان الهدي موقت به لانه منصوص ولانه
دم كفارة لوقوع التحلل قبل اداء الافعال ولهذا لا يجوز الاكل للمحصر منه فلم يتوقت بيوم النحر كالدم الذي
يجب بالجماع قبل الوقوف وسائر دماء الكفارات بخلاف دم المتعة فانه دم نسك ولم يعرف كونه قربة
الا في زمان مخصوص فلهذا اختص بيوم النحر ولان دم الاحصار قائم مقام الطواف الذي يتحلل
به فائت الحج وذاك ليس بموقت بيوم النحر فكذا هذا والجواب عن قياسهما على الحلق فنقول
ما قاله ابو حنيفة رح فهو متمسك بالنص والقياس في معارضة النص فاسد او نقول لا نم ان قياس

قياس دم الاحصار على حلق غير المحصر صحيح لوجود الفارق وهذا لان التحلل نوعان تحلل في اوانه وهو الذي
يقع بعد وجود الافعال وذاك يقع مختصا بيوم النحر لا محالة لترتبه على الافعال لان معظم افعال الحج وهو
الوقوف بعرفات ينتهي بطلوع الفجر من يوم النحر والمرتب على الوقوف وهو الحلق يكون في يوم النحر ضرورة وتحلل
صورته في غير اوانه وهو الذي يقع قبل وجود الافعال وههنا في صورة الاحصار لم يوجد الافعال فلا يتوقت
الذبح الذي هو سبب التحلل بيوم النحر لعدم الضرورة في التوقيت لانه لم يترتب على الافعال فافهم قوله
اعتبارا بهدي المتعة دليل لقولهما لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا في يوم النحر قوله وهو الوقوف اي
معظم افعال الحج الوقوف بعرفة قوله اي بالحلق قوله قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة اي قال القدوري رح
والمحصر بالحج اذا تحلل يعني بالهدي فعليه حجة وعمرة اما وجوب الحجة فلانه لا يخلو من احد الامرين اما ان
كانت حجة الاسلام واحصر عنها فعليه اداؤها لا محالة واما ان كانت نافلة اوجبها بالشروع فعليه قضاؤها
ايضا لان الشروع ملزم عندنا كالنذر وقد رويناه في السنن في حديث الحجاج بن عمرو الانصاري رض قال
قال رسول الله عم من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل واما وجوب العمرة فانه فيما اذا قضى حجته من سنة
اخرى لانه صار كفائت الحج وفائت الحج يجب عليه التحلل بافعال العمرة فكذا المحصر اما اذا قضى حجته من عامه
ذلك فلا يجب عليه العمرة لعدم تاخير افعال الحج عن السنة التي احرم فيها كذا ذكره محمد في الاصل وروى ابن
ابي مالك رح عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رح وروى الحسن عن ابي حنيفة رح ان عليه العمرة في الوجهين جميعا كذا ذكر القدوري
رح في شرحه فان قلت ينبغي ان لا يجب العمرة على المحصر بالحج اذا قضاه لان العمرة انما تجب على فائت
الحج للتحلل وقد حصل له التحلل فلا حاجة الى افعال العمرة قلت هذا نصب الشرع بالراي على مخالفة النص
فلا يسمع بيانه ان الله تعالى اوجب على المحصر الهدي بقوله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا بوجوبه
وقال رسول الله عم ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل رواه ابن عمر وابن عباس رض
ذكره الدارقطني والحديث عام في الذي فاته الحج بفوات وقت الوقوف وفي الذي فاته بالاحصار لان
كلا منهما فاته عرفة فقلنا بوجوب العمرة وحدث البخاري رح باسناده الى سالم قال كان ابن عمر رض يقول اليس
حسبكم سنة رسول الله عم ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى يحج عاما قابلا
قوله وعلى المحصر بالعمرة القضاء وهذا مذهبنا وعند مالك رح لا يتحقق الاحصار بالعمرة لعدم تحقق الفوات
ولنا قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي اي فان احصرتم عن اتمام
الحج والعمرة فعليكم ما تيسر من الهدي وقد صح في كتب الحديث ان رسول الله عم واصحابه احصروا بالعمرة
بالحديبية فقضوها من القابل وكانت تسمى عمرة القضاء وهذا اشهر من الشمس عند من مارس كتب الحديث
على ان مالكا رح قد اورد في الموطا ان رسول الله عم كان اهل بعمرة عام الحديبية ولان التحلل عن الاحصار
بالحج انما شرع دفعا للحرج الناشئ من امتداد الاحرام وهذا المعنى حاصل في الاحصار بالعمرة فيشرع
التحلل وهذا لبيان تحقق الاحصار واما وجوب قضاء العمرة فلقضاء رسول الله عم واصحابه رض ولانها
لزمته بالشروع فوجب قضاؤها قوله وكانوا عمّارا اي كان رسول الله عم واصحابه معتمرين قوله
اما الحج واحداهما فلما بينا اي احدى العمرتين يعني يجب على القارن اذا احصر وتحلل حجة وعمرتان
اما وجوب الحجة فظاهر لانها اداء ان كانت حجة الاسلام وقضاء ان كانت نافلة وجبت بالشروع وكذا

وجوب احدى العمرتين لانه في معنى فائت الحج اما العمرة الثانية فانه خرج عنها بعد الشروع الصحيح فوجب قضاؤها
قوله فان بعث القارن هديا وواعدهم ان يذبحوه في يوم بعينه ثم زال الاحصار الخ قيد بالقارن
في الهداية وليس فيه كثير فائدة لان الحكم في المفرد بالحج كذلك ولهذا وضع القدوري هذه المسئلة في مطلق
المحصر ولم يقيد بالقارن فقال واذا بعث المحصر هديا ولم يقيد في الجامع الصغير ايضا بالقارن بل وضع
المسئلة في المحصر بالحج على انه كان ينبغي ان يقول صاحب الهداية هديين لان القارن المحصر يبعث بهديين
ثم اعلم ان المحصر اذا بعث الهدي وعين الميعاد ثم زال الاحصار فان كان لا يدرك الحج والهدي جميعا لا يلزمه
التوجه لعدم الفائدة لان المقصود اداء الافعال وقد فاتت ولكن يصبر الى ان ينحر الهدي في الميعاد ثم يتحلل
ولا يقال لا نسلم عدم الفائدة لان القارن اذا لم يدرك الحج يدرك العمرة لانها لا تتوقت لانا نقول القارن
هو الذي يؤدي الحج والعمرة في سنة واحدة فعلى هذا التقدير تقع عمرته في سنة وحجته في سنة اخرى فعلم انه
لا فائدة في ادراك العمرة بعد فوات الحج الا انه اذا توجه ليتحلل بافعال العمرة جاز لانه في معنى فائت
الحج وان كان يدرك الحج والهدي لم يجز له التحلل بل يجب عليه التوجه لان التحلل قبل اداء الافعال انما ابيح
له لعذر الاحصار وقد زال العذر فلا يجوز التحلل لكنه اذا ادرك هديه صنع به ما شاء لانه ملكه وان
كان يدرك الهدي دون الحج يتحلل لانه لا فائدة في ادراك الهدي لانه كان في يده وكان حكم الاحصار ثابتا
لعدم القدرة على اداء الافعال وان كان يدرك الحج دون الهدي يتحلل استحسانا وجه القياس ان التحلل بالهدي
للمعذور وهذا غير معذور لانه قدر على اداء الحج ووجه الاستحسان ان الهدي تعلق به حكم الانفساخ
ولهذا لو ذبحه الوكيل الاضحية عليه فصار كانه قدر على الحج بعد الذبح ثم هذا التقسيم يتأتى على قول ابي حنيفة
خاصة لان الهدي لا يتوقت عنده بيوم النحر فلا يلزم من ادراك الحج ادراك الهدي ويجوز ان يكون ميعاد
الذبح اول يوم من عشر ذي الحجة مثلا اما على قولهما فلا يتأتى لان الهدي موقت بيوم النحر في المحصر بالحج فمن
ادرك الحج ادرك الهدي لا محالة وفي المحصر بالعمرة اتفاق قوله قبل حصول المقصود بالخلف
اراد بالمقصود التحلل وبالخلف الهدي قوله وهذا التقسيم الا دون ادراك الحج دون ادراك الهدي وقد
قررناه قوله ولا يحصل المقصود اي التحلل قوله وله الخيار هذا على وجه الاستحسان يعني لما جاز
له التحلل استحسانا كان له الخيار ان شاء صبر الى ان ينحر عنه الهدي في الميعاد فيتحلل بعد ذلك وان شاء توجه لاداء
النسك لانه قدر عليه حيث زال الاحصار ولكن التوجه افضل لانه عمل بالعزيمة والتحلل رخصة فافهم
قوله ومن وقف بعرفة ثم احصر لا يكون محصرا اي لا يتحلل بالهدي قال في الجامع الصغير وهو محرم
عن النساء حتى يطوف طواف الزيارة اعلم ان الحاج اذا احصر بعد الوقوف بعرفات لا يتحلل بالهدي عندنا
خلافا للشافعي لان الاحصار لا يتحقق بعد تمام الحج وقد تم حجه لقوله عم من وقف بعرفة فقد تم حجه ولا يقال
انه مصدود عن البيت بغير حق فيجب ان يحل كما قبل الوقوف لانا نقول بينهما فرق فلا يصح القياس لان
فيما قبل الوقوف لم يتم حجه وفيما بعد الوقوف تم فافترقا ولانه قبل الوقوف اذا لم يتحلل يلحقه المشقة
بالامتناع عن محظورات الاحرام وفيما بعد الوقوف يجوز له التحلل بالحلق فلا يبقى من المحظورات الا
النساء الى طواف الزيارة والصبر عن النساء ليس بمشقة لا يحتمل وقوله في الجامع الصغير وهو محرم
عن النساء حتى يطوف طواف الزيارة دليل على انه يحلق في غير الحرم حيث احصر لانه قيد احرامه عن النساء

فعلم من هذا انه يتحلل بالحلق عن سائر الاشياء الا النساء وقال في الاصل وهو حرام كما هو حتى يطوف طواف الزيارة
يوم النحر وذكر بعد تاخير الحلق الى ان يفعله في الحرم لانه قال في الاحرام كما هو وقال الامام العتابي رواية
الجامع الصغير اظهر ووجه تلك الرواية ان الحلق مشروع في الحرم فيؤخر الى الحرم غاية ما في الباب ان الزمان
يفوت والتاخير عن الزمان اهون من ان يفعله في غير الحرم ووجه هذه الرواية ان الاحصار بمنزلة فيفوت
الحلق عن زمانه ومكانه جميعا فيجوز التزام احدهما حتى لا يفوتا جميعا وقال الامام الجليل الشهيد رح واذا وقف
بعرفة ثم احصر لم يكن محصرا الا انه فرغ من حجه ولكنه يكون حراما حتى يصل الى البيت ويطوف طواف الزيارة
وطواف الصدر ويحلق او يقصر وعليه لترك الوقوف بالمزدلفة دم ولترك رمي الجمار دم ولتاخير الحلق دم
ولتاخير الطواف دم في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح ليس عليه لتاخير الحلق والطواف شيء قوله
ومن احصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر وذلك لانه لا يمكنه اداء ركن من اركان الحج
فجاز له التحلل كما لو كان بغير مكة اما اذا قدر على احدهما اعني الطواف او الوقوف فلا يكون محصرا لان
القادر على الوقوف يتم حجه فلا يتحقق الاحصار والقادر على الطواف قادر على ان يتحلل بالطواف فلا حاجة
الى التحلل بالهدي كفائت الحج قال الشيخ ابو بكر الرازي رح في شرح مختصر الطحاوي كل من امكنه ان يتحلل
من احرامه بالطواف فلم يكن محصرا الا ترى ان الذي يفوته الحج ليس بمحصر لانه يمكنه ان يتحلل بالطواف فعلم
ان الدم بدل عنه في التحلل اي عن الطواف فاذا قدر على الطواف وهو الاصل لم يثبت البدل وهو التحلل بالهدي
قوله وقد قيل في هذه المسئلة خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف رح يعني ان الممنوع عن الطواف والوقوف
بمكة هل يكون محصرا فقد قيل فيه خلاف بينهم قال ابو حنيفة رح لا يثبت الاحصار خلافا لابي يوسف وبيانه فيما ذكر
القدوري رح في شرح مختصر الكرخي وقال قال ابن سماعة سمعت ابا يوسف رح قال لا يكون الرجل محصرا اذا دخل الحرم
الا ان يكون بمكة عدو غالب يحول بينه وبين الدخول الى مكة كما كان المشركون بين رسول الله عم وبين دخول مكة فاذا
كان كذلك فهو محصر وقال علي بن الجعد اخبرنا ابو يوسف رح قال سالت ابا حنيفة رح هل على اهل مكة احصار
قال لا قلت فان رسول الله عم احصر بالحديبية قال كانت مكة اذ ذاك حربا وهي اليوم دار الاسلام فليس فيها
احصار قوله والصحيح ما علمتك من التفصيل اي الصحيح من الرواية ان الممنوع عن الوقوف والطواف
يكون محصرا باتفاق اصحابنا واذا قدر على احدهما فلا يكون محصرا

باب الفوات

قوله ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر
فقد فاته الحج وذلك لقوله عم الحج عرفة فمن ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته
الحج قوله لما ذكرنا ان الوقوف يمتد اليه اي الى وقت طلوع الفجر من يوم النحر وقد ذكره في الفصل المتقدم
على باب القران قوله وعليه ان يطوف ويسعى ويتحلل ويقضي من قابل ولا دم عليه وانما يتحلل بافعال
العمرة لما روي عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم ان النبي عم قال ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه
الحج من قابل ذكره الدارقطني والعمرة طواف وسعي فيتحلل بهما وانما لا يجب الدم عليه لان السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بيان والنبي عم بين التحلل بالعمرة ولم يبين وجوب الدم فلو كان واجبا لبينه لمساس
الحاجة ولانه يتحلل باحد موجبي الاحرام فلا يلزمه دم كما اذا تحلل بعد الحج ولانه لم يتعجل الاحلال قبل وقته
ولا ارتكب شيئا من المحظورات فلا يلزمه الدم كالمدرك وقال الحسن والنخعي وابن جرير يجب عليه الدم لانه تحلل

الاوم

قبلا وانه وجوابهما قلنا ولان التحلل حصل بافعال العمرة فلا حاجة الى التحلل بالدم والعمرة في حق فائت الحج بمنزلة
في حق المحصر فلا يجب سهلا وذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي رح وقال عن ابراهيم عن الاسود قال سالت عمر بن الخطاب رضه عن
رجل فاته الحج قال يحل بعمل عمرة من غير هدي وعليه الحج من قابل ثم لقيت زيد بن ثابت رضه بعد ثلثين سنة فقال
مثل قول عمر ثم اختلف اصحابنا في افعال العمرة التي يتحلل بها فائت الحج فقال ابو حنيفة ومحمد رح يتحلل بها عن
احرام الحج من غير ان ينقلب احرامه الى احرام العمرة وقال ابو يوسف رح ينقلب احرامه الى احرام العمرة لان
الاحرام للاداء والمؤدى افعال العمرة فيكون الاحرام احرام العمرة ولهما انه اذا افعال العمرة يتحلل عن
احرام الحج فاذا انقلب الاحرام الى احرام العمرة ثم اتى بافعال العمرة لا يكون التحلل بها واقعا عن احرام الحج
ثم اعلم ان القارن اذا فاته الحج اذى عمرته لانها لا تفوت ثم اتى بعمرة اخرى لفوات الحج ثم يحلق او يقصر ولا
دم عليه لانه لم يجمع بين النسكين ولم يوجد واذا كان متمتعا ساق الهدي بطل تمتعه ويصنع بهديه ما يشاء وليس
على فائت الحج طواف الصدر لانه مشروع عقيب اداء الحج ولم يوجد وهذه المسائل ذكرناها لتكثير الفائدة وان لم
يذكرها المتن قوله ولان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا باداء احد النسكين
وهذا احتراز عن احرام العبد بغير اذن سيده حيث يحلله بغير هدي ثم يجب عليه بعد العتق هدي لاحصار
وقضاء حجة وعمرة وكذا الحكم في الامة واذا احرما باذن سيدهما يكره له التحلل وان حللهما جاز لان
المنافع مستحقة له واذا باع العبد بعدما احرم بالاذن كان للمشتري ان يحلله لعدم الاذن منه خلافا لزفر
واحترازا ايضا عن احرام المراة بحجة التطوع لان الزوج يحللها بغير هدي وعليها هدي الاحصار وقضاء
حجة وعمرة وذلك لانها ممنوعة من التطوع الا باذنه وليس تحليلها ان يقول حللتك ولكن باذى ما يحظره
الاحرام مثل قص ظفر وتطيبها بطيب او تقبيل او معانقة تحللا فاما اذا احرمت بحجة الاسلام ولا محرم
لها فهي بمنزلة المحصر وتتحلل بهدي لان التحلل هنا جائز وليس بمستحق قوله كما في احرام المبهم يعني
اذا احرم مبهما بان قال لبيك اللهم لبيك ولم يقل بحجة او عمرة الحج عن احرامه الا باحد النسكين لصحة احرامه
فكذا هنا فيما اذا فاته الحج يخرج عن احرام الحج باداء العمرة لان الحكم اذا دار بين الشيئين وانتفى احدهما
تعين الآخر وقد انتفى الحج هنا لفواته فيتعين العمرة قوله فكانت في حق فائت الحج اي فكانت
العمرة في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر من حيث ان كل واحد منهما محلل قوله والعمرة
لا تفوت وهي جائزة في جميع السنة الا خمسة ايام يكره فعلها فيها وانما لا تفوت العمرة لانه لم يرد فيها
التوقيت وقد اختلف السلف في العمرة في اشهر الحج وكان عمر رضه ينهى عنها ويقول الحج في اشهر
والعمرة في غيرها اكمل لحجكم وعمرتكم والصحيح ان العمرة جائزة فيها بلا كراهة بدليل ما روي ان النبي عم
والصحابة رضه ان رسول الله عم اعتمر اربع عمر في ذي القعدة الا التي اعتمر مع حجته واما كراهتها
في خمسة ايام فهي مذهبنا وقال الشافعي رح لا يكره كذا قال ابو نصر البغدادي رح ولنا ما روي
عن عائشة رضها انها قالت تمت العمرة في السنة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر وايام
التشريق وروي عن ابي يوسف انه قال لا يكره الاحرام بالعمرة يوم عرفة قبل الزوال لان ما قبل الزوال ليس
بوقت لاداء افعال الحج قوله والاظهر من المذهب ما ذكرناه وهو كراهة العمرة يوم عرفة قبل الزوال
وبعده قوله والعمرة سنة وقال الشافعي رح فريضة لقوله عم العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا ما روى

ما روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده الى محمد بن المنكدر عن جابر رضه ان النبي عم سئل عن العمرة اواجبة هي
قال لا وان تعتمروا هو افضل قال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وروى ابو بكر الرازي باسناده في كتاب الطحاوي
الى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضه ان رسول الله عم قال الحج جهاد والعمرة تطوع ولانها نسك غير موقت فلا يكون
واجبة كطواف النفل ولانها عبادة بدنية تؤدى باحرام غيرها كما في فائت الحج فلا يكون واجبة كالتطوع
فان قلت قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله يدل على وجوب العمرة لان الامر للوجوب قلت
لا دلالة فيه اصلا لان الاتمام خلاف النقص ولا يقتضي وجوب الاصل لانه يصح ان يقال اتم العمرة النافلة
والصلوة النافلة او نقول ان الاتمام يستعمل فيما بعد الشروع ولا كلام لنا فيه لان الشروع ملزم وكلامنا فيما
قبل الشروع ولا دلالة في الآية على وجوب العمرة قبل الشروع فمن ادعى فعليه البيان والجواب عما رواه
معناه ان العمرة مقدرة اعمالها كالحج لان الفرض هو التقدير وقال في شرح التاويلات في تفسير قوله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله العمرة واجبة عندنا ولكن ذلك ليس بمنصوص عن محمد وقد نص محمد رح في كتاب الحج في
مسئلة السفيه المحجور اذا اراد العمرة انها تطوع قوله اذ لا يثبت الفريضة مع التعارض
في الآثار يعني لقوله مقدرة باعمال الحج وهذا لان لا اصل في الدلائل المتعارضة الجمع بينهما اذا امكن قوله
وقد ذكرناه في باب التمتع وهو ما ذكره بقوله وصفته اي يبتدئ من الميقات فيحرم بالعمرة ويدخل مكة
فيطوف لها ويسعى ويحلق او يقصر وقد حل من عمرته وهذا هو تفسير العمرة باب

الحج عن الغير

لما فرغ من بيان حج الانسان عن نفسه وهو الاصل شرع في بيان
الحج عن الغير لانه كالتبع لان الاصل ان يكون تصرفه لنفسه لا لغيره قوله الاصل في هذا الباب ان الحج عن
الغير اعلم ان الانسان اذا صلى او صام او تصدق او اتى بعمل آخر من اعمال الخير وجعل ثواب ذلك لغيره
يجوز عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة لهم ان الثواب هو الجنة وهي لله تعالى وليس للانسان تمليك ملك
الغير ولنا ما روي في السنن عن جابر رضه ان النبي عم ضحى بكبشين اقرنين املحين فلما وجههما قال
اني وجهت وجهي الى قوله وانا من المسلمين ثم قال اللهم منك ولك عن محمد وامته بسم الله والله اكبر
ثم ذبح فعلم بذلك ان جعل الثواب لغيره يجوز لانه عم ضحى عن امته وما قالوا تعليل في معارضة
النص فلا يلتفت والاقرن عظيم القرنين والاملح الذي فيه سواد وبياض ثم الحاج عن غيره ان
شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى بالنية كذا قال الحاكم الجليل الشهيد رح قوله احدهما
بالجر وكذا قوله والآخر وهما بدلان من قوله بكبشين ويجوز ان يقال بالنصب فيهما على تاويل ذبح احدهما
لان التضحية تدل على الذبح قوله عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ اي شهد
للنبي عم بتبليغ اوامر الله ونواهيه الى عباده وانما يعني الامة بمن اقر وشهد لان الامة على نوعين
امة دعوة واجابة وهم المؤمنون وامة دعوة لا اجابة وهم الكافرون وذلك لان رسول الله عم كان
مبعوثا الى كافة الخلق وهم باجمعهم امة له الا انه عم ضحى احدى الشاتين عن امته المؤمنين لا عن
الكافرين لانهم لا يستحقون الثواب قوله والعبادات انواع اعلم ان العبادات لا تخلو اما ان تكون
مالية كالصدقات او بدنية كالصلوة والصوم او مركبة منهما جميعا كالحج اعني انه بدني له تعلق
بالمال اما المالية فيجوز فيها النيابة لان المقصود فيها قطع جزء من المال باداءه الى الفقير بالنية

وذلك يحصل بالمتصدق ونائبه في جميع الاحوال واما البدنية فلا يجوز فيها النيابة اصلا لان المقصود اتعاب
البدن وذلك لا يحصل بفعل النائب واما البدنية التي لها تعلق بالمال فلا يجوز فيها النيابة عند القدرة
على فعلها لانها تتعلق بالبدن وبالمال فشرط وجوز النيابة عند العجز نظرا الى جانب المال كالزكوة
وهذا في الحج الفرض اما في الحج النفل فيجوز النيابة عند القدرة ايضا للسعة فيه واما الجهاد فلا يجوز
النيابة فيه اصلا لان الوقعة اذا حضرت يفترض الجهاد على كل مسلم فبعد ذلك كل ما يفعله يقع عن نفسه
لا عن غيره ثم الاصل في جواز الحج عن الغير ما روى البخاري وصاحبا السنن مسندا الى عبد الله بن عباس رض قال
كان الفضل رديف النبي عم فجاءت امراة من خثعم فجعل الفضل ينظر اليها وتنظر اليه وجعل النبي عم يصرف
وجه الفضل الى الشق الاخر فقالت ان فريضة الله ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج
عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع وهذا هو ظاهر الرواية عن اصحابنا وروي عن محمد ره ان الحج يقع عن
الحاج وهو المامور وللامر ثواب النفقة لانه يلزمه الكفارة والقضا اذا افسد لا على الامر
فعلم ان الحج يقع عن المامور ولانها عبادة بدنية كالصوم والجهاد فلا يصح فيها النيابة الا ان النفقة
قامت مقام الحج عند العجز لا انها حج حقيقة كالفدية في الصوم قامت مقامه عند العجز لا انها صوم
صوم حقيقة وجه الظاهر ان الحاج ينوي عن المحجوج عنه لا محالة وهذا دليل على ان الحج يقع عنه لا عن
الحاج والحديث صريح فيما قلنا لان الخثعمية قالت افاحج عنه قال عم نعم واما لزوم الكفارة والقضا
فليس ذلك باعتبار ان الحج يقع عن الحاج بل باعتبار ان الجناية صدرت منه في حال احرامه وقياسه على
الصوم والجهاد لا يصح لورود النص في النوع وشرط القياس ان لا يكون في الفرع نص قوله
في النوع الاول اي في الزكوة في حالتي الاختيار والضرورة اي في الصحة والمرض قوله في النوع الثاني
اي في الصلوة قوله لا يحصل به اي لا يحصل اتعاب النفس بفعل النائب قوله للمعنى الثاني
وهو المشقة بتنقيص المال وانما قال للمعنى الثاني لان الحج مشتمل على معنيين اتعاب النفس وتنقيص المال
فانتفى اعتبار المعنى الاول عند العجز فتعين الثاني قوله والشرط العجز الدائم الخ شرط جواز الحج
عن الغير بسبيل النيابة هو العجز الدائم الى وقت الموت كالزمانة والعمى حتى لو قدر المحجوج عنه بعد
اداء المامور يحج ثانيا كما في الشيخ الفاني اذا قدر على الصوم بعد اداء الفدية تجب عليه الصوم قوله
لان الحج فرض العمر هذا دليل لكون الشرط هو العجز الدائم بيانه ان الحج لما كان فرض العمر وقدر على
ادائه في اثناء عمره وجب عليه الحج وظهر فعل النائب فيما مضى كان لم يكن والانكال يرد على هذا التعليل
الشيخ الفاني فان لجواز الفدية عن الصوم يشترط العجز الدائم ايضا مع ان الصوم ليس بفرض العمر لانا نقول
اذا فات الصوم يستغرق العمر قضاء وان لم يستغرق اداء لانه يجب عليه قضاؤه ما دام حيا فالتحق
بفرض العمر من هذه الجهة قوله ثم ظاهر المذهب الخ وقد حققناه قبيل هذا قال بعضهم وترجح
في هذا الموضع لنقل يقع عن المامور بالاتفاق وللامر ثواب النفقة وذاك خلاف الرواية لا يدرك
ما قال الحاكم الجليل الشهيد في مختصر الكافي في الحج التطوع عن الصحيح جائز ثم قال واذا احج الصحيح عن نفسه
فهو تطوع ثم قال وفي الاصل يكون الحجة عن المحجوج قوله قال ومن امره رجلان ان يحج عن كل
واحد منهما حجة فاهل بحجة عنهما فهي عن الحاج ويضمن النفقة لان الحج يقع عن الامر حتى لا يخرج الحاج

الحاج عن حجة الاسلام اعلم ان هذا الموضع زلت فيه اقدام الشارحين حيث لم يفهموا كلام المصنف ره وقالوا لا مطابقة
بين الدليل والمدلول ولا يوافق التعليل المدعا ولكن هو تعليل حكم غير مذكور ثم قالوا وتقرير الكلام انه يضمن النفقة
لانه خالفهما وانما لا يضمن النفقة اذا وافق امر الامر لان الحج يقع عن الامر حتى لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام
وههنا قد خالف فلا يقع الحج عن الامر بل يقع عن المامور وهذا حاصل كلامهم في قوله ليس الامر كما ظنوا
ولو تكلموا في هذا الموضع لكان اولى بل المطابقة حاصلة بين الدليل والمدلول بان يقال يقع عن الحاج اي
الحجة يقع عن الحاج وهو المامور ويضمن النفقة لكل واحد منهما ان انفق من مالهما لان الحج المودى في هذه
الصورة يقع عن الامر من وجه بدليل ان الحاج لا يخرج عن حجة الاسلام ولكن كل واحد من الامرين امر بان
تخلص له الحج ولم يامر بالاشتراك فلما نوى عنهما جميعا خالف الامر فوقع الحج عن الحاج وضمن النفقة لوجود المخالفة
تلخيصه ان الحج في هذه الصورة من وجه يقع للمامور باعتبار المخالفة ولهذا لا يخرج الامر عن حجة الاسلام
ومن وجه يقع للامر من حيث قطع المسافة وتعبه ولهذا لا يخرج المامور عن حجة الاسلام ايضا وقد صرح
الامام العتابي وغيره ره في شرح الجامع الصغير ان الحج يقع عن الامر من وجه وعن المامور من وجه فلا يخرج
عن حجة الاسلام لا الامر ولا المامور والمصنف ره اشار الى هذين الوجهين ايضا حيث قال اولا فهي عن
الحاج اي الحجة عن الحاج ثم قال الحج يقع عن الامر يعني يقع عن الامر من وجه وعن الحاج من وجه اخر فافهم وانما
قيد بالامر في مسئلة الكتاب لانه اذا ادى الحج او العمرة عن رجلين او عن احدهما بلا امر يصح لانه في الحقيقة
جعل الثواب للغير قوله ولا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك لانه لا يمكنه ان يحول الحج الذي
اهل به المامور عن امره جميعا عن احدهما بعد ان وقع لنفسه وذلك لانه لما لم يهل به على الوجه المامور
به وقع عن نفسه فبعد ذلك لم يكن احد الامرين اولى من الاخر لان الحج لزم المامور وضمن النفقة بخلاف
ما اذا اهل عن ابويه على رواية ابي حفص حيث يكون له ان يجعل عن ايهما شاء وكذا اذا اهل عن احد ابويه
على رواية سليمان لان ذلك بسبيل التبرع الحكم بلا امر فله ان يجعل الثواب لاحد ابويه او لكليهما جميعا
قوله وان ابهم الاحرام بان نوى عن احدهما غير عين وهذا هو القسم الثاني من مسئلة الكتاب
لان القسم الاول ان يهل بالحجة عنهما جميعا والقسم الثاني ان ينوي بالاحرام عن احدهما مبهما وفيه
قسم اخر وهو ان يهل بالاطلاق من غير ذكر المحجوج عنه معينا ومبهما اما القسم الثاني فلا يخلو اما ان
يمضي فيه على الابهام او تعين احدهما قبل المضي فان مضى يكون الحكم فيه كما في القسم الاول وان عين
قبل المضي ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة ومحمد ره يصح استحسانا وعند ابي يوسف ره لا يصح بل يكون مخالفا
قياسا وجه القياس ان كل واحد منهما امره بالتعيين وهو بالابهام الاحرام عن احدهما صار مخالفا
لان الابهام خلاف التعيين فوقع عن نفسه كما اذا نوى عنهما كما اذا امره رجلان كل واحد منهما
بشراء عبد بكذا فاشتراه لاحدهما غير عين يقع الشراء للمامور ثم اذا اراد ان يعين احدهما لا يصح
فكذا هنا ولا يرد على هذا ما اذا احرم رجل على الابهام من غير تعيين حجة او العمرة فانه يصح ان يعين من
الحجة والعمرة ما شاء لان ثمة من له الحق معلوم والملتزم مجهول وههنا من له الحق مجهول وبينهما
بون ولهذا يصح الاقرار بمجهول المعلوم ولا يصح الاقرار لمعلوم لمجهول بخلاف ما اذا احرم عن احد ابويه
حيث يصح وان كان من له الحق مجهولا لان ذلك ليس بحكم الامر ليراعى شرائط الامتثال ووجه الاستحسان

ان الاحرام لم يكن بنفسه بل هو وسيلة يتوصل منه للاداء ولهذا يصح قبل اشهر الحج والاحرام المبهم صالح لان يتوسل
الى الاداء بواسطة التعيين فاذا عين احدهما بعد ان اهل عن احدهما جاز فاكتفي بالاحرام المبهم شرطا والشرط
على اي طريق وجد يحصل المقصود كما اذا توضأ لاجل التبرد يجوز به الصلوة ولانه كان يملك التعيين في الابتداء
فيملك التعيين في البقاء كما اذا احرم عن احد ابويه ثم عين احدهما يؤيده انه لو احرم باحد النسكين عن نفسه
وفي الابتداء معينا يصح فكذا لو ابهم ثم عين في حالة البقاء فكذا فيما نحن فيه لانه عين ما كان يملكه في الابتداء بخلاف
ما اذا اهل عنهما ثم عين احدهما حيث لا يصح لان الحجة الواحدة لا تقع عنهما ابتداء فكذا لم يصح تعيينه بقاء وذاك
لانها لو صحت ابتداء يقع لكل واحد منهما بعض الحجة والمامور به هو الحج التام لا بعض الحج فوقع عن نفسه
والذي قاله ابو يوسف رح يبطل فيمن امر بالحج فاحرم بشيء غير معين ثم جعله حجا والجواب عن مسئلة الشراء
قالوا لا رواية فيها وان الرواية فيما اذا اطلق الشراء انه يتعين بحكم النقد فلما اذا ابهم فيحتمل ان يصير مخالفا
لانه بمنزلة الاداء هنا واما القسم الاخر فليس فيه نص عن اصحابنا المتقدمين وقال فخر الاسلام البزدوي وغيره رح
يجب ان يصح التعيين بالاجماع قوله على ذلك اي على الاحرام المبهم احدهما اي احد الامرين فكذلك اي
يصير مخالفا وهو القياس اي قول ابي يوسف رح الخالفة اي يخالفوا التعيين قوله بخلاف ما اذا لم يعين حجة
او عمرة متصل بقوله والابهام يخالفه وبيانه مر قوله لان الملتزم هنا مجهول اي فيما اذا لم يعين حجة او عمرة
ومن له الحق معلوم ومثل ذلك صحيح كما اذا قال لفلان علي شيء قوله وهنا المجهول من له الحق اي فيما
اذا لم تعين احد الامرين ومثل ذلك لا يصح كما اذا قال لاحدكما علي الف درهم وبيانه مر قوله فاكتفى
بها اي بالاحرام المبهم وبيانه مر آنفا قوله بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام متصل بقوله فاكتفى
شرطا يعني اذا اهل عن احدهما ثم عين احدهما قبل المضي صح تعيينه بخلاف ما اذا عين احدهما بعد المضي
حيث لا يصح لان بعد الاداء لم يبق المؤدى محتملا للتعيين فلذلك لزم المامور فصار مخالفا قوله
فان امره غيره بان يقرن عنه فالدم على من احرم اعلم ان الدماء في باب الحج على ثلاثة انواع
نوع منها يجب جزاء على الجناية كدم الجماع ودم جزاء الصيد ودم الحلق ودم لبس المخيط والطيب ودم مجاوزة
الميقات بغير احرام وذلك كله يجب على المامور لانه تعلق بفعله وجنايته ولان امر المحجوج عنه اذن
له وما اذن في اسباب الكفارة ونوع منها ما يجب نسكا كدم المتعة والقران فذلك على الحاج لانه وجب
شكرا للجمع بين النسكين وقد حصل الجمع من المامور فيجب عليه كدم الجناية ونوع اخر ما يجب مؤنة كدم الاحصار
ففيه اختلاف قال ابو حنيفة ومحمد رح يجب ذلك في مال المحجوج عنه لانه اوقعه في هذه الورطة فيجب عليه الخلاص
فصار كنفقة الرجوع وقال ابو يوسف رح يجب على المامور لان دم الاحصار للتحلل ولم يذكر القدوري رح في شرحه خلاف
ابي يوسف وقد ذكره في شروح الجامع الصغير والحاصل ان جميع الدماء في مال الحاج الا دم الاحصار فانه في
مال المحجوج عنه قوله بهذه النعمة اي بنعمة التوفيق عنه اي عن المامور قوله وكذلك ان امره
واحد بان يحج عنه والاخر بان يعتمر عنه واذن له بالقران فالدم عليه اي على المامور وانما قيد بالاذن لانه
اذا لم يوجد الاذن منهما بالقران ومع هذا قرن المامور لا يصح ويكون مخالفا عند ابي حنيفة رح لان الامر
وقع بسفر ينصرف جميعه الى احد النسكين فاذا صرفه الى الحج والعمرة لا يجوز ولكن يصح على ما روي عن ابي يوسف
ومحمد رح ان من حج عن الميت واعتمر عن نفسه جاز لحصول المقصود قوله وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح
اي وجوب الدم على الامر عند احصار المامور عندهما قوله وهذا القدر اي صرف امتداد الاحرام

والضمير في اليه عايد الى الحاج قوله ثم قيل هو من ثلث مال الميت اي دم الاحصار ويعتبر من الثلث قوله
لانه صلة كالزكوة والمراد من الصلة ما لم يكن في مقابلته عوض مالي قوله وقيل من جميع المال لانه دين
له مطالب من جهة العباد وهو المامور قوله معناه اذا جامع قبل الوقوف اي معنى قوله يضمن النفقة
وهذا لان المامور به هو الحج الصحيح فبالجماع قبل الوقوف يفسد الحج فيضمن النفقة لافساده الحج بخلاف ما
اذا جامع بعد الوقوف حيث لا يضمن النفقة لعدم فساد الحج لكن يجب الدم على المامور في ماله لانه هو
الجاني على اختياره وهو المراد بقوله لما بينا ولما قلنا قوله قال ومن اوصى بان يحج عنه فاحجوا عنه رجلا
فلما بلغ الكوفة مات او سرقت نفقته وقد انفق النصف يحج عن الميت من منزله بثلث ما بقي اي قال في الجامع
الصغير في الاحجاج يبعث الرجل ليحج واما قال بلغ الكوفة لان محمدا رح وضع المسئلة في الخراساني وقيد
انفاق النصف اتفاقي والحكم في انفاق الثلث والسدس كذلك ثم اعلم ان الكلام هنا في موضعين في
اعتبار الثلث وفي مكان الحج ففي كل منهما اختلاف اما الاول فقال ابو حنيفة انه يحج من ثلث ما بقي من المال
وفاء الحج من الذي بقي من الثلث الاول ان كان بقي منه شيء وهذا على تقدير الايصاء بان يحج عنه بالثلث اما اذا اوصى
بان يحج عنه من الثلث او امر بان يحج عنه ولم يذكر شيئا ففيه اختلاف بينهم قال ابو يوسف رح يحج بما بقي من الثلث الاول
مع ما بقي من المال المفرز وقال محمد رح يحج ما بقي من المال المفرز ان بقي والا بطلت الوصية لمحمد رح ان قسمة
الوصي كقسمة الميت فلو افرز الوصي بنفسه ثم هلك المال المدفوع بطلت الوصية فكذا اذا افرز الوصي
ولابي يوسف رح ان محل الوصية ثلث المال فيجب تنفيذه ما بقي منه ولابي حنيفة رح ان قسمة الوصي كقسمة
الموصي اذا صحت وهنا لم يصح القسمة والافراز لانها انما تصح اذا اصرف المال المدفوع الى الوجه الذي
سمي وهو الحج ولم يصر فصار كما لو لم يفرز فيعتبر تنفيذ الوصية من ثلث الباقي فصار كما اذا اوصى بالثلث
لرجل وافرزه الوصي وبعث به على يد انسان فهلك في الطريق واما الثاني فقال ابو حنيفة رح يعتبر مكان
الموصي فيبتدأ بالحج منه وقالا يعتبر المكان الذي مات فيه المامور فيبتدأ منه استحسانا وذكر ابو سليمان في بعض
نسخ الجامع الصغير عن ابي حنيفة رح انه اخذ بالقياس في هذه المسئلة لهما ان القدر الذي حصل من
الخروج معتبر لم يبطل بالموت لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره
على الله فلم يعتبر الحج من حيث مات المامور ولابي حنيفة رح قوله عليه السلام اذا مات ابن ادم انقطع
عمله الا من ثلثة ولد صالح يدعو له وعلم علمه الناس ينتفعون به وصدقة جارية وفي السنن مسندا الى
ابي هريرة رض في كتاب الوصايا عن النبي عليه السلام اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الا من ثلثة اشياء صدقة جارية
او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له اعلم ان القدر الموجود من السفر لم يبق معتدا به في حق احكام الدنيا وان
خروجه لم يبق على موافقة الامر لانه امره بخروج يؤدى به الحج ولم يوجد فصار كانه لم يخرج واجمعوا على
ان من اوصى بان يحج عنه والموصي مات في وطنه او في غير وطنه ولكنه كان خارجا الى غير سفر الحج انه يحج
عنه من وطنه لان الوصية تنصرف الى ما فرض الله تعالى وقد فرض من وطنه ولهذا قال محمد رح في خراساني
مات بمكة فاوصى ان يحج عنه يحج عنه من خراسان وكذا قال هشام عن ابي يوسف رح وفي مكي قدم الري فمات
فاوصى بحجة قال يحج عنه من مكة بما قلنا بخلاف ما اذا اوصى بان يقرن عنه حيث يقرن من الري لانه لا قران
لاهل مكة وكذا اذا اوصى بان يحج عنه الميت اذا لم يبلغ وصيته للحج من بلده يحج عنه من حيث يبلغ بخلاف الحي لانه
يمكن الرجوع اليه فيحصل الاستدراك والميت لا يمكن الرجوع الى رايه فينفذ وصيته بما امكن قوله

اما لا اوهو اعتبار الثلث قوله والا بطلت الوصية اي وان لم يبق شيء من المال المدفوع بطلت الوصية
كتعيينه اي كتعيين الموصي قوله كما في الثاني وهو اعتبار مكان الحج يعني ان المأمور الثاني من اي موضع
يحج اي من موضع مات فيه المأمور الاول ام من موضع الموصي قوله واصل الاختلاف في الذي يحج بنفسه
يعني ان الانسان اذا خرج حاجا فمات في بعض الطريق فاوصى بالحج قال ابو حنيفة رح يحج عنه من وطنه
وقالا من موضع مات فيه فكذا الاختلاف فيما اذا سار المأمور بالحج بعض الطريق ثم مات وقد تبيناه قوله
قال ومن اهل بحجة عن ابويه يجزيه ان يجعلها عن احدهما وذلك لانه يجعل الثواب لاحدهما وانما يحصل
الثواب بعد الاداء فيلغو نيته عنهما قبل الاداء فبعد ذلك اذا جعل ثواب حجة لاحدهما جاز وكذا اذا جعل
لهما جميعا بخلاف ما اذا اهل المأمور بحجة عن آمريه حيث لا يجوز ان يجعل عن احدهما لانه يحكم الامر وقد
تم بفوره قيد بهذا قال الحاكم الجليل الشهيد في مختصر الكافي واذا حج الرجل عن الميت او حج عن ابيه او عن امه
حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت قال يجزيه ان شاء الله تعالى بلغنا عن النبي عم انه قال في ذلك ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اما قبل منك فالله احق ان يقبل قوله قدرنا من قبل اي عند قوله ومن امره
رجلان ان يحج عن كل واحد منهما حجة

باب الهدي

لما ذكر الهدي في كتاب الحج نسكا وجزاء ومؤونة شرع في بيان انواعه وما يتعلق به من المسائل
قوله الهدي ادناه شاة لما روى انه عم سئل عن الهدي فقال الهدي ادناه شاة وروى مالك في
الموطأ باسناده الى علي وابن عباس رض قال الامام ما استيسر من الهدي شاة قوله قال وهو من ثلاثة انواع
اي قال القدوري الهدي من ثلاثة انواع الابل والبقر والغنم والدليل عليه قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم
يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة بيانه على مذهب محمد ظاهر لانه يجب عنده في الظبي شاة وفي النعامة
بدنة وفي حمار الوحش بقرة فعلم ان الهدي يشمل الانواع الثلثة فكذا على مذهب ابي حنيفة وابي يوسف لانه
اذا بلغ قيمة الصيد شاة او بدنة او بقرة فيشتري ذلك فعلم انه من الانواع الثلثة ولان الهدي ما يهدى
الى الحرم للتقرب باراقة الدم ثمة وقد جرت العادة الفاشية بين المسلمين من عصر النبي عم الى يومنا هذا
بالاهداء بهذه الانواع قوله به فيه اي بالهدي في الحرم قوله والاصناف الثلثة سواء في هذا
المعنى اي الابل والبقر والغنم سواء في الاهداء الى الحرم قوله ولا يجوز في الهدايا الا ما جاز في
الضحايا يعني يجوز الثني فصاعدا من الانواع الثلثة ولا يجوز الجذع الا من الضأن ولا يجوز الجذع من
المعز ويشترط ان يكون سالما عن العيب كما في الاضحية والجذع من البهائم قبل الثني والثني من الغنم ما
تمت له سنة وطعن في الثانية ومن البقر ما طعن في الثالثة ومن الابل ما طعن في السادسة والجذع من
الغنم ما طعن في الشهر السابع ذكره في الفتاوى ونقل صاحب الاجناس عن كتاب الضحايا لابي القسم
الخوارزمي عن الرازي قال سمعت ابا علي الدقاق والجذع من الضأن ما تمت له ثمانية اشهر وطعن في بلخ
في الشهر التاسع ونقل ايضا عن اضاحي ابي عبد الله الزعفراني هو ما تمت له سبعة اشهر وطعن في الشهر
الثامن ويجوز في الاضحية اذا كانت الشاة عظيمة الجثة وان كانت صغيرة لا يجوز الا ان يتم لها سنة
وطعن في الثانية وتمام البيان مر في كتاب الزكوة في فصل الغنم قوله فيختصان بمحل
واحد وفي بعض النسخ بمكان واحد اي الهدي والاضحية يختصان بمحل واحد يعني يتعلقان بموقت
واحد وينزلان منزلا واحدا اي حكمهما واحد يجوز هنا ما يجوز ثمة ولا يجوز هنا ما لا يجوز ثمة لان كلا منهما

منهما قربة اراقة الدم قوله والشاة جايزة في كل شيء الا في موضعين يعني ان كل موضع ذكر فيه الدم من
كتاب الحج يجزي فيه الشاة الا في موضعين فانه لا يجوز فيهما الا البدنة فيما اذا طاف طواف الزيارة جنبا وفيما
اذا جامع بعد الوقوف قوله وقد بينا المعنى فيما سبق اي في الفصل الاول والثاني من باب الجنايات
وقال في الفصل الاول في تعليل وجوب البدنة في الجماع لانه اعلى انواع الارتفاقات فيتغلظ موجبه وقال في
الثاني في تعليل وجوب البدنة في طواف الجنب لان الجنابة اغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت
قوله ويجوز الاكل من هدي التطوع والمتعة والقران لانه دم نسك والاصل فيه ما روى صاحب السنن
في الحديث الطويل باسناده الى جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رض قال فكان جماعة الهدي الذي قدم به علي
من اليمن والذي اتى به النبي عم من المدينة مائة فنحر رسول الله عم بيده ستين ثم اعطى عليا فنحر ما غبر
يعني ما بقي واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا
من مرقها فعلم ان دم النسك يجوز اكله وكان رسول الله عم قارنا ولو كان دم اساءة ونقصان لما اكله عم
ولانه دم نسك فيجوز الاكل منه كالاضحية قوله ويستحب ان يأكل منها لما روينا اي لما صح ان النبي عم
اكل من لحم هديه وانث الضمير في منها لارادة الهدايا اي من هدي التطوع وهدي المتعة وهدي
القران وفي بعض النسخ منهما بالتثنية اي من هدي التطوع وهدي المتعة والقران جعلهما واحدا قوله
وكذا يستحب ان يتصدق على الوجه الذي عرف في الضحايا يعني يتصدق بالثلث او يطعم الثلث ويدخر الثلث
قوله ولا يجوز الاكل من بقية الهدايا وهي ما عدا دماء الكفارات والنذور وهدي الاحصار وهدي
التطوع اذا لم يبلغ محله اما اذا بلغ هدي التطوع محله فيجوز منه الاكل وقد صرح بالفرق في شرح الطحاوي
والمراد من المذكور من هدي التطوع في المتن في قوله ويجوز الاكل من هدي التطوع هو الذي بلغ محله
والاصل فيه ما روى في السنن عن هشام بن عروة عن ابيه عن ناجية الاسلمي رض ان النبي عم بعث معه بهدي
فقال ان عطب منها شيء فانحره ثم اصبغ نعله في دمه ثم خل بينه وبين الناس وفي رواية ابن عباس قال له النبي عم
ولا تأكل منها انت ولا احد من اهل رفقتك والمراد من النعل القلادة وناجية ابن جندب الاسلمي كان نازلا في بني
سلمة ومات بالمدينة وبقي الى دهر معاوية وهو سائق بدن رسول الله عم كذا قال ابن الاثير في كتاب
المعجم وقال ابن سعد استعمله رسول الله عم على هديه حين توجه الى الحديبية وامره ان يتقدمها الى ذي الحليفة
ثم استعمله ايضا على هديه في حجة الوداع قوله ولا يجوز ذبح هدي التطوع والمتعة والقران الا
في يوم النحر قال الكرخي لا قطعه على الاثر فقوله اذا احرم جاز الذبح ولنا في هدي المتعة والقران قوله تعالى
فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم والبائس الذي ناله بؤس اي شدة في الفقر والتفث
الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر كانه الخروج من الاحرام
الى الاحلال وجه الاستدلال بالآية ان الله تعالى عطف قضاء التفث على الاكل من بهيمة الانعام التي يجوز الاكل منها
وقضاء التفث مختص بيوم النحر فيكون النحر كذلك وروى البخاري باسناده الى ابن عمر رض عن حفصة
زوج النبي عم انها قالت يا رسول الله ما شان الناس حلوا بعمرة ولم تحلل انت من عمرتك قال اني لبدت راسي
وقلدت هديي فلا احل حتى انحر فعلم بهذا ايضا ان النحر مختص بيوم النحر والجواز قبله عرف بهذا ان الحكم على الاحرام
عن الحج انما يكون في يوم النحر وقد جعل رسول الله عم موقوفا الى وجود النحر فاقتضى ان لا يجوز النحر قبل يوم النحر ولانه دم

نسك وجب شكرا لنعمة الجمع بين النسكين وذلك انما يكون بعد تمامها والتمام يوم النحر فيكون الدم مختصا به ولانه
دم يجب للنقصان والجناية فيختص بيوم النحر كالاضحية واما هدي التطوع فكذلك على ما ذكره القدوري رحمه الله لانه
دم قربة كدم المتعة وقال في الاصل يجوز قبل يوم النحر لان القربة في هدي التطوع بوصوله الى الحرم فلا يشترط الزمان
اما ذبحه يوم النحر فهو افضل والاصل هنا ما ذكره في شرح الطحاوي رحمه الله وقال الدماء على ثلثة اوجه في وجه
يجوز تقديمه على ايام النحر بالاجماع بعد ان حصل الذبح في الحرم وهو دم الكفارات والنذور وهدي التطوع وفي
وجه لا يجوز ذبحه قبل يوم النحر وهو دم المتعة والقران والاضحية وفي وجه اختلفوا فيه وهو دم الاحصار فعند
ابي حنيفة رحمه الله يجوز تقديمه وعندهما لا يجوز تقديمه قوله فاذا وجدت ذلك اي تبليغ الهدايا الى الحرم قوله
ويجوز ذبح بقية الهدايا في اي وقت شاء وذلك لاطلاق النص بيانه ان الله تعالى قال في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل
منكم هديا بالغ الكعبة خصه بمكان دون زمان ولان دماء الكفارات وجبت جبرا للنقصان وقد حصل
النقصان قبل يوم النحر فيكون الجابر قبله ايضا بل التعجيل افضل لتدارك النقصان ولانها وجبت على وجه الكفارة
فلا تختص بيوم النحر كسائر الكفارات من الصيام والاطعام ودماء النذور ويجوز ذبحها قبل يوم النحر
لان الشرع ما خصها بزمان قوله قال ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم اي قال القدوري رحمه الله اعلم ان في
بدنة النذر خلافا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يجوز ذبحها في غير الحرم وقال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الا في الحرم قياسا على
الهدايا والاصل فيها قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وقوله تعالى هديا بالغ الكعبة ولنا ان ايجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى وقد اوجبه على نفسه مطلقا عن المكان فيجري على اطلاقه بخلاف الهدي فانه اسم
على النقل والمكان الذي ينقل اليه الهدايا تقربا الى الله تعالى هو الحرم ولان الاية الاولى وردت في دم المتعة والقران
والثانية في جزاء الصيد دون النذر وقال في شرح الطحاوي رحمه الله وان ذبح في غير الحرم وتصدق بلحمها على الفقراء
جاز عن نذره في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجوز قوله قال عليه السلام منى كلها منحر
وفجاج مكة كلها منحر والفجاج جمع الفج وهو الطريق الواسع بين الجبلين روى صاحب السنن عن جابر
عن النبي عليه السلام قال منى كلها منحر قوله ويجوز ان يتصدق بها على مساكين الحرم وغيرهم خلافا للشافعي
اذا ذبح الهدايا في الحرم وتصدق بلحمها على غير مساكين الحرم جاز عندنا خلافا للشافعي فهو يقول ان المقصود
التوسعة على فقراء مكة ولنا قوله تعالى فكلوا منها واطعموا البائس الفقير بيانه ان الله تعالى لم
يخص فقيرا دون فقير فجاز التصدق على كل فقير عملا باطلاق النص ولان التصدق قربة معقولة في كل
مكان على كل فقير فيجوز التصدق بلحم الهدي على فقراء مكة وغيرهم بخلاف الذبح فانه لم يشرع قربة الا
في مكان مخصوص قوله ولا يجب التعريف بالهدايا اي قال القدوري رحمه الله لا يجب ان يذهب بالهدايا الى
عرفات لان الهدي لا ينبئ على ذلك بل يدل على النقل الى الحرم ليتقرب به فيه وقال الحاكم الجليل الشهيد رحمه الله وان
عرف بهدي المتعة فهو حسن وان تركه لم يضره واما هدي المتعة لانه دم نسك فيستحسن فيه
التشهير بخلاف دماء الكفارات فيستحب فيها الاخفاء والستر لان سببها الجناية ولان دم المتعة دم
نسك مختص بيوم النحر فربما لا يجد من يحفظه الى ذلك الوقت فياتي به الى عرفات بخلاف دماء الكفارات
فان تقديمها جائز على يوم النحر لانها لجبر النقصان فلا يحتاج الى التعريف قوله على ما ذكرنا اشارة
الى قوله لانها لما وجبت لجبر النقصان كان التعجيل بها اولى لارتفاع النقصان بها قوله والافضل

وذكر الخلاف في النذر في شرح الطحاوي للامام الاسبيجابي رحمه الله

في البدن النحر وفي البقر والغنم الذبح اما في البدن فلقوله تعالى فصل لربك وانحر اي انحر الجزور واما في البقرة فلقوله تعالى
ان تذبحوا بقرة واما في الغنم فلقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والذبح ما اعد للذبح قالوا ان المراد منه في الاية
الكبش ولانه ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث جابر انه عليه السلام نحر بيده ثلاثا وستين بدنة وامر عليا فنحر ما بقي وحديث
جابر ايضا قال كنا نتمتع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نذبح البقرة عن سبعة نشترك فيها ولان المقصود هو الرفق
بالحيوان وذلك فيما قلنا ولو ذبح الابل او نحر البقرة والغنم جاز لحصول المقصود من الذكوة وهو انهار
الدم الا انه يكره لترك السنة قوله ثم ان شاء نحر الابل في الهدايا قياما او اضجعها واي ذلك فعل
فهو حسن والافضل ان ينحرها قياما وذلك لما روى البخاري في الصحيح عن انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نحر بيده سبعة
بدن قياما وضحى بالمدينة كبشين املحين اقرنين وروى عنه باسناده الى زياد بن جبير قال رايت ابن عمر
اتى على رجل قد اناخ بدنته ينحرها قال ابعثها قياما مقيدة سنة محمد عليه السلام وروى في السنن عن حديث جابر
ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا ينحرون البدن معقولة اليسرى قائمة على ما بقي من قوائمها قوله
والاولى ان يتولى ذبحها بنفسه اذا كان يحسن ذلك اي ذبح الهدايا وذلك اشارة الى الذبح وهذا لما روينا
ان النبي عليه السلام نحر بيده كذا وكذا بدنة واما اذا لم يحسن فيولي غيره لئلا يلزم تعذيب الحيوان او جعله ميتة
او اذى الغير بتنفير الحيوان قوله ويتصدق بجلالها وخطامها ولا يعطي اجر الجزار منها والجلال
جمع الجل وهو ما يلبس على الدابة والخطام هو الزمام وهو ما يجعل في انف البعير والاصل فيه ما روى البخاري
في الصحيح مسندا الى عبد الرحمن ابن ابي ليلى ان عليا رضي الله عنه اخبره ان النبي عليه السلام امره ان يقوم على بدنه وان يقسم
بدنه كلها لحومها وجلودها وجلالها ولا يعطي في جزارتها شيئا والجزارة بضم الجيم كراء عمل الجزار قوله
ومن ساق بدنة فاضطر الى ركوبها ركبها وان استغنى عن ذلك لم يركبها لانه جعلها خالصة لله تعالى والاصل
فيه ما روى صاحب السنن باسناده الى جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول اركبها بالمعروف اذا
الجئت اليها حتى تجد ظهرا اعلم ان ركوبها لا يجوز من غير ضرورة لانه قال اذا الجئت اليها وهو تاويل ما روى
ابو هريرة رضي الله عنه في الصحيح ان رسول الله عليه السلام راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها فقال انها بدنة فقال اركبها فقال انها
بدنة قال اركبها ويلك في الثانية او في الثالثة بيانه ان الرجل كان مضطرا الى الركوب بدليل قوله ويلك
لانها كلمة تستعمل في موضع الترحم وفي الجامع الترمذي في رواية انس رضي الله عنه قال له في الثالثة او الرابعة
ويحك او ويلك قوله وان كان لها لبن لم يحلبها وذلك لان كلها لله تعالى فلا يجوز ان يصرف بعضها الى
حاجة نفسه وينضح ضرعها بالماء البارد لينقطع اللبن دفعا للضرر فلو حلب اللبن يتصدق به كما يتصدق
بالصوف والولد ولو تصرف بنفسه في اللبن ضمن مثله او قيمته يتصدق بذلك قوله هذا اذا كان قريبا
من وقت الذبح اشارة الى قوله لم يحلبها منه اي من وقت الذبح كيلا يضر ذلك بها اي كيلا يضر اللبن
بالبدنة قوله وان صرفه اي صرف اللبن لانه مضمون عليه اي لان اللبن مضمون عليه قوله ومن ساق
هديا فعطب فان كان تطوعا فليس عليه غيره عطب اي هلك وهو من باب علم وانما لم يلزمه شيء
اخر لان القربة تعلقت بعين المحل فلا يلزمه شيء اخر كما اذا نذر ان يتصدق بدراهم معينة
فهلكت قبل الصرف الى الفقراء لا يلزمه شيء اخر وكما اذا اشترى الفقير شاة للاضحية فهلكت
قبل التضحية لا يلزمه شاة اخرى لان الواجب في الذمة لا في العين فما لم يذبحه في الحرم لا يسقط عنه

بخلاف ما اذا كان في العين لا في الذمة
كان عن واجب فعطب الهدي
يلزمه اقامة غيره
مقامه لان الواجب

ما في الذمة فلزمه غيره كما إذا عزل دراهم الزكوة فهلكت قبل الصرف إلى الفقراء يلزمه إخراجها ثانيا
قوله وإن أصابه عيب كثير يقيم غيره مقامه وأراد بالعيب الكثير ما يكون مانعا في الأضحية وإنما
يقيم غيره مقامه لأن الواجب في الذمة والمعيب بهذه الصفة لا يجزي عن الواجب فلزمه غيره
ويصنع بالمعيب ما شاء لأنه كان عينه إلى جهة فبطلت فعاد إلى ملكه قوله وإذا عطبت البدنة
في الطريق فإن كانت تطوعا نحرها وصبغ نعلها بدمها وضرب بها صفحة سنامها ولم يأكل هو
ولا غيره من الأغنياء والمراد بقوله عطبت أي قربت إلى الهلاك بدليل قوله نحرها والأصل فيه حديث
ناجية وقد ذكرناه عند قوله ولا يجوز الأكل من بقية الهدايا وفي بعض النسخ وضرب به بتذكير الضمير
أي بدمها وذاك أصح قوله وفائدة ذلك أن يعلم الناس أنه هدي فيأكل منه الفقراء دون
الأغنياء أي فائدة صبغ النعل أي القلادة بالدم وضرب صفحة السنام به إعلام الناس بأن المنحور
هدي قوله جزرا للسباع والجزر اللحم الذي يأكله السباع قوله وإن كانت واجبة أقام
غيرها مقامها وصنع بها ما شاء عطف على قوله فإن كانت تطوعا وذلك لما قلنا أن الواجب في الذمة
فما لم يذبح الهدي في الحرم لا يسقط عنه فعليه إقامة غيرها مقامها لأن التي قربت إلى الهلاك
لم تجز عن الواجب ويصنع بالهالكة ما شاء لأنها ملكه قوله ويقلد هدي التطوع والمتعة
والقران إلى قوله ولا يقلد دم الإحصار ولا دم الجنايات والمعنى ما ذكرنا عند قوله والحب التعريف
بالهدايا وهو أن التشهير يليق بدم النسك دون دم الجنايات وفي التقليد تشهير قوله إظهاره
وتشهيره والضمير في الموضعين راجع إلى النسك فيليق به أي فيليق الإظهار والتشهير بدم النسك
قوله فيلتحق بجنسها أي يلحق دم الإحصار بجنس دماء الجنايات لأنه جابر كما يعني لا يقلد هو
كما لا يقلد هي فإن قلت روي أن النبي عم قلد هدايا الإحصار قلت جوابه أنه كان قلدها
للمتعة فلما أحصر بعثت كما كانت فبعثت إلى مكة على حالها قوله ولا يسن تقليده عندنا أي تقليد
الشاة وتذكير الضمير على تأويل الهدي قوله لعدم الفائدة بيانه أن الشاة لا يكون مسيبة
بل يكون معها صاحبها يحفظها بخلاف الإبل والبقر فإنها تخلى إذ فلو لم تقلد كان ينالها أيدي
فقلدت صيانة لها عنهم وفيه خلاف الشافعي وقد بيناه قبيل باب القران وهو المراد من قوله
على ما تقدم قوله مسائل منثورة اعلم أن من عادة المصنفين رح أنهم يذكرون في آخر الكتاب
ما شذ وندر من المسائل التي لا تذكر في الأبواب السالفة في فصل على حدة تكثيرا للفائدة ويقولون في أوله مسائل
منثورة أو مسائل متفرقة أو مسائل شتى أو مسائل لم تدخل في الأبواب قوله أهل عرفة إذا وقفوا
في يوم وشهد قوم أنهم وقفوا يوم النحر أجزأهم والقياس أن لا تجزيهم اعتبارا بما إذا وقفوا يوم التروية
وهذه من خواص الجامع الصغير اعلم أن وقت الوقوف بعرفات ما بين الزوال من يوم عرفة وهو
اليوم التاسع من ذي الحجة إلى طلوع الفجر من يوم النحر فمن أدرك الوقوف في هذا الوقت فقد
أدرك الحج وإلا فقد فاته الحج ويتحلل بأفعال العمرة ويقضي الحج من قابل وقد مضى بيانه فبعد ذلك
نقول إذا وقفوا في يوم وشهد الشهود أن ذلك اليوم يوم النحر أجزأهم استحسانا وجه القياس أن الوقوف
عبادة مختصة بمكان وزمان فلا يجوز فعله في غير وقته كما إذا شهدوا أنهم وقفوا يوم التروية

التروية حيث لا يجزيهم ووجه الاستحسان وجهان أحدهما ما روي في جامع الترمذي عن أبي هريرة رض عن النبي عم
قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون وفي السنن عن أبي هريرة رض عن
النبي عم قال وفطركم يوم تفطرون وأضحاكم يوم تضحون وبهذا عند الاشتباه لأن الاحتراز عن الخطاء
متعذر فيسقط التكليف فيجعل وقت الصوم والفطر والأضحى ذلك اليوم الذي يجمعون فيه والوجه الثاني
أن هذه الشهادة ليست بمقبولة لقيامها على النفي لأن معناها أنهم لم يحجوا وفاتهم الوقوف فلا يسمع
شهادة لأن التدارك ليس بممكن وليس فيه إلا إيقاع الفتنة بخلاف الوقوف يوم التروية فإن التدارك
ثمه ممكن بأن يقفوا في اليوم الثاني ولأن تأخير المتقدم له نظير في الشرع وهو معقول المعنى كما في قضاء
الصلوة والصوم فيجزيهم الوقوف يوم النحر بخلاف تقديم المؤخر فإنه لا نظير له في الشرع فلا يجزيهم
الوقوف يوم التروية ولا نسلم أنه لا نظير له أيضا ألا يرى أن صلاة العصر تتقدم على وقتها يوم عرفة لأنا نقول
ذاك أمر ثبت بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره قوله وهذا [illegible] قوله وعلى أمر
لا يدخل تحت الحكم وذاك لأن الحج ليس من باب المنازعات فصار كأنهم شهدوا بأنه لم يصل فلا عتب على
القاضي بشيء قوله فوجب أن يكتفى به أي بالوقوف يوم النحر قوله قالوا ينبغي للحاكم أن لا يسمع
هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس فانصرفوا أي قال أصحابنا قوله وكذا إذا شهدوا عشية
عرفة برؤية الهلال ولا يمكنه الوقوف بقية الليل مع الناس أو أكثرهم لم يعمل بتلك الشهادة صورته
أن الشهود شهدوا في الطريق قبل أن يلحقوا عرفات عشية عرفة وقالوا إنا كنا رأينا هلال ذي الحجة
وهذا اليوم هو العاشر فإن كان الإمام لا يلحق الوقوف بقية الليل مع أكثر الناس لا يسمع هذه
الشهادة ويقفون من الغد بعد الزوال لأنهم لما شهدوا وقد تعذر الوقوف صار كأنهم شهدوا بعد
الوقت فلا تسمع وإن كان يلحق الوقوف مع أكثر الناس ولكن لا يلحق الضعفة فإن وقف جاز وإلا فات
الحج لأنه ترك الوقوف مع العلم والقدرة وإنما المعتبر قدرة الأكثر لا قدرة الأقل والعشية والعشي من الزوال إلى
المغرب إلى العتمة فاكتفى محرره فإن اشتبه على الناس فوقف الإمام والناس يوم النحر وقد كان وقف من
رأى الهلال يوم عرفة لم يجزه وعليه الإعادة مع الإمام لأن يوم الحج في حق الجماعة صار يوم النحر ولم يعتبر
بفعل الآحاد قوله قال ومن رمى في اليوم الثاني الخ أي قال في الجامع الصغير ومن رمى في اليوم
الثاني من يوم النحر الجمرة الوسطى والثالثة ولم يرم الأولى فإنه رمى الأولى ثم الباقيتين أي الوسطى والأخيرة
تحسن لمراعاة الترتيب المسنون وإن اقتصر على الأولى أجزأه لأنه تدارك الفائت في يومه ذلك وترك الترتيب
لا يضره لأنه سنة وقال الشافعي رح عليه إعادة الكل لأنه لم يحصل الترتيب كما إذا سعى ثم طاف أو بدأ بالمروة قبل
الصفا ولنا أن كل جمرة قربة مقصودة بنفسها لا تعلق لها بغيرها ولا لغيرها بها فلم يكن الجواز
موقوفا على تقديم البعض على البعض بخلاف السعي لأنه شرع تبعا للطواف لأنه دونه لانفصاله عن البيت
ولكنه من جنسه فيعتبر تحقيق التبعية وبخلاف البداية بالمروة لأنه جعل المبتداء في السعي ما كان المنتهى
فيه لأن النبي عم لما صعد الصفا قال ابدءوا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فلم يعتبر البداية بالمروة لهذا ولا يقال
كل صلوة مقصودة بنفسها أيضا لا تعلق لجوازها بغيرها ومع هذا وجب الترتيب عندكم لأنا نقول
ثبت ذلك بالحديث وهو قوله عم من نام عن صلوة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها قوله

ومن جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وفي الاصل خيره بين الركوب والمشي اراد
بالاصل المبسوط وهذه اشارة الى الوجوب اي رواية الجامع الصغير اشارة الى وجوب المشي لانه قال لا يركب
حتى يطوف طواف الزيارة وذلك لانه التزم القربة على صفة فتلزمه على تلك الصفة فلو حج راكبا يجوز
لكن يلزمه الجزاء لترك الواجب فاذا ركب في الكل او في الاكثر يلزمه الدم وفي الاقل يلزمه التصدق بقدره
من الكل من قيمة الشاة كذا قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير انه التزم القربة بصفة الكمال ثم قال
انما قلنا ان المشي اكمل لما روي عن النبي عليه السلام انه قال من حج ماشيا كتبت له بكل خطوة حسنة من حسنات
الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة بسبعمائة وانما رخص الشرع في الركوب ودفعا للحرج لما روي
عن عقبة بن عامر الجهني ان اخته نذرت ان تحج ماشية فقال رسول الله عليه السلام ان الله غني عن تعذيب اختك
فمرها فلتركب ولتذبح لركوبها شاة وقال بعضهم في شرحه الحج ماشيا اتم واكمل لقوله تعالى واذن في الناس بالحج
ياتوك رجالا وعلى كل ضامر لانه قدم المشاة قلت لا نسلم التقديم لان الواو لمطلق الجمع ولئن سلمنا التقديم
لكن لا نسلم ان التقديم في الذكر يدل على افضلية المقدم الا ترى الى قوله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن غير ان ما اورد فخر الاسلام حق ولا يرد عليه ما اورد في النوازل عن ابي حنيفة ان الحج راكبا
افضل لان ذلك لمعنى آخر وهو ان المشي يسيء خلقه فربما يقع في المنازعة والجدال المنهي والا فالاجر
على قدر التعب والتعب في المشي اكثر ولان المشي ليس بقربة فكيف يصح النذر به لانا نقول لا كلام لنا في
مجرد المشي بل كلامنا في مشي الحاج وهو قربة لما روينا من الحديث قوله ثم قيل يبتدئ المشي من
حين يحرم وقيل من بيته فعلى الاول فخر الاسلام والامام العتابي وغيرهما وهو الاصح عندي لانه نذر
بالحج والحج ابتداؤه الاحرام طواف الزيارة فيلزمه بقدر ما التزم ولا يلزمه غير ذلك وقال شمس الائمة السرخسي
يبتدئ المشي من بيته ومال اليه صاحب الهداية لان العرف كذا قال ولفظ الناذر دليل على خلافه لما قلنا فلا
توجبه ما لم يلتزمه ولئن سلمنا ان العرف كما قال فنقول صريح لفظ الناذر يفوت دلالة العرف فلا يعتبر
العرف بخلاف ما اذا اوصى ان يحج عنه فانه يحج عنه من بيته لان الوصية تنصرف الى الفرض في الاصل قوله
قال والى آخره قال مشايخنا ونقل فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير عن الفقيه ابي جعفر انه قال
انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي فاذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان
لا يركب اي هذا الذي نقله عن الفقيه جمع بين روايتي الاصل والجامع الصغير قوله ومن باع جارية
محرمة قد اذن لها في ذلك فللمشتري ان يحللها ويجامعها اي اذن للجارية في الاحرام من باعها وفي
بعض نسخ الجامع الصغير او يجامعها بلفظ او قال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير يحتمل ان
يكون هذا شكا من ابي يوسف في الرواية فالاولى من الرواية تدل على ان التحلل بادنى محظورات الاحرام
مثل قص شعر او قلم ظفر وتطيب ونحو ذلك والثانية تدل على ان التحليل بالمواقعة وقال في كتاب المناسك
للمشتري ان يجامعها ولم يزد على ذلك وهذا مذهبنا وعند زفر ليس للمشتري ان يحللها لان الاذن
وجد عن البائع قبل الشرى فلم يكن له تحليلها لان المشتري نزل منزلة البائع ولنا ان منافع
العبد والامة مستحقة للمولى فيحللها بغير هدي الا ان البائع يكره تحليلها لاخلاف الوعد حيث وجد منه
الاذن والمشتري لم يوجد منه الاذن فلا يكره تحليله بخلاف ما اذا اشترى جارية منكوحة حيث لا يكون للمشتري

للمشتري فسخ النكاح لانه قائم مقام البائع والبائع اذا اذن في النكاح لم يكن له ولاية الفسخ فكذا المشتري وروى ابن
سماعة عن ابي يوسف رحمه الله ان المولى اذا اذن لعبده في الحج فليس له ان يحلله لانه اسقط حقه بنفسه بالاذن فصار
العبد كالحر فلا يتحلل الا بالاحصار الا ان المشتري له ان يحلله لان الاحرام لم يقع باذنه قوله ليس
ذكرا التحليل ملكه اي ملك المشتري بكره ذكر اي التحليل قوله وهذا المعنى اي خلف الوعد بخلاف النكاح
جواب عما قاله زفر رحمه الله وقد بيناه قوله واذا كان له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وذلك لان
عيب الاحرام يرتفع بالتحليل قوله والاول اي قوله ان يحللها ويجامعها بالواو قوله والثاني اي قوله
او يجامعها بكلمة او قوله والاولى ان يحللها بغير المجامعة بيانه ان مشايخنا اختلفوا فيه فكره بعضهم
التحليل بالمجامعة تعظيما لامر الحج وقال صاحب الهداية بقوله والاولى رد بعضهم بانه لا يخلو المواقعة
عن تقدم مس يقع به التحليل فيصير بعد التحليل قال فخر الاسلام رحمه الله ومثاله النكاح الموقوف على اجازة انه
يجيز بلسانه فان احترز عن طلاق فينبغي له ان يجيزه بتسليم مهرها فاما بالمواقعة فلا والله اعلم

كتاب النكاح

لما فرغ من العبادات شرع في المعاملات وابتداء منها بالنكاح لان فيه من المصالح الدينية والدنياوية كحفظ النفس
عن الزنا والقيام على النفقات وتحقيق مباهات الرسول بقوله تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم
القيامة والتناسل بالسبب المشروع الرافع للفساد الناشئ من التغالب ثم اعلم ان النكاح مشترك يذكر ويراد به
الوطء وهو الاكثر ويذكر ويراد به العقد ولهذا قال الجوهري في الصحاح النكاح الوطء وقد يكون العقد تقول نكحتها
ونكحت هي اي تزوجت وهي ناكح في بني فلان اي هي ذات زوج منهم قال الصلصلة البجلي ابن مرة برأس طرفه
احب الي من ان تنكحيني وقال في ديوان الادب نكح المرأة تزوجها وقال الاعشى فلا تقربن جارة ان سرها
عليك حرام فانكحن او تابدا اراد تابدن فابدل من النون الخفيفة الفا عند الوقف ونكحها اذا جامعها قال
النجاشي للحارثي يهجو اهل الكوفة التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي دجلة البقرا
وقال ابن دريد النكاح كناية عن الجماع نكح ينكح نكاحا وانكح فلان فلانا اذا زوجه انكاحا وانكح فلانا في
بني فلان ماله اذا زوجوه من اجله وانكح موت فلان بناته في بني فلان اذا زوجهن بغير اكفاء وان
ان الفتوى تنكح الايامى والصبية الاصاغر اليتامى ثم لما كان النكاح مشتركا على ما عليه اهل
اللغة يراد به احد المعنيين اذا دل الدليل عليه ولهذا لو قال لامرأته ان نكحتك فانت طالق فهو على
الوطء كما في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره ولو قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق
فهو على العقد كما في قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وقول بعضهم ان النكاح في الوطء حقيقة وفي العقد
مجاز فيه نظر لان الاصل في الكلام الحقيقة والاشتراك يستعمل في الموضوع الاصلي دون المجاز
ثم اختلف العلماء في حكم النكاح المشروع قال داود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر ان النكاح
فرض عين حتى ان من ترك مع القدرة على الوطء والانفاق فانه ياثم وقال الشافعي رحمه الله انه مباح و
قال اصحابنا انه فرض كفاية اذا قام به البعض يسقط عن الباقين وقال بعضهم انه مندوب مستحب وقال
بعضهم انه واجب على سبيل التعيين وقال بعضهم على سبيل الكفاية وجه قول داود قوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم ومطلق الامر يدل على الفرض ووجه قول الشافعي انه من المعاملات ووجه قول جمهور اصحابنا

ان النبي عم ذكر اركان الدين من الفرايض والواجبات ولم يذكر من جملتها النكاح وقد روي ان اصحاب الصفة انهم
امتنعوا عن التزويج فلم ينكر عليهم رسول الله عم فلو كان فرضا او واجبا انكر عليهم وقد صح عن رسول الله عم انه قال
النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني فعلم ان المراد من الامر الوارد في باب النكاح هو الندب و
الاستحباب لا الوجوب ولهذا قال اصحابنا النكاح افضل من التخلي لنوافل العبادة سواء تاقت
نفسه او لم تتق وقال الشافعي رح ان تاقت نفسه الى النساء فالتخلي افضل والمسئلة تعرف في طريقة
الخلاف ثم اعلم ان النكاح اذا اريد به الوطء فهو ظاهر واذا اريد به العقد فيقال هو ما يثبت به
ملك البضع في المحل قصدا وقولنا قصدا احتراز عما اثبت ملك البضع ضمنا كما اذا ثبت في ضمن ملك الرقبة
فافهم وركنه الايجاب والقبول مع وجود شروطه والمراد من الشروط العقل والبلوغ والحرية وكون
المرأة محللة لان المحرمة كالام ونحوها ليست بمحل للنكاح قوله قال النكاح ينعقد بالايجاب
والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي الى اخره والانعقاد عبارة عن انضمام كلام احد الشخصين الى
الاخر على وجه يثبت اثره في المحل شرعا والمراد من الايجاب اخراج الممكن من الامكان الى الوجوب كما
هو اصطلاح اهل الكلام وهذا لان الكلام الصادر من احد الشخصين اولا على الوجه المذكور يسمى ايجابا
لانه قبل ان يتكلم به كان ممكنا لا مكان يستوي فيه الوجود والعدم فلما تكلم وجب اي ثبت فسمي
ايجابا فلما قبل الاخر كلام صاحبه سمي قبولا ولم يرد به مصطلح الفقهاء الذي هو الزام الحكم على الغير
بحيث يأثم اذا تركه فافهم والتعبير البيان قال تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون ورجل حسن العبادة اذا
كان حسن الاداء لما يتبعه وانما اختير لفظ الماضي لان واضع اللغة لم يضع للانشاء لفظا خاصا وانما
عرف الانشاء بالشرع واختيار لفظ الماضي لدلالته على التحقق والثبوت دون المستقبل اما اذا كان
احد اللفظين ماضيا والاخر مستقبلا ينعقد النكاح استحسانا لا قياسا ووجه القياس ان المستقبل يدل على
العدة لا الايجاب ولهذا لا ينعقد البيع على هذا الوجه لان المقصود الايجاب لا العدة وانما تركوا القياس
في باب النكاح لان النكاح لا يحضره السوم فالظاهر منه الايجاب بخلاف البيع فانه يحضره السوم فلا
ينعقد بلفظين احدهما ماض والاخر مستقبل كما اذا قال احدهما ابيعك وقال الاخر اشتريت او قال احدهما
بعني وقال الاخر بعت اما هنا ينعقد اذا كان احد اللفظين مستقبلا كما اذا قال الزوج لولي المرأة
زوجني ابنتك او اختك فقال زوجتك يصح النكاح وكذا اذا قال لامرأة اتزوجك بالف فقالت قد
تزوجتك على ذلك يصح وليس للخاطب ان يقول ما قبلت وكذا اذا قال جئتك خاطبا ابنتك او جئت
لتزوجني ابنتك فقال الاب زوجتك قوله لان هذا توكيل بالنكاح اي لان قوله زوجني توكيل
بالنكاح لما مر معنى فلو صرح بالتوكيل وقال وكلتك بان تزوجني نفسك مني فقالت زوجت صح النكاح
فكذا هذا قوله والواحد يتولى طرفي النكاح اي يصلح ان يكون عاقدا من الجانبين لعدم التضاد ويجيء
بيانه في فصل الوكالة ان شاء الله وهو المراد من قوله على ما نبينه واراد بطرفي النكاح الايجاب
والقبول قوله وينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والتمليك والصدقة اما انعقاده
بلفظ النكاح والتزويج فلا خلاف فيه واما انعقاده بالالفاظ الباقية ففيه خلاف الشافعي قال الشيخ
ابو العباس الناطفي رح كل لفظ في الامة يفيد ملك رقبتها ينعقد بتلك اللفظة النكاح وما لا يفيد تمليكها

تمليكها لا ينعقد به النكاح وهذا الاعتبار منصوص في اخر نوادر ابن رستم قال ابو حنيفة رح كل شيء في الامة
تمليك رقبة ففي الحرة نكاح الا ترى انه لو قال تصدقت بهذه الجارية عليك وجعلتها لك فانه يملك رقبتها
ولو قال قد احللت لك امتي لم يكن هبة فعلى هذا ينعقد النكاح بلفظة البيع وحكى الناطفي عن
الشيخ ابي عبد الله الجرجاني عن الشيخ ابي بكر الرازي رح انه ينعقد النكاح بقوله تزوجت ونكحت وملكتك
ووهبت وتصدقت وجعلتك خليلا وجعلت نفسي لك على كذا ولا ينعقد بقوله اعرتك واودعتك واحللتك
ورهنتك وجه قول الشافعي رح ان هذه الالفاظ اعني الهبة والصدقة والتمليك اذا اريد بها النكاح لا يخلو
من احد الامرين اما ان يراد حقيقة او مجازا فلا يجوز الاول لانه قد يوجد هذه الالفاظ ولا نكاح ثمة واما
الثاني فلان المجاز يقتضي المناسبة ولا مناسبة بين الملك الثابت بالنكاح وبين الملك الثابت بالتمليك
ولنا ان نكاح النبي عم انعقد بلفظ الهبة بالاجماع وقد دل عليه قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي الاية فينعقد نكاح الامة ايضا لانه عم مقتدى الامة اما قوله خالصة لك فمعناه ان
المرأة خالصة للنبي حيث لا يجوز نكاحها لغير النبي عم بعده كما قال تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله
ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقال تعالى وازواجه امهاتهم وهذا الشرف للنبي عم ويجوز ان
يراد به هبة خالصة لك حيث لا يلزمه مهرها يعني مثل هذا النكاح جائز للنبي عم خاصة دون غيره
من سائر المؤمنين ولان الهبة سبب لملك المتعة واطلاق اسم السبب وارادة المسبب طريق من طرق
المجاز فينعقد النكاح بالهبة اما كونه سببا فظاهر لان السبب ما يتوصل به الى الشيء كالباب والحبل
والطريق والهبة كذلك لانها موضوعة لملك الرقبة وملك الرقبة يفيد ملك المتعة في الامة المسلمة المحللة
فيكون الهبة سببا لملك المتعة وقد دل على هذا النقل والعرف اما الاول فقوله تعالى او لامستم النساء
لان اللمس سبب للجماع وكذا قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها لان الفعل الاول لما كان سببا لوجود
الفعل الثاني سمي الثاني باسم الاول مجازا واما الثاني فقولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناك
لان السماء سبب المطر فذكر السبب واريد المسبب ثم ثبت الحكم في الهبة ثبت في التمليك والصدقة
ايضا لان الخلاف في الكل واحد لكن هذا فيما اذا اراد بالهبة النكاح اما اذا لم يرد فلا ينعقد
النكاح بالهبة الا يرى الى ما ذكر في النوازل رجل طلب الزنا من امرأة فقالت وهبت
نفسي منك فشهد من الشهود وقبل الزوج قال لا يكون نكاحا وانما يكون نكاحا اذا وهبت نفسها
على وجه النكاح وهذا كرجل قال لرجل وهبت ابنتي منك لتتخذها خادما او قال الرجل للاب وهبت ابنتك
لي لتتخذها منا فقال وهبتها منك بمحضر من الشهود لم يكن نكاحا فان قلت لو كانت السببية
طريقا من طرق المجاز لجاز ان يذكر المسبب ويراد به السبب بان يراد بالنكاح الهبة مثلا قلت
انما تجري الاستعارة على ذلك الوجه لان الاستعارة باعتبار الاتصال واتصال الفرع اعني اتصال
المسبب بالنظر الى الفرع لا بالنظر الى الاصل وهو السبب لان اتصاله بالنظر الى الاصل كالعدم لعدم
افتقار الاصل الى الفرع فافهم وقد حققناه في كتابنا الموسوم بالتبيين قوله لان التمليك
سبب فيه حقيقة والامجازا عنه اي لان التمليك ليس بمستدعي النكاح حقيقة ولا مجازا عن النكاح وقد مر بيانه
قوله لان التزويج للتلفيق لغة والاحاديث ملفقة اي ضم بعضها الى البعض قوله انه التمليك سبب لملك المتعة

لملك المتعة في محلها يعني اذا كان التمليك واقعا في محل ملك المتعة قوله وهو الثابت اي ملك المتعة قوله
وينعقد بلفظ البيع هو الصحيح وقد مر وجه انعقاده به فلا نعيده وقوله هو الصحيح احتراز عن
قول ابي نصر البلخي وابي بكر الاعمش رحمه الله فانهما اجابا بان النكاح لا يجوز بلفظ البيع كذا في النوازل قيل
لابي بكر كان ابو القاسم الصفار يجيزه قال فابو القاسم ليس بنبي عم لم يجزه قوله ولا ينعقد بلفظة
الاجارة في الصحيح هذا هو احتياط القدوري رحمه الله واحترز بالصحيح عن نقل الناطفي في الاجناس عن الشيخ
ابي الحسن الكرخي رحمه الله انه ينعقد بها النكاح وذلك لان السببية التي هي طريق المجاز منعدمة لان
الاجارة لا يفيد ملك الرقبة فلا يفيد ملك المتعة قوله ولا بلفظة الاباحة والاحلال والاعارة
لما قلنا اي لان كلا منها ليس بسبب لملك المتعة وهذا لان النكاح يفيد التمليك والاباحة والاحلال لا
يفيدان ذلك ولهذا لو قال احللت لك امتي لم يكن هبة اما الاعارة فقد روى الناطفي رحمه الله عن الشيخ
ابي عبد الله الجرجاني قال حكى عن ابي الحسن الكرخي انه ينعقد النكاح به واحتج بانه يفيد التمليك في
المنافع الا ترى انه من استعار ثوبا للبس او دابة للركوب له ان يعير غيره اذا لم يختص والصحيح انه
لا ينعقد به النكاح واليه ذهب الشيخ ابو بكر الرازي رحمه الله لانه يفيد العارية استباحة المنافع دون
التمليك الا ترى انه ليس له ان يواجر ولا ينعقد النكاح بلفظ الاقالة ايضا لانها لفسخ عقد سابق
وكذا بلفظ الصلح لانه موضوع للحطيطة واسقاط الحق وكذا بلفظ الشركة لانه يفيد التمليك
في البعض دون الكل ولهذا لا يصح النكاح اذا قال زوجتك نصف جاريتي قوله ولا بلفظة
الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت كذا في الاجناس فيه وجهين ان يضاف الى
حال الحيوة وقال اوصيت بابنتي لك الان انعقد نكاحا وان قال بعد موتي لا ينعقد النكاح سهوا
وكذلك ان اطلق ثم قال صاحب الاجناس هكذا كان يقول شيخنا ابو عبد الله الجرجاني رحمه الله قوله
ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور شاهدين حرين عاقلين بالغين مسلمين رجلين او رجل وامرأتين
عدولا كانوا او غير عدول او محدودين في قذف ولنا صلى فيه ما روى محمد بن الحسن رحمه الله في المبسوط بقوله
بلغنا عن رسول الله عم انه قال لا نكاح الا بشهود وروى في الجامع الترمذي باسناده الى ابن عباس رض
ان النبي عم قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وروى فيه ايضا عن ابن عباس رض قال لا نكاح
الا ببينة وصرفنا الاطلاق الى الشهود والبينة يشمل الجميع فينعقد النكاح بشهادة هؤلاء
لان لهم شهادة لكونهم من اهل الولاية لما نبين ثم اعلم ان اشتراط الشهادة مذهبنا وقال ابن
ابي ليلى ومالك وعثمان البتي ليس الشهود بشرط وانما الشرط الاعلان حتى لو اعلنوا النكاح بحضور
الصبيان والمجانين يصح النكاح ولو حضر العقد شهود وشرط فيه الكتمان يفسد النكاح عندهم لهم
ان الوطء الحرام وهو الزنا يقع سرا فيجب ان يقع النكاح وهو الفعل الحلال علنا تحقيقا للضد بضدها
تحقيق ذلك ما يؤيده ما روى في الجامع الترمذي مسندا الى محمد بن حاطب الجمحي قال قال رسول الله عم
فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت وفيه ايضا مسندا الى عايشة رض قالت قال رسول الله عم اعلنوا
هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف ولنا ما روينا من الاحاديث اولا ولانه
انه لم يشترط فيها الاعلان فيعمل باطلاقها ولانه عقد فلا يبطله اشتراط الكتمان كما في سائر العقود او

او بقول اذا احضر شاهدان عند العاقدين فهو اعلان ايضا فاحسن بقوله وسرك ما كان عند امرئ وسر الثلثة
غير الخفي اما النهي الوارد عن نكاح السر فمحمول على ما اذا لم يكن الشهود ثمه فان قلت كيف يشترطون
الشهادة بخبر الواحد والنصوص مطلقة عن شرط الشهادة قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقال تعالى
وانكحوا الايامى وقال تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن قلت لا نم انه خبر الواحد بل هو
مشهور تلقته العلماء بالقبول فيجوز الزيادة بالمشهور على كتاب الله تعالى ولئن سلمنا انه خبر الواحد فنقول
العام اذا خص منه البعض يخص المتنازع بخبر الواحد والقياس فكذا فيما نحن فيه لان المحرمات
خصت من عموم النص فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قوله ولا بد من اعتبار الحرية فيها اي في الشهادة
لان العبد لا ولاية له على نفسه فلا يكون له ولاية على غيره لان الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة
وهذا لان الشهادة من باب الولاية لان بها يحصل الزام الحكم على الغير قوله ولا بد من اعتبار
العقل والبلوغ وهذا لان المجنون والصبي لا ولاية لهم فلا تصح شهادتهم وكذا لا بد من شرط الاسلام في نكاح
المسلمين لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا قال الامام الشهيد في الكافي ولا يجوز عقد النكاح بين
مسلمين بشهادة عبدين او كافرين او صبيين او معتوهين او نساء ليس معهن رجل فان كان معهم شاهدان شاهدان
حران مسلمان جاز النكاح فان ادرك الصبيان وعتق العبدان واسلم الكافران ثم شهدوا بذلك عند الحاكم
جازت شهادتهم وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الكافي في تعليل المسئلة لان شرائط الاداء انما يعتبر عند
الاداء وهو موجود والعتق والاسلام والبلوغ ليس من شرائط التحمل فتحملهم كان صحيحا لان التحمل ليس بشهادة
والبلوغ والحرية والاسلام يعتبر في الشهادة فلهذا جازت شهادتهم قوله ولا يشترط وصف الذكورة
حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين وذلك لان قوله عم لا نكاح الا بشهود يقتضي صحة النكاح بما يطلق عليه اسم
الشهود فيصح النكاح بحضور رجل وامرأتين لان اسم الشهود يتناولهن والدليل ذلك قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اي فان لم يكن الشاهدان رجلين فرجل وامرأتان ولان
المال يثبت بشهادة رجل وامرأتين بالاجماع فجاز ان يثبت النكاح بها قياسا عليه لانها دون رجلين قوله
وفيه خلاف الشافعي رح اي في وصف الذكورة خلاف الشافعي يعني انه يشترطه وسيجيء في الشهادات ان
شاء الله تعالى قوله ولا يشترط العدالة حتى ينعقد النكاح بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي
له ان الشهادة عبارة عن كلام هو حجة في الشرع وانما يكون حجة اذا ترجح فيه جانب الصدق على الكذب
بالعدالة ولم يوجد العدالة فلا يعتبر شهادة الفاسق ولنا ان الفاسق من اهل الولاية على نفسه وعلى غيره
ايضا فيجوز شهادته على غيره بيانه انه يتزوج بنفسه ويزوج عبده وامته وابنته فلما ثبتت له الولاية
ثبتت له الشهادة لانها من باب الولاية وتحقيقه انه لما لم يكن محروما من الولاية على نفسه لا يكون محروما
من الولاية على غيره لان غيره اعني المشهود عليه من جنسه لانه لم يخرج من الاسلام بفسقه ولان الفاسق صلح ان
يكون مقلدا فيصلح مقلدا وكذا انشا بهذا بيانه ان الفسق لا يخرجه من ان يكون اهلا للامامة و
السلطنة لان الائمة بعد الخلفاء الراشدين قل ما يخلو واحد منهم عن فسق وفي اشتراط العدالة فيهم
فساد كبير وفتنة عظيمة فلا يشترط فلما صلح الفاسق ان يكون اماما ثبت كونه مقلدا بكسر اللام
حيث تقلد القضاء على الغير فلما صلح اماما مقلدا صلح مقلدا بفتح اللام اعني قاضيا لان تقلد القضاء

انما يكون من الامام فلما صلح قاضيا صلح شاهدا لان القضاء والشهادة من واد واحد فكل من يصلح قاضيا يصلح
شاهدا واما اشتراط العدالة في الشهادة عند الاداء فلترجح جانب الصدق على الكذب لان الامر مختلف
على القاضي ويبنى القضاء على الدليل الراجح وهو العدالة وليس كلامنا فيه وانما كلامنا في الانعقاد وانعقاد
النكاح يحصل بالاهلية ولهذا جاز النكاح بشهادة الاب والابن لكن لا يقضى بشهادتهما عند التجاحد ويؤيد
ما قلنا قوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة فان قلت ان في رواية تمسك بقوله عم لا نكاح
الا بولي وشاهدي عدل في الجواب عنه قلت لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح
الا بولي وفيه كلام ايضا لان رواية ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي عم فقال ابن جريج
ثم لقيت الزهري فسألته فانكره فضعفوا هذا الحديث لاجل هذا قال ابو عيسى الترمذي رح في جامعه ولئن
صح الحديث وصحت الزيادة ايضا فنقول ذكر العدل منكرا في موضع الاثبات فيقتضي ادنى ما ينطلق عليه اسم
العدالة وذلك يحصل بالاسلام لقوله عم المسلمون عدول بعضهم على بعض او نقول ان هذا ان اضيف الى العدل
فلا يدل لان العدل ليس بصفة لكن هذا ... اضافة الموصوف الى صفته لا تصح على ما عرف في النحو فلما
لم يكن صفة لم يشترط العدالة في الشاهد فيكون معناه فاي ذلك على الا كلمة عدل وهي كلمة التوحيد على
اقامة الصفة مقام الموصوف المحذوف والفاسق يقول كلمة التوحيد قوله وهذا لانه لما لم
يحرم الولاية على نفسه اشارة الى قوله من اهل الولاية اي هذا الذي قلنا من كون الفاسق من اهل الولاية
ثابت مقرر لان الفاسق لما لم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لا يحرم على غيره وهو المشهود عليه لانه من
جنسه اي لان المشهود عليه من جنس الفاسق ولان الفاسق من جنس المشهود عليه وكلاهما واحد قوله
والمحدود في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا والاصل هنا ان كل من صلح ان يكون وليا في النكاح
بولاية نفسه صلح ان يكون شاهدا في النكاح والمحدود بهذه المثابة لانه يتزوج بنفسه ويزوج عبده وامته ايضا
فيصلح ان يكون شاهدا ايضا لوجود ولايته ولانه فاسق كغيره من الفساق ان لم يتب فينعقد النكاح بشهادتهم
ونهم لما قلنا فينعقد بشهادته ايضا غاية ما في الباب ان الشرع امر برد اداء شهادته جزاء على فرية
ولا كلام لنا في الاداء وكلامنا في الانعقاد قوله لجريمته اي لذنبه قوله كما في شهادة العميان قال
شمس الائمة السرخسي رح ينعقد النكاح بشهادة الاعمى بالاتفاق اما عندنا فلان الاعمى انما لا تقبل شهادته لانه لا
يميز بين المشهود له والمشهود عليه الا بدليل يشتبه وهو الصوت والنغمة وذلك لا يكون في حالة الحضور والسماع
وعند الشافعي رح لان الاعمى من اهل اداء الشهادة ولهذا قال ابو محمد رح وهو بصير ثم عمي تقبل شهادته قوله
وابني العاقدين صورته وقعت الفرقة بين الزوجين ثم تزوجا بحضور ابنيهما ينعقد النكاح بشهادتهما
وان لم تقض بها عند التجاحد قوله فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابي حنيفة و
ابي يوسف رحمهما الله وقال محمد وزفر رحمهما الله لا يجوز اي قال القدوري رح في مختصره وان تزوج مسلم الخ وجه قول محمد وزفر
ان الشهادة شرط انعقاد النكاح والنكاح لا ينعقد الا بكلامهما جميعا فاذا انعقد النكاح بشهادة
الذميين يكون شهادتهما على كلام المسلم والذمية جميعا فلا يصح شهادة اهل الذمة على المسلم فلم ينعقد
النكاح بها ووجه قولهما ان اشتراط الشهادة حال انعقاد النكاح لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون لوقوع
ملك المتعة عليها ابانة لخطر المحل او يكون لوقوع المهر عليه والثاني منتف فتعين الاول وانما قلنا بانتفاء الثاني

الثاني

الثاني لان المهر ما اوجب اشتراط الشهادة في لزوم المال كما في البيع فلما ثبت ان اشتراط الشهادة في النكاح لوقوع
ملك المتعة عليها كان شهادة الذميين على الذمية لا على المسلم فصحت ولهذا يثبت النكاح بشهادتهما بالاتفاق
اذا جحدت المراة ذلك وقد كان عند العقد رجلان مسلمان فعلم ان سماع الذميين صحيح الا ترى الى
ما قال شيخ الاسلام الطحاوي رح ولو وقع التجاحد بين الزوجين فشهد رجلان من اهل الذمة والمراة ذمية
فان كانت المراة مدعية والرجل منكرا لا تقبل شهادتهما بالاجماع لان شهادة الذمي على المسلم لا تقبل وان
كان الرجل مدعيا والمراة تنكر فشهادتهما جائزة سواء قالا كان معنا عند العقد رجلان مسلمان او لم
يقولا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد اذا قالا كان معنا عند العقد رجلان مسلمان تقبل وان
لم يقولا ذلك لا تقبل هذا اذا كانا وقت الاداء كافرين ولو كانا وقت التحمل كافرين ووقت الاداء مسلمين
فعلى قولهما شهادتهما مقبولة على كل حال وعند محمد رح ان قالا كان عند العقد رجلان مسلمان غيرنا تقبل وان
لم يقولا ذلك لا يقبل شهادتهما كان جاحدا او مدعيا قوله بخلاف ما اذا لم يسمعا موصول بقوله فكانه قال
لم يسمعا قوله ومن امر رجلا بان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل
واحد سواهما جاز النكاح وهذا من خواص مسائل الجامع الصغير والضمير في قوله ابنته راجع الى من والضمير
المستتر في قوله فزوجها راجع الى الرجل المامور والواو في قوله والاب للحال وسواهما اي سوى المامور والاب وانما
قيد بحضور الاب لانه اذا كان غائبا لا يجوز النكاح وفرق ذكر ان المزوج في النكاح معتبر لما ان الحقوق لا ترجع
اليه فيجعل العاقد الواقف من المامور حقيقة كالواقف من الامر حكما لامكان تحقيق الاضافة اليه وذلك لان
الايجاب والقبول انما يتحققان اذا كان المجلس متحدا فيكون العقد واقعا من الاب بمنزلة المزوج مع شاهد اخر فيصح
بخلاف ما اذا كان الاب غائبا حيث لا يجوز النكاح لانه لا يمكن نسبة العقد الى الاب حالا لاختلاف المجلس فيبقى العقد
مضافا الى المزوج عند شاهد واحد فلا يصح وعلى هذا قالوا ان الاب اذا زوج ابنته البالغة برضاها بحضور
شاهد واحد ان كانت حاضرة جاز لانها تصير كانها زوجت نفسها فيكون الاب شاهدا مع الاخر فيصح بخلاف
ما اذا كانت غائبة حيث لا يصح نسبة العقد اليها فيكون الاب مزوجا اياها عند واحد فلا يصح قوله
فيكون الوكيل سفيرا اي رسولا قال في المغرب السفير الرسول المصلح بين القوم ومنه الوكيل سفير ومعبر يعني اذا لم يكن
العقد معاوضة كالنكاح والخلع والعتق ونحوها لا يتعلق به شيء ولا يطالب بشيء وجمعه سفراء والله اعلم

فصل في بيان المحرمات

لما ذكر بيان ترغيب النكاح وحل الانثى من بني ادم اذا كانت
محللة شرع في بيان المحرمات بحتا لمعرفتها المحللات فبضدها تتبين الاشياء قوله فلا يحل
للرجل ان يتزوج بامه ولا بجداته من قبل الرجال والنساء اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح ولا يحل للرجل ان
قال ابن السكيت في كتاب الاصلاح قال يونس تقول العرب زوجته امراة وتزوجت امراة وليس من كلام العرب
تزوجت بامراة قال الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي رح جميع ما يتضمنه كتاب النكاح والرضاع بالتحريم على احد
وعشرين نوعا سبع من جهة النسب وسبع من جهة السبب واربع من جهة المصاهرة واثنان من جهة الجمع
وواحدة من جهة الكفر اما السبع التي من جهة النسب فما جمعه الله تعالى في قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى قوله
وبنات الاخ وبنات الاخت واما السبع من جهة السبب فامهاتكم اللاتي ارضعنكم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
وكذلك ام امها وام ابيها وان علت وكذلك هي حرام على اولاده وان سفلوا وكذلك بناتها وبنات ابنائها

وان سفلت لقوله تعالى واخواتكم من الرضاعة وكذلك عمته وخالته من جهة الرضاع وكل من يحرم عليه من جهة النسب
يحرم عليه من جهة الرضاع قال عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب واما ام امرأته التي من جهة المصاهرة فام
المرأة حرام عليه سواء دخل بامرأته او لم يدخل بها لقوله تعالى وامهات نسائكم سواء من جهة النسب او من جهة
الرضاع وكذلك امهات ابيها وامهات امها وان علون وابنة الزوجة حرام عليه ان دخل بالام ومنكوحة
الاب حرام اذا كان العقد صحيحا واذا كان فاسدا فلا يحرم بمجرد العقد الا اذا اتصل الدخول به والنظر
الى الفرج بالشهوة او اللمس بالشهوة ومنكوحة الابن من الرضاع حرام لقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
وحليلة الابن حرام سواء كان الابن من جهة النسب او من جهة الرضاع واما الثنتان من جهة الجمع فاحداهما
الجمع بين اكثر من اربع نسوة والثانية الجمع بين الاختين في عقد النكاح فان تزوجهما في عقد واحد فرق
بينهما وبينه فان كان قبل الدخول فلا شيء لهما وان كان بعد الدخول وجب لكل واحدة الاقل من مهر مثلها
ومن المسمى ثم لا يجوز ان يتزوج واحدة منهما حتى تنقضي عدة صاحبتها وان كان تزوجهما في عقدين
متفرقين فنكاح الاولى جائز ونكاح الاخرى باطل فيفرق بينه وبين الاخرى فان كان غير مدخول بها فلا
شيء لها وان كانت قد دخل بها فلها الاقل من مهر مثلها ومن المسمى ولا يفسد نكاح الاولى بخلاف الام والابنة
الا انه لا يطأ الاولى حتى تنقضي عدة الاخرى وكذلك لا يجوز الجمع بين الاختين استمتاعا فاذا استمتع باحداهما
لا يطأ الاخرى ما لم يحرم فرج الاولى بالتزويج او بالاخراج عن ملكه واما الواحدة التي هي من جهة الكفر
فهي مجوسية لا يجوز للمسلم ان يتزوجها وكذلك عبدة الاوثان بخلاف الكتابية كاليهودية والنصرانية فان
تزويجها جائز عندنا والصابئية يجوز تزوجها عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه وقال ابو بكر الرازي في شرح
مختصر الطحاوي وجملة الامر فيه ان النكاح يحرم بسبعة معان فمنها ما حرم بالوطء دون العقد مثل الوطء
بملك اليمين وبالزنا ومنها ما حرم بالعقد وان لم يكن وطء مثل حلائل الابناء وامهات النساء ومنها ما
يحرم بهما جميعا كالربائب ومنها ما حرم بالنسب ومنها ما حرم بالرضاع ومنها ما حرم جمعه كالجمع
بين ذوات رحم محرم ومنها ما حرم لانها تحت زوج قوله لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم و
الاستدلال بهذه الاية على حرمة الامهات ظاهر واما الاستدلال بها على حرمة الجدات ففي وجهين احدهما
ان الجمع بين الحقيقة والمجاز على قول بعض مشايخنا جائز في محلين مختلفين فيثبت حرمة الجدات
بهذه الاية كحرمة الامهات والثاني ان الام في اللغة هو الاصل منه ام القرى وام الدماغ فعلى هذا يتناول
الاية الامهات والجدات حقيقة لانهن اصول وفي المذهب المختار وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا يجوز مطلقا تثبت حرمة الجدات بالاجماع او بالوجه الثاني ثم الجدة من قبل الرجال مثل ام الاب وان علت
ومن قبل النساء مثل ام الام وان علت وكذلك ام اب الام وان علون فثبتت الجدة او بعدت من قبل
الرجال او النساء قوله وابنته لما تلونا اراد به قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قوله
والبنت ولده اي ولا يجوز له ان يتزوج ببنت ابنه ولا ببنت بنته وان سفلت للاجماع او لما ذكرنا من
جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في محلين مختلفين على قول ذلك البعض قوله وتدخل فيها العمات
المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقين اي يدخل في الحرمة العمة لاب وام والعمة
لاب والعمة لام وهن اخوات الاب والخالة لاب وام والخالة لاب والخالة لام وهن اخوات الام وبنت

الاخ لاب وام وبنت الاخ لاب وبنت الاخ لام وكذلك الحكم في بنات الاخوات المتفرقة وذلك لان اسم العمة
والخالة والاخ والاخت عام فيجري على عمومه ما لم يثبت دليل الخصوص فاما عمة الاب وعمة الام
وخالة الاب وخالة الام فحرام بالاجماع ثم ان ولد العمة وولد الخالة حلال وولد الاخ وولد الاخت حرام لان
الله تعالى حرم ولد الاخ وولد الاخت دون ولد العمة والخالة قوله ولا بام امرأته التي دخل
بابنتها او لم يدخل اعلم ان ام المرأة حرام على الرجل دخل بابنتها او لم يدخل وهو مذهب عامة العلماء
وعامة الصحابة رضي الله عنهم لان قوله تعالى وامهات نسائكم مطلق عن قيد الدخول فيجري على اطلاقه وكان
ابن عباس رض يقول ام المرأة مبهمة فابهموا ما ابهم الله تعالى والمراد بالابهام الاطلاق وحدث مالك
ابن انس في الموطا عن يحيى ابن سعيد انه قال سئل زيد بن ثابت رض عن رجل تزوج امرأة ثم فارقها
قبل ان يصيبها هل تحل له امها فقال زيد بن ثابت لا الام مبهمة ليس فيها شرط وانما الشرط في الربائب
وحدث مالك ايضا في الموطا انه بلغه عن غير واحد ان ابن مسعود رض استفتي وهو بالكوفة عن نكاح
الام بعد البنت اذا لم يكن البنت مست فارخص ابن مسعود في ذلك ثم ان ابن مسعود قدم المدينة
فسأل عن ذلك فاخبر انه ليس كما قال وانما الشرط في الربائب فرجع ابن مسعود الى الكوفة ولم يصل الى
منزله حتى اتى الرجل الذي سأله فامره ان يفارق امرأته وقال داود الاصفهاني ومحمد بن شجاع و افتاه
بشر المريسي ان الام لا تحرم بنفس العقد على البنت ما لم يوجد الدخول بالبنت وحكوا هذا المذهب
عن علي رض كذا في التحفة قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط وهو احد قولي الشافعي قوله
ولا ببنت امرأته التي دخل بها اعلم ان الحرمة في الربيبة لا تثبت بنفس العقد على الام ما لم يدخل بالام
يقال ان الضابط هنا نكاح البنات يحرم الامهات والدخول بالامهات يحرم البنات والاصل فيه قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ثبت
ان الدخول بالامهات شرط الحرمة في البنات وتفسير الحجر ان تزف البنت مع الام الى بيت زوج
الام اما اذا كانت البنت مع الاب لم يكن في حجر زوج الام قال في الكشاف فان قلت دخلتموهن
ما معنى دخلتم بهن قلت هي كناية عن الجماع كقولهم بنى عليها وضرب عليها الحجاب يعني ادخلتموهن
الستر والباء للتعدية ثم الحجر هل هو شرط كالدخول ام لا قال عامة الصحابة رض ليس بشرط وروي عن علي رض
ان البنت لا تحرم على الزوج الا اذا كانت في حجره لان النص قيد بالدخول وبكونها في الحجر وبه اخذ داود
الاصفهاني والصحيح قول العامة لان الحجر لم يذكر على وجه الشرط بل على وفاق العادة لان العادة الغالبة
ان يكون البنت مع الام في بيت الزوج ولهذا لم يذكره في موضع الاحلال بل اكتفى بنفي الدخول فقيل فان لم
تكونوا دخلتم بهن ولم يقل ولم يكن في حجوركم فعلم ان الحجر لم يذكر على وجه الشرط بل على العادة كما في
قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وولد المرأة من غير زوجها يسمى ربيبا اذا كان ذكرا وربيبة اذا
كانت انثى لانه يربي ولده في الغالب فجرى الاشياء في التسمية بعد ذلك وان لم يوجد
التربية وكذا لا يجوز له ان يتزوج ببنات بنت المرأة ولا ببنات ابن المرأة اذا دخل بالمرأة قوله
قال ولا بامرأة ابيه واجداده اي قال القدوري رح ولا يحل للرجل ان يتزوج بامرأة ابيه واجداده
اعلم ان منكوحة الاب حرام سواء كان الاب من جهة النسب او من جهة الرضاع اما من جهة النسب فلقوله تعالى

ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم واما من جهة الرضاع فلقوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب هذا اذا كان النكاح صحيحا
اما اذا كان فاسدا فلا تحرم على ابنه الا اذا وجد الدخول او النظر الى الفرج عن شهوة او اللمس عن شهوة واما
منكوحة الجد فحرام سواء كان من قبل الرجال او من قبل النساء وان علا بعبارة الآية على قول من يجوز الجمع بين
الحقيقة والمجاز في محل وهذا لان الجد يسمى ابا مجازا وعلى قول من لا يجوز ذلك ثبتت الحرمة بالاجماع
ثم اعلم ان النهي المطلق عن الشرعي يكون لمعنى في غيره فيكون مشروعا بعد النهي كما في صوم يوم العيد
الا اذا دل الدليل على خلافه فيكون لعينه فلا يكون مشروعا بعد النهي كما في هذه الآية لان سياق الآية
وهو قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا دل على ان النهي لعينه وتمام تبيانه في كتب الاصول قوله
ولا بامراة ابيه وبني اولاده اعلم ان حليلة الابن حرام على الاب دخل بها الابن او لم يدخل وكذا حليلة ابن
الابن وحليلة ابن البنت وان سفلوا والاصل فيه قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم ثم ان
الحلائل ذكرت مطلقة عن قيد الدخول فيعمل باطلاقها ثم عندنا لا تتفاوت الامر بين ان يكون
الابن من النسب او من الرضاع وقال في المبسوط وعند الشافعي رحمه الله لا يحرم حليلة الابن من الرضاع بناء على اصله
ان لبن الفحل لا يحرم والتمسك بقوله تعالى من اصلابكم ولكنا نقول ذكر الصلب لاسقاط اعتبار التبني لا
لاحلال حليلة الابن من الرضاع والدليل عليه قوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهذا لان التبني
قد انتسخ بقوله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل
ادعوهم لابائهم هو اقسط عند الله نزلت في زيد بن حارثة وكان عبدا لرسول الله عم فاعتقه فتبناه قبل
الوحي فلما تزوج النبي عم زينب بنت جحش وكانت تحت زيد بن حارثة قال اليهود والمنافقون
تزوج محمد امراة ابنه وهو ينهى الناس عنها وحدث البخاري باسناده الى سالم عن عبد الله بن عمر
ان زيد بن حارثة مولى رسول الله عم ما كنا ندعوه الا زيد بن محمد حتى نزل القران ادعوهم لابائهم هو
اقسط عند الله فثبت ان التقييد بالصلب لرفع طعن اليهود والمنافقين لا لاحلال حليلة الابن
الرضاعي فان قلت كيف تحرم حلائل بني الاولاد والله تعالى قيد بالاصلاب قلت
مثل ذكر ما يزول الاحتمال باعتبار ان الاصل من الصلب كما في قوله تعالى هو الذي خلقكم من تراب والمخلوق
من التراب هو الاصل وهو آدم لا بنوه ومع هذا خاطبهم بانه خلقهم من تراب وحليلة الرجل
زوجته وجمعها حلائل قوله ولا بامه من الرضاعة ولا باخته من الرضاعة والاصل
فيه قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة اعلم ان زوج المرضعة التي نزل
لها منه لبن بمنزلة الاب للرضيع وبناته ليست منها بمنزلة الاخوات من قبل الاب واولادها الذين
ليسوا منه بمنزلة الاخوة والاخوات من قبل الام واولادها الذين من هذا الزوج بمنزلة الاخوة
والاخوات من قبل الاب والام وكذلك عمته من الرضاع وخالته من الرضاع حرام عليه والاصل فيه
ما روي في الموطا وغيره مسندا الى عائشة رضي الله عنها ان رسول الله عم قال يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة
وروى الترمذي مسندا الى علي بن ابي طالب قال قال رسول الله عم ان الله حرم من الرضاع ما يحرم من
النسب قوله ولا يجمع بين الاختين نكاحا ولا بملك يمين وطئا والاصل فيه قوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف وهو معطوف على المحرمات اي وحرم عليكم جمعكم بين الاختين

الاختين وقوله الا ما قد سلف اي لكن ما مضى مغفور بدليل قوله ان الله كان غفورا ثم الجمع بين الاختين نكاحا لا يجوز
بالاجماع واما الجمع بينهما وطئا بملك اليمين فلا يجوز ايضا على ما عليه عامة الصحابة رضي الله عنهم وروي عن عثمان رضي الله عنه
انه قال كل ذلك ولكن لا احب ان اصنع ذلك وقال احلتهما آية وحرمتهما آية واراد بآية التحريم هذه الآية
واراد بآية الاحلال قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم ووجه قول العامة ان المحرم مع المبيح اذا اجتمعا فالمحرم
اولى لان مواقعة المحظور توجب اللوم وترك المباح لا يوجب اللوم قوله فان تزوج اخت
امة له قد وطئها صح النكاح لصدوره من اهله مضافا الى محله اعلم ان تزوج اخت الامة الموطوءة
يجوز عندنا سواء كانت الاخت امة او حرة لصدور ركن النكاح من اهله مضافا الى محله ونعني بالركن
الايجاب والقبول وبالاهل العاقل البالغ الحر وبالمحل الانثى من بني ادم اذا كانت محللة وقال
مالك رحمه الله هو باطل لان التزوج بمنزلة الوطء فيصير جامعا بين الاختين وطئا فلا يجوز قلنا
ان التزوج نفسه ليس بوطء لا حقيقة ولا حكما وانما تعتبر المتزوجة موطوءة حكما باعتبار حكم التزوج
وهو حل الوطء لا باعتبار نفس التزوج فصح التزوج لعدم الجمع بين الاختين حين وجود التزوج ثم بعد
التزوج لما ثبت حكم الوطء لم يجز ابطال النكاح بعد صحته لكن لا يجوز له وطء المنكوحة حتى لا يلزم الجمع بين
الاختين وطئا لان الاخرى موطوءة ولا يجوز له وطء الموطوءة ايضا لان المنكوحة بمنزلة الموطوءة بحكم
النكاح بعد الصحة الا اذا حرم الموطوءة على نفسه باعتاق او بيع او هبة وتسليم او تزويج وما اشبه ذلك
فحينئذ يطأ المنكوحة اما اذا لم يكن وطئ المملوكة فله ان يطأ المنكوحة بدون تحريم المملوكة لانه لا يصير
جامعا بينهما وطئا لكن ليس له ان يطأ المملوكة كيلا يصير جامعا وكذا الحكم فيما اذا تزوج اخت ام ولده
قوله فان تزوج اختين في عقدتين ولا تدري ايتهما اولى فرق بينه وبينهما انما قيد بقوله في عقدتين
لانه اذا تزوجهما في عقدة واحدة بطل نكاحهما بالطريق الاولى للزوم الجمع بين الاختين اما اذا تزوجهما
في عقدتين فلا يخلو اما ان تعلم الاولى منهما او لا فان علمت فنكاح الاولى جائز ونكاح الثانية باطل لانه
يكون جامعا بين الاختين بالثانية فيؤمر بالتفريق بينهما فان كان دخل بها فلها الاقل من المسمى ومن
مهر المثل وعليها العدة لان الدخول حصل بشبهة صورة النكاح فسقط به الحد ووجب المهر والعدة
كما اذا زفت اليه غير امراته وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها ولا عدة عليها وله ان يقرب الاولى اما
وجوب الاقل فهو مذهبنا وقال زفر رحمه الله يجب مهر المثل بالغا ما بلغ كالمقبوض على حكم الشراء الفاسد حيث
يجب قيمته بالغة ما بلغت فكذلك المستوفى بالنكاح الفاسد ولنا ان المستوفى بالوطء انما يتقوم
بالعقد لانه ليس بمتقوم في نفسه فاذا ثبت التقوم بالعقد ثبت بقدر ما سمي الا ان مهر المثل اذا كان اكثر
من المسمى لا يجب الاكثر لانعدام التسمية ولتمام التراضي على قدر المسمى واذا كان اقل لا يجب المسمى لعدم
صحة التسمية بخلاف البيع فانه مال متقوم في نفسه فبدله يتقدر بالقيمة وانما يصار الى المسمى اذا صحت
التسمية واذا لم تصح كان مضمونا بالقيمة ثم يعتزل امراته حتى تنقضي عدة الاخرى سواء دخل
بالاولى او لم يدخل كيلا يصير جامعا ماءه في رحم الاختين لان رحم المعتدة مشغول بمائه حكما ولكن
مع هذا لو وطئها في عدة الاخرى لا تبطل اصل النكاح لان اشتغال الرحم الثانية عارض على شرف الزوال
وان لم يعلم الاولى منهما فرق بينه وبينهما جميعا لانه لا وجه لتصحيح النكاح فيهما جميعا لان الجمع بين

لاختين حرام بالنص ولا وجه لتصحيح نكاح احداهما ايضا بعينها لان احداهما ليست باولى من الاخرى ولا وجه
لتصحيح النكاح في احديهما بغير عينها لان النكاح في المجهولة لا يصح لعدم الفائدة وهو حل القربان او للضرر
بالمراة لانها تكون معلقة لا ذات زوج ولا ايمة قال في شرح الطحاوي ويلزم على الزوج نصف المهر فيكون بينهما
ثم قال وروى عن ابي يوسف انه قال لا يجب على الزوج شيء من المهر ثم قال وروى عن محمد انه قال يجب عليه المهر
لكل واحدة كاملا وجه رواية النصف وهي رواية الاصل في كتاب النكاح ان نكاح احداهما صحيح بانفراده
ونكاح الاخرى فاسد وقد حصل التفريق بين الزوج وبين صحيحة النكاح قبل الدخول فيتنصف المهر وليست
احداهما باولى من الاخرى فاشتركتا فيه ووجه ما روى عن محمد ان الزوج اقر بصحة نكاح احداهما
ولم يطلقها فيجب تمام المهر ووجه ما روى عن ابي يوسف انه ان المقضي له مجهول فصار كرجل قال لرجلين
لاحدكما علي الف لم يجب شيء كذا هذا وتفريق القاضي كالطلاق من الزوج فلا معنى لقوله لم يطلقها
ثم العدة في النكاح الفاسد تجب من وقت التفريق بينهما وقال زفر من آخر الوطئات حتى لو حاضت
بعد الوطء قبل التفريق ثلث حيض تنقضي عدتها وذكر ان النكاح الفاسد ملحق بالصحيح لانه لا اصل
في الصحيح يعتبر العدة من وقت الفرقة فكذا في الفاسدة ثم بعد التفريق اذا وطئها يجب الحد اما
النسب في النكاح الفاسد فانه يثبت الى ستة اشهر من وقت النكاح عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد
من وقت الدخول الى ستة اشهر وهو اختيار الفقيه ابي الليث في النوازل لان النكاح الصحيح انما قام مقام
الوطء لانه داع اليه شرعا والنكاح الفاسد ليس بداع فلا يقام مقامه قوله ولهما نصف المهر
اي للمراتين جميعا نصف المهر لان احداهما لو كانت متعاقبة يكون لها نصف المهر وان كانت متاخرة فلا
شيء لها فيتنصف النصف فيكون الربع لكل واحدة منهما قوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما
او الاصطلاح لجهالة المستحقة قال فخر الاسلام البزدوي في كتاب الجامع الصغير قال الفقيه ابو جعفر معنى
هذا اذا ادعت كل واحدة منهما انها الاولى والاخيرة لها وقد عرفت ان احديهما اولى لكن لم تعرف
الاولى منهما وجب التفريق لان نكاح احداهما باطل بيقين فلما وجب التفريق قبل الدخول لم تجب للاخرة
مهر ووجب للاولى نصف مهر وليست احداهما احق به فصار بينهما فاما اذا قالتا لا ندري اي
النكاحين اول لم يقض القاضي لهما بشيء حتى تصطلحا على اخذ نصف المهر لان الحق وجب للمجهولة فلا
بد من الدعوى او الاصطلاح ليقضي لهما بشيء قوله ولا يجمع بين المراة وعمتها او خالتها او ابنة
اختها او ابنة اخيها والاصل فيه ما حدث صاحب السنن مسندا الى عامر عن ابي هريرة رفعها قال رسول الله
لا تنكح المراة على عمتها ولا العمة على ابنة اخيها ولا المراة على خالتها ولا الخالة على ابنة اختها وحدث البخاري
باسناده الى الشعبي سمع جابرا قال نهى رسول الله ان تنكح المراة على عمتها او خالتها وحدث مالك في الموطا
عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله عم قال لا يجمع بين المراة وعمتها ولا بين المراة وخالتها
فان قلت ما فائدة قوله ولا العمة على ابنة اخيها وقد فهم حرمة الجمع بينهما من قوله لا تنكح المراة
على عمتها وما فائدة قوله ولا الخالة على ابنة اختها وقد فهم حرمة الجمع بينهما من قوله ولا المراة على خالتها
قلت فائدته حرمة الجمع بينهما كيف كان سواء سبق نكاح هذه على تلك او نكاح تلك على هذه وليس
كالجمع بين نكاح الامة والحرة لانه اذا سبق نكاح الامة يجوز وان تاخرت فلا يجوز فان

فان قلت فائدة بعد ذكر المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم فعلى عموم هذه الآية ينبغي ان يجوز الجمع بين
المراة وعمتها وبين المراة وخالتها فكيف جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد قلت لا نسلم انه خبر
الواحد بل هو مشهور لا تمتنع صحته في الامة وتلقاه الناس بحكمه وخلاف عثمان البتي لا يعتبر على من تقدمه
وتلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة به على الكتاب وقد رواه جماعة علي وابو هريرة وابن عمر وابو سعيد وعبد الله
بن عمرو وابو امامة وجابر وعائشة وابو موسى وسمرة بن جندب رضي الله عنهم كذا ذكره الترمذي في جامعه
ولئن سلمنا انه خبر الواحد فلا نسلم ان خبر الواحد لا يجوز تخصيص العموم به فيجوز على احد القولين عن مشايخ
سمرقند وذلك قياس قول ابن فورك وقول المعتزلة اما على القول الاصح وان كان لا يجوز التخصيص به
فنقول وذلك في عام لم يخص منه البعض وما نحن فيه فقد خص منه البعض لانه خصت المجوسية والوثنية
فيخص المتنازع بخبر الواحد او نقول قال الجصاص في اصوله ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ليس بعموم
بل هو مجمل موقوف الحكم على البيان لان الاباحة فيه معلقة بشرط الاحصان بقوله محصنين غير مسافحين
والاحصان لفظ مجمل فجاز تخصيصه بخبر الواحد وقال عثمان البتي الجمع فيما سوى بين الاختين من
ذوات الارحام ليس بحرام والحجة عليه قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهو محجوج بهذا الحديث قوله
ولا يجمع بين امراتين لو كانت احداهما رجلا لم يتزوج بالاخرى فلو قال لو كانت كل واحدة منهما رجلا كما
هو لفظ بعض نسخ القدوري لكان اولى لان الشرط ان يتصور الرجلية من كل جانب لا من جانب
واحد والا ينتقض هذا الكلي بالمسألة التي تليه وهي مسئلة الجمع بين المراة وابنة زوج كان لها من قبل
اعلم ان الاصل هنا ان كل امراتين لو كانت كل واحدة منهما ذكرا والاخرى انثى لا يجوز النكاح بينهما لا يجوز
الجمع بينهما كالجمع بين المراة وعمتها والمراة وخالتها والجمع بين الام والبنت وهذا لان الله تعالى ذكر في المحرمات
الجمع بين الاختين وعلة الحرمة فيه قطع الرحم وهذا المعنى يوجد في المسائل التي اشتمل عليها الكلي فيثبت
الحرمة فيها بيانه في الاختين ان الله تعالى انما حرم الجمع بين الاختين لما ان بينهما رحما تفترض
صلتها ويحرم قطعها فلو جاز الجمع لزم قطع الرحم الذي ينشا من العداوة الظاهرة بين الضرائر
وهذا المعنى موجود في الجمع بين الام والبنت وما شابه ذلك مما ذكرنا فيحرم الجمع وهذا معنى قوله والقرابة
المحرمة للنكاح محرمة للقطع يعني ان القرابة المحرمة للنكاح في الجمع بين الاختين محرمة لمعنى القطع
اي العلة فيه قطع الرحم قوله ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم اي لو كانت المحرمية
بين المراتين بسبب الرضاع يحرم الجمع ايضا كالجمع بين المراة وعمتها الرضاعية والجمع بين المراة وخالتها
من الرضاع والجمع بين المراة ومرضعتها لقوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهو المراد بقوله لما روينا
من قبل قوله ولا باس بان يجمع بين امراة وابنة زوج كان لها من قبل واراد بابنة الزوج البنت
من امراة اخرى وقوله كان لها من قبل صفة نكرة وهي زوج والضمير في لها راجع الى المراة اي لا باس بالجمع بين
المراة وبنت زوجها لا من امراة اخرى وقال ابن ابي ليلى لا يجوز وهو قول زفر وجه قول زفر ان
البنت لو قدرت ذكرا لا يجوز له التزوج بهذه المراة لانها منكوحة الاب فلا يجوز الجمع بينهما لان كل
امراتين لو فرضت احداهما ذكرا لم يجز المناكحة بينهما لا يجوز الجمع بينهما كالجمع بين الاختين ولنا
ان القرابة المحرمة للنكاح محرمة لمعنى قطع الرحم فلا يوجد هذا المعنى في هاتين المراتين لانه

لا قرابة بينهما ولا رضاع فيجوز الجمع ولهذا لو فرضت المرأة ذكرًا يجوز له تزوج البنت لانه لا يوجد القرابة بينهما
اصلا وانما لم يجز تزوج البنت لو قدرت ذكرًا بهذه المرأة لمعنى المصاهرة لا لمعنى قطيعة الرحم فلا يكون
الجمع بينهما مفضيًا الى قطيعة الرحم واستدل الاصحاب بما في هذه المسألة في المبسوط وغيره بان عبد الله بن جعفر
جمع بين امرأة علي رض وابنته قوله ومن زنى بامرأة حرمت عليه امها وابنتها اعلم ان الوطء
الحلال بملك يمين او نكاح يوجب حرمة المصاهرة بالاتفاق وكذلك الزنى عندنا حتى لو وطئ ام امرأته
او بنتها حرمت عليه امرأته وكذا اذا زنى بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وكذلك المزني بها تحرم على اصول
الزاني وفروعه ويحرم الزاني على اصولها وفروعها وقال الشافعي رح الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة
لانها نعمة فلا تثبت بالحرام والمحظور ولهذا اعتبر ان في كتابه فقال النكاح امر حُمِدتُ عليه والزنا
امر رُجِمتُ عليه فانى يستويان ولنا قوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم بيانه ان النكاح مشترك في الوطء
والعقد كما بينا في اول كتاب النكاح والمشترك له عموم في موضع النفي فلا يحل موطوءة الاب كما لا يحل معقودة
الاب ولهذا لم يحل موطوءة الاب بملك اليمين للابن بهذه الآية فعلم ان موطوءة الاب حرام كالمعقودة ثم
الوطء يشتمل الحلال والحرام جميعا ولان الوطء في الملك انما يوجب حرمة المصاهرة لا لمعنى الملك بل لمعنى
الجزئية بيانه ان الوطء سبب للولد وهو حاصل من ماء الرجل والمرأة جميعا وماء كل واحد منهما جزؤه وبعض
منه فاذا اختلطا اي الماءان صار الولد بجميعه مضافا الى كل واحد من الرجل والمرأة فيثبت الاتحاد بين الواطئ
والموطوءة حكما بواسطة الولد فتتعدى شبهة البعضية الى الاصول والفروع من الجانبين لان الشبهة تعمل عمل
الحقيقة في باب الحرمات فصار اصولها وفروعها حراما عليه كاصوله وفروعه واصوله وفروعه حراما
عليها كاصولها وفروعها لان الاستمتاع بالجزء حرام وانما لم يعتبر هذه البعضية بين الواطئ والموطوءة
حتى لم تحرم هي عليه بوطأة واحدة لان البعضية الحكمية عملها كعمل البعضية الحقيقية وتلك لا عمل لها في
موضع الضرورة فكذا هذا الا ترى ان حواء من آدم عم فكانت بعضه ومع هذا كانت حلالا له لضرورة
التوالد فكذا الموطوءة حلال للواطئ بعد ما وطئها وان كان حصل شبهة البعضية بينهما لضرورة
التوالد والتناسل فانها اذا حرمت بوطأة واحدة لا يحصل من النكاح ما هو المقصود منه وهو التوالد
وحاصله انا لم نعتبر البعضية لا حقيقة ولا شبهة في موضع الضرورة لان مواضع الضرورة مستثناة
من الحرمة وانما اعتبرناها في غير موضع الضرورة فان قلت اذا ان فيه رح يتمسك بقوله عم الحرام
لا يحرم الحلال قلت لا نسلم انه صحيح ولئن صح فهو متروك الظاهر الحنفي به وذاك لان الحرام
يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة خمر في ماء قليل فيحمل على ما روي عن عائشة رض في تأويله انه قال انما
اراد به الرجل يزني بالمرأة ثم يتزوجها فقال لا يحرم الوطء بالزنا العقد الحلال ثم حرمة المصاهرة
عبارة عن ثبوت حرمات اربعة حرمة الموطوءة على اباء الواطئ وان علوا وحرمتها على اولاده وان
سفلوا وحرمة امهاتها على الواطئ وان علون وحرمة بناتها عليه وان سفلن قوله
والوطء محرم من حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا والمحرِّم بكسر الراء وهذا جواب لقول الخصم
ان حرمة المصاهرة نعمة فلا تثبت بالمحظور بيانه ان الوطء يثبت حرمة المصاهرة لا من حيث
انه زنا بل من حيث انه سبب الولد المخلوق من الماءين والولد محترم مكرم داخل تحت قوله تعا

قوله تعا ولقد كرمنا بني آدم فليس فيه صفة القبح لانه مخلوق بخلق الله تع على اي وجه اجتمع الماءان في الرحم
الا ترى الى قوله تعا ثم انشأناه خلقا آخر فالولد لم يكن في الاصل وهو الولد صفة القبح صار المنظور اليه هو لا
الذي قام مقامه وهو الوطء كالتراب لما قام مقام الماء عند عدمه صار المنظور اليه صفة الماء في
اثبات الطهارة لا صفة التراب التي هي تلويث فلم يرد علينا قول الخصم ان الزنا محظور لا يثبت به ما
سبيله النعمة والكرامة لان الزنا ليس بمنظور اليه في باب حرمة المصاهرة فافهم قوله ومن مسته
امرأة بشهوة حرمت عليه امها وبنتها وهذه من خواص مسائل الجامع الصغير وعند الشافعي رح لا يثبت
حرمة المصاهرة وعلى هذا الخلاف اذا مسها الرجل بشهوة في سائر الاعضاء او نظر الى فرجها الداخل
عن شهوة دون سائر الاعضاء او نظرت هي الى ذكره عن شهوة قال شمس الائمة السرخسي رح ولو نظر الى
فرجها بشهوة تثبت به الحرمة عندنا استحسانا وفي القياس لا تثبت وهو قول ابن ابي ليلى والشافعي رح وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا مس الرجل امرأة عن شهوة او قبلها عن شهوة لا يجوز له ان يتزوج بنتها عندنا وكذا
لو تزوج امرأة وقبلها بشهوة ثم ماتت او طلقها لا يحل له نكاح بنتها عندنا خلافا للشافعي رح وجه قوله
ان المس والنظر عن شهوة ليسا في معنى الوطء فلا يثبت بهما حرمة المصاهرة ولهذا لا يتعلق بهما
فساد الصوم وفساد الاحرام ووجوب الغسل والحيض اصحابنا بما روي عن الصحابة رض بالآثار المنقولة
في المبسوط وهي ما روي عن ام هاني ان النبي عم قال من نظر الى فرج امرأة بشهوة حرمت عليه امها
وابنتها وعن عمر رض انه جرّد جارية له ونظر اليها ثم استوهبها منه بعض بنيه فقال اما انها لا تحل
لك وعن ابن عمر رض قال اذا جامع الرجل المرأة او قبلها بشهوة او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها
بشهوة حرمت على ابيه وابنه وحرمت عليه امها وابنتها ولان كل واحد من المس والنظر عن شهوة
سبب داع الى الوطء فيقام مقام الوطء في اثبات حرمة المصاهرة احتياطا لانها اسرع ثبوتا من غيرها
ولهذا تثبت بالعقد قوله فلا يلحقان به اي فلا يلحق المس والنظر بالوطء قوله
ثم المس بشهوة ان ينتشر الآلة او تزداد انتشارا هو الصحيح وقال في خلاصة الفتاوى وبه يفتى و
معناه ان يتحرك الذكر ان لم يكن متحركا قبل ذلك فان كان متحركا قبل ذلك فان يزداد شدته وانما قال هو
الصحيح لان فيه اختلاف المشايخ رحمهم الله قال شمس الائمة السرخسي رح في المبسوط معنى الشهوة المعتبرة
في المس والنظر ان تنتشر الآلة او تزداد انتشارا فاما مجرد الاشتهاء بالقلب فغير معتبر الا ترى ان هذا
القدر يكون من الشيخ الكبير الذي لا شهوة له وهو مذهب مشايخنا هنا اذه وقال صدر الاسلام البزدوي رح
في مبسوطه ثم المس بشهوة والنظر الى الفرج بشهوة عند بعضهم ان تنتشر الآلة وعند بعضهم ان يشتهي
بالقلب لا يعرف ذلك الا بقوله ولا اعتبار دليل القول الثاني لان من الناس من لا ينتشر آلته اصلا وقال
في تحفة الفقهاء وهو امر لا يقف عليه الا اللامس والناظر يعرف باقراره اما حركة الآلة والانتشار فليس
بشرط ثم قال وهو الاصح فان المس عن شهوة يتحقق من العنين ولا ينتشر آلته وكذا المجبوب لا آلة
له ويتحقق منه المس والنظر عن شهوة قوله والمعتبر النظر الى الفرج الداخل الى آخره لا يتحقق ذلك
الا عند اتكائها اي لا يتحقق النظر الى الفرج الداخل الا اذا كانت المرأة متكئة اما اذا كانت قاعدة
مستوية او قائمة لا تثبت الحرمة بالنظر كذا ذكر شمس الائمة في المبسوط وقال في الخلاصة

الفتاوى اختلف المشايخ فيه قال بعضهم النظر الى الفرج المدور وقال بعضهم الى موضع الجمرة ثم قال والاصح
النظر الى موضع الشق عن شهوة وقال فخر الاسلام في الزيادات من نظر مرارا الى موضع الجماع من دبرها
بشهوة لم تحرم عليه امها وبنتها بخلاف النظر الى قبلها وكذا النظر الى موضع الجماع من دبر الغلام
بشهوة لا يوجب الحرمة وكذلك الفعل بالغلام لا يوجب حرمة المصاهرة ولا تحرم عليه امه وبنته
لان حرمة المصاهرة انما تثبت بصفة انه سبب للولد وحرث له وهذا المعنى لم يوجد ودل هذا على ان
حرمة المصاهرة انما تثبت بالنظر الى موضع الجماع خاصة من اقبال النساء فاما الى ما حوله فلا الى هنا لفظ
زياداته قوله ولو مس فانزل فقد قيل يوجب الحرمة والصحيح انه لا يوجبها فيه اختلاف المشايخ
والذي عليه شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي رح فهو انه لا يوجب حرمة المصاهرة لانه بعد الانزال
لم يبق سببا الى الجماع قال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير في باب الصوم وعليه الفتوى قوله
وعلى هذا اتيان المراة في الدبر لا يوجب حرمة المصاهرة لانه ليس بمفض الى الوطء الذي هو
سبب الولد قوله واذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا او رجعيا لم يجز له ان يتزوج باختها
حتى تنقضي عدتها اعلم انه لا يجوز نكاح المعتدة من غيره على اي وجه لزمتها العدة لقوله تعالى
ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ويجوز لصاحب العدة ان يتزوجها فيها لان
منعها عن التزوج لصون ماء صاحب العدة فلا يجوز منعه عن نكاحها اما اذا اراد ان يتزوج باختها
او بعمتها او خالتها او اربع سواها في عدتها فقال اصحابنا لا يجوز سواء كانت العدة من نكاح فاسد او جائز
عن طلاق رجعي او بائن وقال الشافعي رح ان كانت معتدة عن طلاق بائن مثل الطلاق على مال او عن
ثلاث يجوز تزوج اختها وما في معناها وتزوج اربع سواها وانما قيدنا بالطلاق على مال لان الكنايات
عنده رواجع وان كانت معتدة عن طلاق رجعي لا يجوز له ان نكاح المعتدة انقطع من كل وجه
بالبائن او الثلاث ولهذا يجب عليه الحد اذا جامعها مع العلم بالحرمة فيجوز تزوج اختها واربع سواها
ولنا ان اثر النكاح باق فلو جاز تزوج اختها يلزم الجمع بين الاختين فلا يجوز بقوله عم من
كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين وانما قلنا ان اثر النكاح باق بدليل نسبه
وجوب النفقة والسكنى والمنع عن الخروج والبروز والتزوج بزوج آخر وثبوت نسب ولدها اذا جاءت
به لاقل من سنتين ولان بقاء العدة معنى يمنع احد الزوجين عن التزوج لحق صاحبه اعني منعها عن الازواج
فيمنع الآخر ايضا وهو الزوج ولا نسلم انه القاطع بالكلية في الحال لان العلة جاز ان توجد ويتراخى
حكمها الى الزمان الثاني كما في الطلاق الرجعي ولا نسلم وجوب الحد ايضا لانه لا يجب على اشارة كتاب
الطلاق وتعلق بثبات النسب الى سنتين ولئن سلمنا وجوب الحد على ما هو الصحيح فكذا بالحدود
فذاك باعتبار ان الملك زال فحق الحد فوجب الحد لتحقق الزنا بسفح ماء في محل محترم محترز الا ان
النكاح لم يبق اثره اصلا فلم يبق اثار النكاح مما ذكرنا لم يجز تزوج الاخت واربع سواها قال
في كتاب الطحاوي رح ولو اعتق ام ولده ووجبت عليها العدة ثلث حيض ثم تزوج اختها في عدتها
او اربع سواها من الاجنبيات فعند زفر رح لا يجوز كلاهما وعند ابي يوسف ومحمد رح يجوز كلاهما وابو حنيفة رح
فرق بينهما فقال نكاح الاخت لا يجوز ونكاح الاربع يجوز واذا تزوج الامة في عدة حرة من طلاق رجعي

رجعي لم يجز وان كان الطلاق بائنا فكذلك عند ابي حنيفة رح وعندهما يجوز وقد عرفت في المنظومة وتزوجها
قوله والفراش المراد به كون المراة بحال لو جاءت بولد تثبت نسبه منه وهنا كذلك ما دامت العدة
قوله هو القاطع تاخر عمله ولهذا بقي القيد هذا جواب عن قول ان فوديه يجوز لانقطاع النكاح بالكلية
اعلم لا القاطع فقال في جوابه القاطع للنكاح وهو الطلاق البائن تاخر عمله الى انقضاء العدة بدليل
ان القيد بقي في المراة كما كان قبل الطلاق ولهذا لا يجوز ان يتزوج المعتدة في العدة غير الزوج فلما كان
القيد باقيا لا يجوز تزوج اختها في عدتها كيلا يصير جامعا بين الاختين قوله ولم يرتفع في حق
ما ذكرنا اي لم يرتفع الملك في حق وجوب النفقة والمنع عن الخروج والبروز والتزوج بزوج آخر وفي حق
ثبوت النسب قوله ولا يتزوج المولى امته ولا المراة عبدها وفي النقاية القياس يجوز كذا في
شرح الاقطع وذلك لان المولى مالك بضع الامة بملك اليمين فلو جاز ان يتزوجها يلزم تحصيل الحاصل
فلا يجوز والمراة بجميع اجزائها مالكة لعبدها فلو تزوجته يلزم ان يكون العبد مالكا لبضعها فتكون
المراة ببعضها مملوكة فلا يجوز للتنافي لان المالكية اثر كون الشخص قاهرا والمملوكية اثر كونه مقهورا
وبينهما تناف فان قلت لا نسلم التنافي لاختلاف الجهتين لان كونها مالكة لجهة ملك اليمين وكونها مملوكة
لجهة ملك المتعة قلت هذه مغالطة بل الجهة متحدة فيلزم التنافي بيانه ان كون المراة مالكة بجميع
اجزائها بالنسبة الى العبد وكون بضعها مملوكة بالنسبة الى العبد ايضا فلا يتفاوت بعد ذلك ان يكون سبب
المالكية والمملوكية مختلف او نقول ان النكاح شرع مثبتا للحقوق بين الزوجين على الشركة وتلك
الحقوق لا تثبت على المولى لامته ولا على المراة لعبدها للتنافي بين المالكية والمملوكية فلا يجوز هذا النكاح
وكذلك لو ملك احدهما صاحبه او شقصا منه بعد النكاح فسد النكاح لوجود التنافي قوله لان النكاح
ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة ولهذا كان لها ان تطالبه بالوطء كما له ان يطالبها بالتمكين كذا في الايضاح
ويثبت الارث لكل واحد من الزوجين من الآخر وحل الاستمتاع بالآخر قوله ويجوز تزويج الكتابيات
وهذا مذهبنا وعند ابن عمر رض لا يجوز لما روي عن ابن عمر رض انه كان يقول ان الكتابية مشركة ولنا
قوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اراد به الحرائر او العفائف عن
الزنا وهو عطف على قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم
حل لهم وقال محمد بن الحسن في المبسوط بلغنا عن حذيفة بن اليمان انه تزوج يهودية وذكر شمس الائمة
السرخسي في شرح الكافي وكذلك كعب بن مالك تزوج يهودية وقوله ان الكتابية مشركة ضعيف لان الله تعالى
عطف المشركين على اليهود والعطف يقتضي المغايرة الآية الى قوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين
آمنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى وكذلك
ان تزوج الكتابية على المسلمة او المسلمة على الكتابية جاز والقسم بينهما سواء لان جواز النكاح ينبني
على الحل الذي به صارت المراة محلا للنكاح بخلاف تزوج الامة على المسلمة فانه لا يجوز وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى
قوله على ما بينا من بعد اشارة الى قوله بعد هذه خطوط ويجوز تزويج الامة مسلمة كانت او كتابية
قوله ولا يجوز تزويج المجوسيات اعلم ان نكاح المجوسية لا يجوز ولا يحل وطيها بملك اليمين وذلك لانه لا كتاب
للمجوس فدخلت المجوسيات تحت قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات الآية وقد روي عن عبد الرحمن بن عوف انه قال سمعت رسول الله عم

يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم قال المطرزي اي اسلكوا بهم طريقهم يعني عاملوهم معاملتهم
في اعطاء الامان باخذ الجزية منهم وقد روى ابو عبيد في كتاب الخراج وقال حدثني قيس بن الربيع عن قيس
بن مسلم عن الحسن قال صالح رسول الله عم مجوس اهل هجر على ان ياخذ منهم الجزية غير مستحل مناكحة نسائهم
ولا اكل ذبائحهم ونقل شمس الائمة السرخسي في كتابه انه عن علي رض جواز نكاح المجوسية بناء على ما روى
عنه ان المجوس اهل كتاب ولكن لما واقع ملكهم اخته ولم ينكروا عليه اسري بكتابهم فنسوه ثم قال وهو
مخالف للنص فان الله تع قال ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واذا قلنا للمجوس كتاب كانوا
ثلث طوائف وان كان الامر على ما قاله علي ولكن بعد ما نسوا خرجوا من ان يكونوا اهل كتاب وانما خص القدوري
نكاح المجوسيات بالذكر للاختلاف في جواز نكاحهن والا فالحكم في النكاح حكم الوثنيات وقوله غير ناكحي
نسائهم نصب على الحال قوله قال ولا الوثنيات اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح ولا يجوز
تزويج الوثنيات وهن اللاتي يعبدن الوثن وهو الصنم وذلك لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات والنص
عام يدخل تحته ساير المشركات وفرق ابو المنذر هشام بن محمد الكلبي بين الصنم والوثن في كتاب الاصنام
فقال اذا كان معمولا من خشب او ذهب او من فضة صورة انسان فهو صنم واذا كان من حجارة فهو
وثن قوله ويجوز تزويج الصابيات ان كانوا يؤمنون بدين نبي ويقرون بكتاب الله تع لانهم من اهل
الكتاب وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم تجز مناكحتهم لانهم مشركون وهذا الذي ذكره صاحب
الهداية من مسئلة مختصر القدوري هو الصحيح من المذهب اما رواية الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فلا
بناء على اشتباه حال الصابيين لهم فوقع عند ابي حنيفة رض انهم من اهل الكتاب يقرؤون الزبور ولا يعبدون
الكواكب لكنهم يعظمونها كتعظيمنا القبلة في الاستقبال اليها ووقع عندهما انهم يعبدون الكواكب ولا
كتاب لهم فصاروا كعبدة الاوثان والاختلاف اذن في الحقيقة بسببهم لانهم ان كانوا كما قال ابو حنيفة رض يجوز
مناكحتهم عندهما ايضا وان كانوا كما قالا فلا يجوز مناكحتهم عنده ايضا وحكم ذبيحتهم على هذا فافهم قوله
ويجوز للمحرم والمحرمة ان يتزوجا في حالة الاحرام اعلم ان الوطء في حالة الاحرام لا يجوز بالاجماع اما
التزوج ففيه خلاف فقال اصحابنا وسفيان الثوري رح يجوز وقال مالك والشافعي واحمد رح لا يجوز لهم
ما روى في السنن وغيرها عن عثمان بن عفان رض قال قال رسول الله عم لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب
ولنا ما روى البخاري في الصحيح عن عبد القدوس بن الحجاج قال حدثنا الاوزاعي قال حدثني
عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس رض ان النبي عم تزوج ميمونة وهو محرم واخرج الترمذي مسندا
الى عكرمة عن ابن عباس ان النبي عم تزوج ميمونة وهو محرم قال ابو عيسى حديث ابن عباس رض حسن صحيح
ولانه سبب يتوصل به الى الوطء فلا يمنع منه الاحرام كشراء الجارية ومعنى حديث عثمان رض لا يطأ المحرم
ولا تمكن المحرمة من نفسها لتوطأ ولا يخطب اي لا يتمكن الوطء توفيقا بين الحديثين فان قلت
ما تقول فيما روى مالك رح عن ربيعة عن سليمان بن يسار ان النبي عم تزوج ميمونة وهو حلال قلت
ذاك مرسل وهو ليس بحجة عندهم فكيف يحتجون به علينا فان قلت ما تقول فيما روى صاحب
السنن باسناده الى يزيد بن الاصم عن ميمونة رض قالت تزوجني رسول الله عم ونحن حلالان بسرف
قلت ابن عباس احفظ واضبط واتقن من يزيد بن الاصم فيكون الترجيح لرواية ابن عباس فان

فان قلت ما تقول فيما روى الترمذي رح عن قتيبة عن حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة
بن ابي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن ابي رافع قال تزوج رسول الله عم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال
وكنت انا الرسول بينهما قلت انه حديث شاذ بدليل ان الترمذي قال ولا نعلم احدا اسنده غير حماد بن
زيد عن مطر الوراق عن ربيعة على انا نقول رواية ابي رافع لا توضحه وتعود رواية ابن عباس بخلافها
قوله وتزويج المحرم وليته اي موليته على هذا الخلاف يعني يجوز عندنا ان يكون المحرم وليا في النكاح
خلافا لهم قوله وما رواه محمول على الوطء اي ما روى الشافعي رح من الحديث وقد بيناه قوله ويجوز
تزويج الامة مسلمة كانت او كتابية وقال الشافعي رح لا يجوز تزويج الكتابية وذلك لان الله تع قال ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات قيد بهذا ان نكاح الكتابية
لا يجوز لتقييد وصف الايمان لان الوصف عنده كالشرط والشرط يوجب عدم الحكم عند عدمه ولهذا كان طول
الحرة اي وجود القدرة على نكاح الحرة مانع نكاح الامة المسلمة لعدم الشرط والمعنى فيه ان نكاح الاماء
ضرورة وذلك لان الاصل ان يكون الزوجان متكافئين والحر ليس بكفء للامة لان الحرية منبئة للولايات
بخلاف الرق ولنا النصوص المطلقة عن قيد عدم طول الحرة وعن وصف الايمان نحو قوله تع فانكحوا
ما طاب لكم من النساء وقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع وانكحوا الايامى منكم فهذه الايات دلت على جواز
نكاح الاماء سواء وجد الشرط المذكور في الاية التي تلاها الشافعي رح او لم يوجد فعند عدم الشرط تجوز
نكاحها بهذه الايات وعند وجود الشرط تجوزه بها ايضا وبالاية التي احتج بها الشافعي رح لجواز ان
يكون الحكم قبل وجوده معلولا بعلل شتى ولا نم ان الوصف كالشرط ولئن سلمنا لكن لا نم ان عدم الشرط
يوجب عدم الحكم ولا نم ان نكاح الاماء ضروري الا يرى انه له ان ينكح الحرة على الامة فلو كان نكاح الامة ضروريا
لارتفع بطريان نكاح الحرة عليها كما اذا قدر على الماء يبطل حكم التيمم لانه ضروري وقد استقصينا البحث في
هذا الموضع في كتابنا الموسوم بالتبيين قوله لما فيه من تعريض الجزء على الرق اي لما في نكاح الاماء
قوله لاطلاق المقتضي اراد به ما تلونا من الايات المطلقة قوله وفيه امتناع عن تحصيل
الجزء الحر لا ارقاقه وهذا جواب عما قاله الشافعي رح من تعريض الجزء على الرق بيانه ان الماء قبل ان يتخلق
ولدا لا يوصف بكونه حرا او رقيقا فلا يلزم من نكاح الاماء ارقاق الجزء وان عني به الامتناع عن تحصيل
الحرية لجزئه حيث كان له ان يكتسبه ولدا حرا فهذا مسلم لكن لا نم ان ليس له ولاية الامتناع عن تحصيل
الحرية لجزئه لان الانسان له ان يمتنع عن الاصل وهو الولد بان لا يتزوج اصلا او يتزوج عقيما او ايسة
او يطأها ويعزل او يطأ الامة ويعزل عنها برضاها او برضاء المولى على اختلاف الاصلين فكان له ان يمتنع
عن الوصف وهو الحرية بالطريق الاولى قوله ولا يتزوج امة على حرة اعلم ان نكاح الحرة
على الامة جائز بالاجماع اما نكاح الامة على الحرة فعندنا لا يجوز والحر والعبد في ذلك سواء وقال الشافعي رح
يجوز للعبد ان يتزوج الامة على الحرة لانه لا يلزم تعريض الجزء على الرق لما هو اصله وقال مالك رح يجوز
تزوج الامة على الحرة اذا رضيت الحرة لما روى عن سعيد بن المسيب انه كان يقول لا تنكح الامة على الحرة
الا ان تشاء الحرة ولنا ما ذكر محمد بن الحسن في المبسوط وقال بلغنا عن رسول الله عم انه قال لا تنكح
الامة على الحرة وعن علي رض وتنكح الحرة على الامة وللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث فان قلت

اعني

ينبغي ان يجوز نكاح الامة على الحرة لعموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم قلت ذلك عام خص منه البعض
خصت منه المجوسية والوثنية والجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها فيخص المتنازع بخبر الواحد قوله
وفي تجويزه ذلك العبد اي في تجويز ان يتزوج الامة على الحرة للعبد قوله ولان للرق اثرا في تنصيف
النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله تعالى اراد به ما ذكره في باب ايقاع الطلاق عند قوله وطلاق
الامة ثنتان فيثبت حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام هذا بيانه فيما ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله
في الكافي فان الامة ليست من جملة المحللات بالنكاح مضمومة الى الحرة وهي من جملة المحللات منفردة عن
الحرة لان الحل الذي ينبني عليه عقد النكاح نعمة في جانب الرجال والنساء جميعا فكما يتنصف ذلك الحل برق
الرجل حتى يتزوج العبد ثنتين والحر اربعا فكذلك يتنصف برق المرأة ولا يمكن اظهار هذا التنصيف
في جانبها بنقصان العدد لان المرأة الواحدة لا تحل الا لواحد فظهر التنصيف باعتبار الحالة او
نقول الاحوال ثلاثة حالة ما قبل نكاح الحرة وحالة ما بعده وحالة المقارنة ولكن الحالة الواحدة لا
تحتمل التجزي فيغلب الحرمة على الحل فتجعل محللة سابقة على الحرة ومحرمة مقترنة بالحرة او
متأخرة عنها او نقول في التحقيق حالتان حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فتجعل محللة
منفردة عن الحرة ومحرمة مضمومة الى الحرة فاذا كانت تحته حرة فهو بنكاح الامة يضمها الى الحرة
فلهذا لا يصح وكان الكرخي رحمه الله يقول بنكاح الحرة تثبت لنسله حق الحرية فهو بتزوج الامة يبطل الحق
الثابت وحق الحرية لا يجوز ابطاله بعد ثبوته فاما بطول الحرة لا يثبت حق الحرية لنسله قوله
ويجوز تزويج الحرة عليها اي على الامة وذلك لان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام فيجري على عمومه
فيما لم يثبت فيه دليل الخصوص ولان الحرة الحلة الاجنبية محللة للمسلم في جميع الحالات سواء كانت
مضمومة الى نكاح الامة او منفردة عنها لعدم التنصيف في حق الحرائر فيحل نكاح الحرة عليها قوله
فان تزوج امة على حرة في عدة من طلاق بائن او ثلاث لم يجز عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يجوز وهو قول
ابن ابي ليلى كذا في الكافي للحاكم الشهيد رحمه الله فاذا كانت العدة من طلاق رجعي لا يجوز نكاح الامة
بالاتفاق لهما ان المحرم نكاح الامة على الحرة ونكاحها على الحرة انما يكون اذا كان الملك باقيا في الحرة
ولم يبق لوجود البينونة بخلاف ما اذا كان الطلاق رجعيا حيث لا يجوز نكاح الامة على الحرة في العدة
لبقاء الملك فلم يكن النكاح نكاح الامة على الحرة جائزا ولهذا يجوز نكاح الامة في عدة حرة من نكاح
فاسد او وطء بشبهة يوضحه انه لو قال ان تزوجت عليك امرأة فهي طالق فتزوج امرأة بعدما
ابان امرأته في عدتها لا تطلق لانه ليس بتزوج عليها وهذا بخلاف نكاح الاخت في عدة الاخت حيث
لا يجوز لوجود معنى الجمع بينهما في حقوق النكاح وهنا منع نكاح فيه حرمة النكاح ليست لمعنى الجمع و
لهذا يجوز نكاح الحرة على الامة فلو كانت لمعنى الجمع لم يجز بل المنع لمعنى ادخال ناقصة الحال على مزاحمة
كاملة الحال وهذا المعنى لا يوجد بعد الفرقة بطلاق بائن او ثلاث ولابي حنيفة رحمه الله ان نكاح الحرة
مانع نكاح الامة وكل حق ثبت بسبب النكاح يبقى ببقاء العدة كالمنع من نكاح الاخت في عدة الاخت
وتزوج اربع سواها وهذا لان العدة حق من حقوق النكاح واثر من آثاره فصار نكاح الامة على
الحرة من وجه فكان حراما لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة بخلاف تزوج الامة في عدة

في عدة الحرة من نكاح فاسد لانا لا نسلم ان ذلك جائز على قول ابي حنيفة رحمه الله وقد قيل في المبسوط ان ذلك قولهما ولئن سلمنا
فنقول المنع لم يكن ثابتا بالنكاح الفاسد فلم يبق ببقاء العدة بخلاف ما نحن فيه فوجد الفارق وبطل القياس
واما مسألة اليمين فان الحنث فيها لان الغرض ان لا يدخل عليها شريكا في قسمها ونفقتها وذلك لا يتحقق
بعد البينونة ولهذا اليمين لا تعتبر تزوجا عليها بعد البينونة في العرف والمعتبر في اليمين العرف وفي الفاظ الشرع
المعتبر المعنى ومعنى المحرم متحقق ببقاء العدة وكذلك الحكم فيما اذا تزوج مدبرة او ام ولد او مكاتبة
لان الرق في هؤلاء باق قوله الحنث بهذا اي بهذا التزوج وهو تزوج المرأة حرة كانت او امة
في عدة حرة عن طلاق بائن قوله وللحر ان يتزوج اربعا من الحرائر والاماء اعلم انه يجوز للحر ان يتزوج
اربعا من النساء سواء كن حرائر او اماء او بعضهن حرائر وبعضهن اماء بشرط ان يكون نكاح الامة مقدما
على نكاح الحرة وليس له ان يتزوج اكثر من الاربع الا في قول الروافض لعنهم الله فانهم قالوا يجوز الجمع
بين تسع نسوة وقال بعضهم يجوز الجمع بين ثماني عشرة امرأة وقال الشافعي رحمه الله لا يتزوج الحر عند عدم
طول الحرة الا امة واحدة لان الله تعالى قال ذلك لمن خشي العنت منكم وهو الوقوع في الزنا فاذا تزوج
واحدة امن من الزنا ولان نكاح الاماء ضرورة فيتقدر الضرورة بالواحدة ولنا قوله تعالى وان
خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع قال الواحدي في كتاب
اسباب نزول القرآن قال سعيد بن جبير وقتادة والربيع والضحاك والسدي كانوا يتحرجون من اموال
اليتامى ويترخصون في النساء ويتزوجون ما شاؤوا وربما عدلوا وربما لم يعدلوا فلما سألوا عن اليتامى
فنزلت آية اليتامى وآتوا اليتامى اموالهم الآية انزل الله ايضا وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى الآية
يقول فكما خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فكذلك خافوا في النساء ان لا تعدلوا فيهن فلا تتزوجوا اكثر مما
يمكنكم القيام بحقهن لان النساء كاليتامى في الضعف والعجز وقال ابن الكلبي وان خفتم ترك العدل في
حقوق اليتامى فتحرجتم منها فخافوا ايضا ترك العدل بين النساء فقللوا عدد المنكوحات وقيل كانوا
لا يتحرجون من الزنا وهم يتحرجون من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم الجور في حق اليتامى فخافوا الزنا
فانكحوا ما طاب لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات وروي عن عائشة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الآية
في رجل يكون له اليتيمة وهو وليها ولها مال وليس لها احد يخاصم دونها فلا ينكحها لمالها ويضربها
ويسيء صحبتها ولا يعدل في مالها فليتزوج من طاب له من النساء سواها مثنى وثلاث ورباع وقال
ربيعة في كتاب السنن في معنى الآية اتركوهن ان خفتم فقد احللت لكم اربعا فان قيل
ان الروافض يحتجون بظاهر الآية وبنكاح النبي عليه السلام تسعا من النساء وهو قدوة الامة وذلك لان الواو للجمع
فما الجواب عنه قلت ان تمسكهم بحرف الواو فضعيف لان الفراء قال هذا عي فلا فصاحة
فيه لان العرب اذا ارادت ان تعبر عن التسعة لا تقول مثنى وثلاث ورباع وليس في كلام الحكيم عي فنعلم تعبر
بهذا انه ليس يجوز ان يحمل على الجمع بل الواو بمعنى او كما في قوله تعالى أولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع
واما تمسكهم بنكاح النبي عليه السلام فضعيف ايضا لان عدد التسع كان خص به النبي عليه السلام لشرفه وزيادة
فضيلته ولهذا اشبه الحر العبد حيث جاز له تزوج الاربع لفضيلته دون العبد فان قلت
ما فائدة التكرار المفهوم في الآية فلم لم يقل ثنتين وثلاثا واربعا قلت هو مثل قولهم

وثلاثة
اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة فلو لم يكرر وقيل درهمين
وثلاثة واربعة لم يفهم المعنى الاول فان قلت ما فائدة ذكر الواو وهلا ذكر بكلمة او بان يقال
مثنى او ثلاث او رباع قلت لو ذكر باو لكان الامر مقتصرا على احد هذه الاعداد ولبطل الغرض لان
الغرض ان لهم ان يجمعوا هذه الاعداد ان شاؤوا بطريق التثنية وان شاؤوا بطريق التثليث وان شاؤوا بطريق
التربيع فان قلت كيف لم يجز تزوج ما زاد على الاربع وقد قال تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهو
عام يشمل الاربع وما وراءها غايته في الباب ان قوله مثنى وثلاث ورباع يدل على حل الاربع ولا يدل
على حرمة ما وراءها لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه كما عرف في الاصول قلت انما
حرمت الزيادة لان المقصود بيان ما يجوز من العدد اذ لو لم يكن كذلك لاقتصر على قوله ما طاب لكم
من النساء حيث يفهم منه الاربع وما وراءها الا يرى انهم كانوا يتزوجون من النساء ما شاؤوا فنزلت
الاية حتى يقتصروا على الاربع ولا يتجاوزوها وقد روي النبي عم عن ابن عباس قال ما زاد على اربع
فهي حرام كامه وابنته واخته واما الجواب عن هؤلاء فمن يقول فقوله تعالى من النساء عام يتناول
الحرائر والاماء جميعا فلما جاز نكاح الاربع من الحرائر جاز نكاح الاربع من الاماء ايضا بظاهر الاية
اما قوله اذا تزوج واحدة من الاماء يأمن من العنت فلا بد من ذلك لانه ربما يميل الى اخرى اذا راها
حسنا فيحصل خشية العنت ايضا وقوله ان نكاح الاماء ضرورة فلا بد من ذلك الا يرى انه لا يرى نكاح
الامة بنكاح الحرة عليها هي قوله اذ الامة والمنكوحة يتناولهما اسم النساء وكان الاولى ان
يقول الامة والحرة يتناولهما اسم النساء لان المنكوحة لا تختص بالحرة ولا مغايرة بين الامة
والمنكوحة فيخلو العطف عن الفائدة لانه يقتضي المغايرة وفي بعض النسخ ذكر المنكوحة بدون
واو العطف على انها صفة للامة والفائدة ايضا في التقييد بهذه الصفة لان اسم النساء يتناول الامة
المنكوحة وغير المنكوحة ولان المقصود من هذا هو الاستدلال لجواز تزوج الاماء اكثر من واحدة
لتناول اسم النساء الاماء والحرائر فعلى ما قال من وجه التناول يلزم نكاح المنكوحة وهو فاسد
لان المنكوحة لا تنكح وكان ينبغي اذن ان لا يذكر المنكوحة اصلا قوله كما في الظهار يعني
ان اسم النساء المذكور في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم يشمل الامة والحرة جميعا نعم
فيتحقق الظهار في الامة المنكوحة كما يتحقق في الحرة المنكوحة فكذا فيما نحن فيه يجوز للحر ان
يستوفي العدد المذكور في قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع سواء كانت النساء حرائر او اماء لان
قوله من النساء عام قوله ولا يجوز للعبد ان يتزوج اكثر من ثنتين اعلم ان العبد لا يجوز
له ان يتزوج اكثر من ثنتين الحرتان والامتان في ذلك سواء وكذلك المكاتب والمدبر وعند
مالك رح يجوز للعبد ان يتزوج اربعا وقد حكى في الموطأ عن ربيعة وقال سمعته يقول ينكح العبد
اربع نسوة ثم قال مالك رح وذلك احسن ما سمعت قوله ان الرق لا ينافي مالكية النكاح وما
لا ينافيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود
ولنا ما روى محمد في الاصل عن عمر بن الخطاب انه قال لا يتزوج العبد اكثر من ثنتين
ولان الرق له اثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالقسم والجلد في حد الزنا وعدة الطلاق

الطلاق واقراء العدة فلما كان الرق منصفا لا يتزوج العبد الا ثنتين يوضحه ان ملك النكاح يبتني على الحل
الذي يصير الشخص به اهلا للنكاح والحل يتسع ويتضيق بالفضيلة والنقصان في المحل الا يرى ان كون الرسول عم
كان مخصوصا بنكاح تسع لزيادة فضيلته فكذا الحر يتزوج اربعا وهو ازيد فضيلة من العبد فينبغي
ان يتزوج العبد ثنتين لنقصان فيه ويتعين التنصيف باعتبار ان الرق منصف على غير صورة النزاع لنقصان
المحل فكذا فيما فيه بهذا المعنى فان قيل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية يقتضي دخول
العبد فيه قيل العبد لم يدخل قط في هذا الخطاب لاتفاق الجميع انه لا يملك عقد النكاح وان
المولى هو الذي يملك ذلك عليه قال بعض اصحابنا رحمهم الله في هذا المقام والمكاتب والمدبر وابن ام الولد في هذا
كالعبد لان الرق المنصف للحل فيهم قائم ونقله عن المبسوط ولا يقال ان ابن ام الولد حر وليس فيه
رق اصلا بالحديث وهو قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولهذا لم يذكر الحاكم الجليل في
مختصره الموسوم بالكافي ابن ام الولد بل قال وكذلك المكاتب والمدبر فعلم انه غلط او سهو من
الكاتب لانا نقول معنى المسئلة ان المولى زوج ام ولده من غيره فجاءت بولد فيكون حكمه حكم امه
لا يعتق ما لم يمت المولى كما لا تعتق هي قوله فان طلق الحر احدى الاربع طلاقا بائنا
لم يجز له ان يتزوج رابعة حتى تنقضي عدتها وقال الشافعي رح يجوز واذا كان الطلاق رجعيا لا يجوز
بالاجماع له ان النكاح انقطع من كل وجه فلا مانع من تزوج الرابعة ولنا ان اثر النكاح باق
فلا يجوز تزوج الرابعة لان الشبهة في باب الحرمات ملحقة بالحقيقة ولان كل جمع حرم حال العدة
من طلاق رجعي حرم حال العدة من طلاق بائن كالجمع بين الاختين وقوله انها اجنبية فيجوز
تزوج الرابعة لانا نقول لا نسلم انها اجنبية ما دامت العدة باقية الا يرى انها محبوسة لاجله عن
الازواج ويجب نفقتها بخلاف ساير الاجانب وباقي التقرير قد مر عند قوله واذا طلق الرجل امرأته
طلاقا بائنا او رجعيا لم يجز له ان يتزوج باختها قوله وفيه خلاف الشافعي رح اي في تزوج
الرابعة في عدة المطلقة طلاقا بائنا خلاف الشافعي قوله قال فان تزوج حبلى من زنا جاز
النكاح ولا يطأها حتى تضع حملها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح النكاح فاسد
فان كان الحمل ثابت النسب فالنكاح باطل بالاجماع وهذه من خواص مسائل الجامع الصغير
وقال صاحب المختلف وروى ابن سماعة عن محمد مثل قول ابي يوسف رح قوله لابي يوسف ان محل
النكاح وهي المرأة مشغولة بالولد فلا يحتمل شغلا آخر فيفسد نكاح الحبلى من الزنا كما لو كان
الحمل ثابت النسب بيانه ان المقصود من النكاح هو طلب الولد وهو الحكمة في شرع النكاح
والحامل تنافي هذا المعنى فلا يصح نكاح الحبلى ولان امتناع نكاح الحبلى اذا كان الحمل ثابت النسب
لحرمة الحمل والحمل من الزنا محترم لانه محل اما نه لا جناية منه فيحرم نكاح الحبلى من الزنا
لحرمته وصيانته الا يرى انه لا يجوز اسقاطه لانه نفس زكية لم يوجد منها المعصية قوله ولهما
ان الحبلى من الزنا من المحللات بالنص وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيجوز نكاحها غير انه
لا يطأها حتى تضع حملها بالحديث وهو قوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين
ماءه زرع غيره ولا يلزم من حرمة الوطء لعارض مخصص للزوال فساد النكاح الا يرى انه لو تزوج

لا الحد ووطئها بسبب النكاح ولا يلزم منه فساد النكاح فان قلت كيف لم تدخل الحبلى اذا كان
حملها ثابت النسب تحت قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم قلت لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
حتى يبلغ الكتاب اجله والمراد انقضاء العدة ولا يعتد الحبلى من الزنا قوله انه لا امتناع في
الاصل لحرمة الحمل يعني ان ابا يوسف رحمه الله قاس نكاح الحبلى من الزنا على نكاح الحبلى اذا كان حملها ثابت
النسب فقال انه لا يجوز فكذا هنا بجمع الجامع وهو حرمة الحمل قوله ولهذا لم يجز اسقاطه
اي اسقاط الحمل من الزنا وهذا ايضاح لقوله وهذا الحمل محترم قوله ولا امتناع في ثابت النسب
لحق صاحب الماء هذا جواب عن قول ابي يوسف رحمه الله ان الامتناع في الاصل لحرمة الحمل فاجاب وقال لا نم
ان الامتناع لحرمة الحمل بل الامتناع لحق صاحب الماء ولا حرمة لصاحب الماء وهو الزاني فافترق الاصل
والفرع ففسد القياس قوله وان تزوج حاملا من السبي فالنكاح فاسد وهذه من خواص
مسائل الجامع الصغير ايضا وذلك لان الحمل ثابت النسب من الكافر فلا يجوز تزوجها كما لا يجوز اذا كان
حملها ثابت النسب من المسلم ومسألة المهاجرة يجيء بيانها في باب نكاح اهل الشرك ان شاء الله تعالى قوله
وان زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل والاصل هنا ان شرع النكاح لطلب النسل والولد من
طريق الحكمة فاذا كان الرحم مشغولا بولد ثابت النسب كان فراشا فلم يبق محلا لطلب ولد اخر
فلو جاز النكاح لزم الجمع بين الفراشين فلا يجوز ذلك كما في المنكوحة وام الولد فراش لمولاها الا ترى
ان نسب ولدها يثبت من غير دعوة قوله الا انه غير متاكد استثناء من قوله فراش لمولاها
يعني ان ام الولد فراش لمولاها الا انها فراش غير قوي بدليل ان ولدها ينتفي بلا لعان والحاصل
ان الفراش ثلاثة انواع قوي ووسط وضعيف فالاول فراش المنكوحة يثبت نسب ولدها بلا اقرار
ولا ينتفي الا باللعان والثاني فراش ام الولد فيثبت النسب بلا اقرار وينتفي بمجرد النفي بلا لعان
والثالث فراش الامة لا يثبت نسب ولدها بلا دعوة فلما كان الفراش غير متاكد في ام الولد لم
يعتبر الفراش ما لم يتصل به الحبل اعني جاز تزوجها قبل الحبل ولم يعتبر جمعا بين الفراشين بخلاف
ما بعد الحبل حيث لم يجز تزوجها يعني في حامل لانه اعتبر فراشا لمولاها فلو جاز النكاح لزم
الجمع بين الفراشين قوله قال ومن وطئ جاريته ثم زوجها جاز النكاح الخ اي قال محمد رحمه الله
في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل وطئ جاريته ثم زوجها قال للزوج ان يطأها
قبل ان يستبرئها وقال محمد رحمه الله احب له ان لا يطأها حتى يستبرئها قال بعض مشايخنا الذي قاله
محمد تفسير لقول ابي حنيفة رحمهما الله وقيل بل هو قوله خاصة كذا ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير اما جواز
النكاح فلان الجارية ليست بفراش لمولاها فلا يلزم الجمع بين الفراشين ولهذا لا يثبت نسب ولدها
الا بالدعوة ولكن مع هذا على المولى ان يستبرئها ثم تزوجها صيانة لمائه وهذا الاستبراء اعني
استبراء المولى لم يذكر في الجامع الصغير ولكن ذكره صاحب الهداية فينبغي ان يكون ذلك استحبابا
لا وجوبا وبه صرح في الفتاوى الولوالجي بخلاف ما اذا زنت الامة حيث لا يستبرئها مولاها
لانه لا حرمة لماء الزاني واما استبراء الزوج فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا يستبرئها الزوج اصلا
لا استحبابا ولا وجوبا وقال محمد رحمه الله يستبرئها استحبابا له ان الوطء يحتمل العلوق فلو تحقق العلوق

فلو

العلوق يحرم الوطء فلما احتمل وجب التنزه ولهما ان النكاح ما شرع الا في رحم فارغ او بعد المبالغة
في الاحتياط لمعرفة الفراغ حتى جعلت العدة ثلاثة اقراء وهي تزيد على مدة الاستبراء وهنا لما صح
النكاح بالاجماع دل على فراغ الرحم فبعد الفراغ لم يؤمر الزوج بالاستبراء لا وجوبا ولا استحبابا بخلاف
الشراء فانه لا يدل على فراغ الرحم لانه يصح شراء الحبلى فلما لم يدل الشراء على الفراغ وجب
الاستبراء على المشتري او نقول المقتضي لحل الوطء موجود وهو النكاح وفي المانع وهو العلوق
احتمال فلا يعتبر قوله قال محمد رحمه الله لا احب ان يطأها قبل ان يستبرئها قيل هذا فيما اذا لم
يستبرئها مولاها قوله وجب التنزه اي يجب وليس المراد منه الوجوب المصطلح لدلالة قوله
لا احب ان يطأها قوله امارة الفراغ اي علامة الفراغ وهي بفتح الهمزة قال اذا طلعت شمس
النهار فانها امارة تسليمي عليك فسلمي قوله كذا اذا رأى امرأة تزني فتزوجها اي كذا
الخلاف في استبراء المزنية اذا تزوجها والمعنى ما ذكرناه من الطرفين انها في استبراء الجارية
الموطوءة اذا تزوجها مولاها وهو ان جواز النكاح دليل فراغ الرحم عندهما وعند محمد احتمال
الشغل بماء المولى فكذا هنا احتمال الشغل بماء الزاني قوله ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول
لامرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال قال مالك رحمه الله هو جائز وهكذا نقل شمس الائمة السرخسي
مذهب مالك بن انس رحمه الله في المبسوط ثم قال وهو الظاهر من قول ابن عباس رضي الله عنه وتمسك بقوله تعالى فما استمتعتم
به منهن فاتوهن اجورهن ولانه كان مباحا والحكم الثابت يبقى حتى يظهر ناسخه وهذا الذي
نقل عن مالك فيه نظر عندي لان مالكا روى الحديث في عدم جواز المتعة في الموطأ ولم
يرو خلاف ذلك ولم ينقل قولا اخر غيره اما ابن عباس رضي الله عنه فكان يقول ذلك ثم رجع وقال ابو بكر الرازي
في شرحه لمختصر الطحاوي المتعة المتفق عليها ان يقول اعطيك كذا على ان اتمتع منك يوما او نحو ذلك
ثم قال وهذا الاختلاف بين الفقهاء في فساده فعلم ان جواز المتعة عن مالك ليس بصحيح وقد قال مالك رحمه الله في
المدونة ولا يجوز النكاح الى اجل قريب او بعيد وان صح صداقا وهذه المتعة الى هنا لفظ مالك رحمه الله
ولنا ما روى مالك رحمه الله في الموطأ عن ابن شهاب عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي
بن ابي طالب رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن اكل لحوم الحمر الانسية وحدث مالك
ايضا عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير ان خولة ابنة حكيم دخلت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقالت ان
ربيعة بن امية استمتع بامرأة مولدة فحملت منه فخرج عمر يجر رداءه فزعا وقال هذه المتعة لو
كنت تقدمت فيها لرجمت اي لو سبق مني بيان في المتعة ثم اقدموا عليها لفعلت ذلك وحدث البخاري
في الصحيح باسناده الى الزهري قال اخبرني الحسن بن محمد بن علي واخوه عبد الله عن ابيهما ان عليا قال لابن عباس
ان النبي عليه السلام نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية زمن خيبر وحدث صاحب السنن باسناده الى الزهري
قال كنا عند عمر بن عبد العزيز فتذاكرنا متعة النساء فقال رجل يقال له ربيع بن سبرة اشهد على
ابي انه حدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها في حجة الوداع واخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه وباسناده الى الزهري ايضا
عن الربيع بن سبرة عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم متعة النساء وحدث الطحاوي في شرح الاثار باسناده
الى الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن الحنفية عن ابيهما ان عليا مر بابن عباس وهو يفتي

هذا استدلال عجيب

زايد وقد قال مالك رحمه الله في المدونة ولا يجوز النكاح الى اجل قريب او بعيد وان صح صداقا وهذه المتعة الى هنا لفظ مالك رحمه الله الى هنا

عن المتعة

بالمتعة متعة النساء انه لا باس بها فقال له علي رضه قد نهى عنها رسول الله ع وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وفيه ايضا باسناده الى اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال اذن رسول الله ع في متعة النساء ثم نهى عنها وحدث البخاري باسناده الى ابي حمزة قال سمعت ابن عباس رضه سئل عن متعة النساء فرخص فقال مولى له انما ذاك في الحال الشديد وفي النساء قلة فقال ابن عباس نعم وقال محمد بن الحسن لا اصل بلغنا عن رسول الله ع الا احل المتعة ثلاثة ايام من الدهر غزاة غزاها اشتد على الناس فيها الغزوبة ثم نهى عنها فعلم بهذه الاثار انها كانت ثم نسخت الا ترى ان ابن عباس يقول انما ابيحت لان الناس قليل فلما كثرت ارتفع الذي من اجله ابيحت او نقول الحاجة الى بيان النسخ لان الاباحة كانت موقتة بثلاثة ايام فلم يبق بعد ذلك وقال في المبسوط قال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة والجواب عن قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فنقول المراد بالاية الزوجات يعني استمتعتم بالنكاح لانها بناء على قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين والمحصن هو الناكح لان الاحصان لا يثبت الا بنكاح صحيح ثم اعلم ان المتعة على اربعة اوجه اثنتان في الحج واثنتان في النكاح اما اللتان في الحج فاحديهما مشروعة وذكرت في باب التمتع في الحج والاخرى منسوخة وهي فسخ احرام الحج بافعال العمرة وهو ان الرجل اذا دخل مكة محرما بالحج قبل وقت الحج ثم اراد ان يخرج من احرام الحج بافعال العمرة ويحل فيحل بافعال العمرة وهذا قد كان ثم نسخ واما اللتان في النكاح فاحديهما مشروعة وهي ثلاثة اثواب درع وخمار وملحفة والاخرى غير مشروعة وهي نكاح المتعة كذا ذكره الامام الاسبيجابي رحمه الله في شرح مختصر الطحاوي قوله ونكاح الموقت باطل مثل ان يتزوج امراة بشهادة شاهدين عشرة ايام قال في المبسوط وان قال اتزوجك شهرا فقالت زوجت نفسي منك فهذا متعة وليس بنكاح عندنا وعلى قول زفر هو نكاح صحيح وهو قول زفر رحمه الله ان التوقيت شرط فاسد والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بل يبطل الشرط كاشتراط الخمر ونحوها ولنا ان هذا النكاح نكاح متعة معنى وهو باطل بالاثار الواردة فيه فكذا هذا وذكر لان معنى المتعة هو الاستمتاع بالمراة موقتا لا لتحقيق مقاصد النكاح وهو حاصل هنا وان ذكر لفظ النكاح لان تقاصر النكاح الخضري موقتة بعينه والتحلل العقود باختلاف الالفاظ اذا وجدت المعاني ولان النكاح الموقت لو انعقد لخلوا اما ان ينعقد موبدا او موقتا فالاول باطل لانه يلزمه الحاق البضع عليه بلا رضاها فكذا الثاني لانه في معنى المتعة بخلاف ما اذا تزوجها على ان يطلقها بعد عشرة ايام او بعد شهر حيث يصح النكاح ويبطل الشرط بالاتفاق لان النكاح وقع موبدا لكن شرط انقطاع النكاح بقاطعه الطلاق بعد مدة وذاك شرط فاسد والنكاح الموبد لا يبطله الشروط الفاسدة قال صاحب الاجناس ولو قال اتزوجك الى مدة معلومة ذكره في كتاب نكاح الاصل لا يصح النكاح وان ذكر الى مائة سنة وفي المجرد قال ابو حنيفة رحمه الله اذا ذكر مدة لا يعيش الى مثله جاز النكاح ويلغو ذكر المدة كذكر مائتي سنة او ذكر مائة وخمسين سنة قوله ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التوقيت او قصرت يعني ان النكاح يبطله التوقيت مطلقا وهو اختيار شمس الائمة في شرح الكافي واحترز به عن رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وهي رواية المجرد وقد ذكرناها انفا وهو اختيار صاحب

صاحب المختلف وبه ناخذ قوله ومن تزوج امراتين في عقدة واحدة احديهما لا يحل له نكاحها صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى وهذه مسئلة القدوري رحمه الله والمراد من عدم الحل في احديهما ان تكون معتدة الغير او منكوحة الغير او ذات رحم محرم منه فعلى احدى الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا تعقد لا يصح فيهما جميعا كذا في شرح الاقطع ولنا ان المانع من النكاح في احديهما فلم يوثر فساد نكاحها في الاخرى لعدم المانع فيها بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في صفقة حيث لا يصح البيع فيهما والفرق ان قبول الحر يكون شرطا لصحة البيع في العبد لانه لو لم يكن كذلك يلزم تفريق الصفقة وذلك حرام وشرط قبول الحر شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة لا النكاح قوله ثم جميع المسمى للتي تحل عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقسم على مهر مثليهما يعني تزوجهما بالف مثلا فالالف للتي تحل نكاحها عند ابي حنيفة رحمه الله ويقسم ذكر عندهما على مهر مثلي المراتين فما اصاب حصة التي لا تحل نكاحها يسقط وما اصاب حصة التي تحل يثبت لهما ان الزوج جعل الالف بدل البضعين ولهذا ذكره بحرف الباء فينقسم على البضعين كما اذا جاز نكاحهما وله ان انقسام المهر المذكور على البضعين انما يكون اذا صح نكاحهما وههنا لم يصح نكاح احديهما فبقي مقابلا باحد البضعين غاية ما في الباب انه ذكر الالف بمقابلة البضعين وهذا لا يضر لانه يجوز ان يراد الواحد من الاثنين مجازا كما في قوله تعالى يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم وهذا لان الرسل من الانس لا من الجن ومثله قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما يخرجان من البحر الملح لا العذب قوله وهي مسئلة الاصل اي في المبسوط قوله ومن ادعت عليه امراة انه تزوجها واقامت بينة فجعلها القاضي امراته ولم يكن تزوجها وسعها المقام معه وان تدعه يجامعها وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف رحمه الله الاول وفي قوله الاخير وهو قول محمد رحمه الله لا يسعه ان يطاها وهو قول الشافعي رحمه الله وهذه من مسائل الجامع الصغير وكذا الحكم فيما ادعى على امراة نكاحا واقام على ذلك شاهدي زور واصل المسئلة ان القضاء في العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف اولا وعندهما ينفذ ظاهرا لا باطنا والمراد من النفاذ ظاهرا ان يثبت الحكم فيما بيننا مثل ثبوت التمكين والنفقة والقسم وغير ذلك والمراد من النفاذ باطنا ثبوت الملك والحل فيما بينه وبين الله تعالى لهما ان القضاء اظهار ما هو ثابت لا اثبات ما لم يكن ثابتا فلا ينفذ قضاء القاضي باطنا لان الشهود كذبة كما اذا ظهر الشهود كفارا او عبيدا او محدودين في قذف ولهذا لا ينفذ القضاء باطنا بشاهدي زور اذا كانت المراة منكوحة الغير او معتدة الغير وكذا ينفذ القضاء باطنا بشهادة الزور في الاملاك المرسلة ولنا ان القاضي مامور بالقضاء بالشهادة الصادقة عنده لا عند الله تعالى لان الوقوف على حقيقة الصدق متعذر لان حقيقة الصدق لا يعلمها الا الله تعالى فلو وقفنا القضاء عليه لتعذر القضاء اصلا لعدم وقوف القاضي حقيقة واللازم منتف فينتفي الملزوم فلما كان مامورا بالقضاء من جهة الشرع بالشهادة الصادقة عند القاضي صار كانه الشرع والا ثبت الحل فانتقل حكمه الى الشرع بخلاف ما اذا وجد الشهود كفارا او عبيدا او محدودين في القذف حيث لا ينفذ القضاء باطنا لان الوقوف على هذه الاشياء متيسر بالامارات فاذا لم يقف علم انه قصر فلم يكن مامورا بالقضاء

كما اذا قضى في حادثة باجتهاده وثمة نقل آخر بخلافه لا يعلمه اما هنا فقد بالغ في التفحص عن حال الشهود
ولم يوجد منه التقصير لان حقيقة الصدق لا يعلمها الا الله تعالى والقاضي ليس بمكلف بذلك وبخلاف ما اذا
كانت المراة منكوحة الغير او معتدته لانه لا يمكن اثبات الحل ثمة لانه لا يكون الا بالنكاح والنكاح
تقتضي محلا فارغا وقد كان المحل مشغولا لا فارغا وبخلاف الاملاك المرسلة حيث لا ينفذ القضاء بشهادة
الزور باطنا لان في الاسباب تزاحما وكثرة نحو البيع والهبة والارث وغير ذلك وليس البعض اولى من البعض
فلم يمكن القول بالنفاذ باطنا بخلاف النكاح اذ ليس فيه اسباب متزاحمة فان قلت البيع بثمن المثل
وهو القيمة اعدل الاسباب فكان اولى من غيره قلت لا نسلم انه اعدل الاسباب ولئن سلمنا لكن لا نسلم انه
يمكن اثبات الملك بالبيع بالقيمة لان البيع بالقيمة فاسد وحرام فلم يكلف القاضي مامورا بذلك
لان الشرع لا يامر بالحرام وهذه المسألة اعني مسألة القضاء بشهادة الزور من مسائل طريقة
الخلاف وقد عرف تمام البحث ثمة قوله كذبة بالفتحات جمع كاذب وكذا قوله صدقة
بالفتحات ايضا جمع صادق كفسقة في جمع فاسق قوله فاذا بني القضاء على صيغة المبني
للمفعول الانكر تقول بنيت واذا بمعنى بنى واذا يعني فاذا بني القضاء على الحجة وهي الشهادة
الصادقة عند القاضي وامكن تنفيذ قضائه باطنا بتقديم النكاح حكما لصحة قضائه نفذ باطنا
قطعا للمنازعة قوله بخلاف الاملاك المرسلة اي المطلقة يعني اذا ادعى ملكا مطلقا
واقام على ذلك بينة فحكم القاضي بذلك ثم ظهر كذب الشهود ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا للتزاحم
في الاسباب وقد مر بيانه والله اعلم

باب في الاولياء والاكفاء

لما فرغ من بيان المحرمات وقد علم من ذلك المحللات شرع في باب الاولياء والاكفاء لمناسبة بين البابين لان كون المراة محللة بشرط
جواز النكاح وكذا الولي والكفاءة على حسب الاختلاف اعلم ان الولي من كان اهلا للميراث وهو
عاقل بالغ حتى لا يثبت للصبي والمجنون ولاية وكذلك الكافر لا ولاية له على المسلم اصلا لانه
لا يرث منه والمسلم لا ولاية له على الكافر ايضا لانه لا يرث منه وكذلك العبد لا ولاية له ايضا لانه
لا يرث من احد كذا في شرح الطحاوي قوله وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضاها
وان لم يعقد عليها ولي بكرا كان او ثيبا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
لا ينعقد الا بولي وعند محمد رح ينعقد موقوفا وعند مالك والشافعي رح لا ينعقد النكاح بعبارة
النساء اصلا وهذه المسألة من مسائل المختصر القدوري لكن القدوري لم يذكر فيه قول
ابي يوسف هو الصحيح لانه قوله الاخير على ما يجي بعد هذا اعلم ان نكاح الحرة العاقلة
البالغة جائزة عند ابي حنيفة رح بغير اذن الولي في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف رح في رواية
الحسن عنه ان كان الزوج كفوا لها جاز النكاح وان لم يكن كفوا لها لا يجوز النكاح و
هذا القول مختار صاحب خلاصة الفتاوى وقال فيه هكذا كان يفتي شمس الائمة السرخسي
وذكر السرخسي في شرح الكافي عن ابي يوسف رحمه الله ثلثة اقوال فقال كان ابو يوسف رح يقول
اولا لا يجوز تزويجها نفسها من كفو او غير كفو اذا كان لها ولي ثم رجع وقال النكاح

النكاح صحيح سواء كان الزوج كفوا لها او غير كفو ولكن الشيخ ابا جعفر الطحاوي رح ذكر في شرح الاثار وقال لا يجوز
النكاح الا بولي على مذهب ابي يوسف ومحمد بن الحسن رح وجعل هذا القول عن ابي يوسف قوله المرجوع
اليه على خلاف ما ذكره السرخسي وهو اقدم من السرخسي واعلم بمذاهب اصحابنا رح وكان ابو جعفر الطحاوي
تلميذ الشيخ ابي جعفر بن ابي عمران وهو تلميذ بن سماعة وهو تلميذ ابي يوسف ومحمد رح وكذا قال الكرخي
في مختصره حيث قال وقال ابو يوسف رح لا يجوز النكاح الا بولي او ان يجيزه سلطان وهو قوله الاخير
الى هنا لفظ الكرخي وقال الامام علاء الدين العالم في طريقة الخلاف قال محمد ينعقد موقوفا على اجازة
الولي ان جاز الولي جاز وان ابى ففيه روايتان في رواية يجيزه القاضي وفي رواية يستانف القاضي
النكاح ثم قال العالم وذكر في كتاب الحيل ان محمدا رجع الى قولهما وقال شيخ الاسلام المعروف بخواهرزاده
في مبسوطه روى عن محمد انه رجع الى قول ابي حنيفة رح قبل موته بسبعة ايام ثم قال حكي عن الفقيه
ابي جعفر الهندواني ان امراة جاءت الى محمد قبل موته بثلاثة ايام وقالت لي ولي وهو لا يزوجني
الا بعد ان ياخذ مني مالا كثيرا فقال محمد رح اذهبي فزوجي نفسك ثم قال فهذه الحكاية تدل
على صحة ما روي عنه من الرجوع الى قول ابي حنيفة هذا كله مذهب اصحابنا وعند مالك والشافعي
واحمد بن حنبل عبارة النساء في باب النكاح باطلة حتى ان المراة لو باشرت النكاح بنفسها او وكلت
غيرها فالنكاح لا يصح اصلا لهم ما روي في السنن عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري
عن عروة عن عائشة رض قالت قال رسول الله عم ايما امراة نكحت بغير اذن مواليها فنكاحها
باطل ثلث مرات وروى في السنن ايضا عن اسرائيل عن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى ان النبي عم
قال لا نكاح الا بولي ولان المراة قاصرة العقل ناقصة الراي والتدبير سريعة الاغترار قليلة الاختبار
فلا تملك مباشرة النكاح بنفسها كالصغيرة والمجنونة الا ان محمدا رح قال يرتفع الخلل الواقع
من نقصان رايها باذن وليها ولنا قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن نهي الرجال عن
منع النساء عن النكاح فدل على انهن يملكن النكاح وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره اضاف النكاح
الى المراة ايضا وحدث صاحب السنن باسناده الى نافع بن جبير عن ابن عباس رض قال قال رسول الله عم الايم
احق بنفسها من وليها والبكر تستامر في نفسها واذنها صماتها وحدث البخاري في الصحيح باسناده
الى ابي هريرة رض ان النبي عم قال لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله
وكيف اذنها قال ان تسكت وعن عائشة رض قالت يا رسول الله ان البكر تستحيي قال رضاها صمتها والاستيمار
طلب الامر من قبلها والاستيذان طلب الاذن فعلم بهذا ان راي النساء صحيح في باب النكاح فلو لم يكن لهن
راي لم يكن في اذنهن فائدة ولان اختيار الزوج الى المراة بالاتفاق فلو لم يكن لها راي معتبر لم يلتفت
الى اختيارها الزوج وكذلك يعتبر اقرارها على نفسها بالنكاح وكذلك يعتبر رضاها في مباشرة
الولي فلو كانت كالصغيرة لم يعتبر رضاها وكذلك يجب على الولي تزويجها عند طلبها الا انها اذا
زوجت نفسها من غير كفو يثبت للاولياء حق الاعتراض لانها الحقت الضرر بهم لانهم يتعيرون
بذلك فلاجل هذا يرفعون الضرر عن انفسهم ولانها تصرفت في خالص حقها وهو البضع وهي
اهل التصرف لكونها عاقلة بالغة حرة فيصح كما اذا تصرفت في مالها الا يرى ان وليها لا يتصرف

وقد كان ابن ابي عمران يروي كثيرا عن محمد بن شجاع الثلجي عن الحسن ابن ابي مالك عن ابي يوسف رح وكان ابن شجاع الثلجي يروي ايضا عن المعلى بن منصور الرازي وهو تلميذ ابي يوسف ومحمد رحمهم الله

في مالها ولا يصلح تصرفه بلا اذنها فلان لا يصح تصرفه في نفسها اولى واحرى لان النفس اعز من المال والجواب
عما تمسكوا اما حديث الزهري الذي اسنده الى عائشة رضي الله عنها فساقط الاحتجاج به لان ابن جريج سال عنه الزهري
فلم يعرفه وقد رواه الطحاوي عن ابن ابي عمران عن يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج انه سال عنه ابن شهاب
الزهري فلم يعرفه وقال ابو عيسى الترمذي قال ابن جريج ثم لقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فانكره
فضعفوا هذا الحديث من اجل هذا ثم قال الترمذي وذكر عن يحيى بن معين انه قال لم يذكر هذا الحرف
عن ابن جريج الا اسمعيل ابن ابرهيم قال يحيى بن معين وسماع اسمعيل ابن ابرهيم عن ابن جريج ليس بذاك ما سمع
من ابن جريج واما حديث ابي موسى فمطعون لا يلتفت اليه لان في سنده اضطرابا الا يرى ان ابا عيسى الترمذي
اورد في جامعه فيه اختلافا وقال رواه اسرائيل وشريك بن عبد الله وابو عوانة وزهير بن معوية
وقيس بن الربيع عن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى عن النبي عم وروى اسباط بن محمد وزيد بن
حباب عن يونس بن ابي اسحق عن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى عن النبي عم وروى ابو عبيدة الحداد
عن يونس بن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى عن النبي عم ولم يذكر فيه عن ابي اسحق وقد روي عن
يونس بن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي عم وروى شعبة وسفيان الثوري عن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي عم
لا نكاح الا بولي يعني مرسلا الا ان ابا بردة لم يروه عن النبي عم فعلم ان الحديث ليس بصحيح لان شعبة وسفيان احفظ
واضبط من جميع الرواة الذين رووا هذا الحديث وهما روياه مرسلا كما ترى وهما حجة في الحديث
على غيرهما وروي عن يحيى بن معين انه قال ثلاثة احاديث لم يثبت عن رسول الله عم احدها لا نكاح الا بولي
والثاني من مس ذكره فليتوضأ والثالث كل مسكر حرام ولئن سلمنا انه صحيح فنقول المراد منه نفي
الفضيلة والكمال توفيقا بينه وبين حديثنا ولئن سلمنا ان المراد منه نفي الجواز فنقول لا نسلم ان هذا
النكاح ليس بولي بل هي وليه نفسها بدليل ما ذكرنا من النصوص فوزانه نكاح بولي فكان المراد
من الحديث المجنونة او الصغيرة او الامة او العبد ممن لا ولاية لهم على انفسهم الا يرى ان قوله
لا نكاح الا بولي لم يختص به المراة دون الرجال وان الرجل اذا عقد لنفسه عقد نكاح كان نكاحه نكاحا
بولي لانه ولي على نفسه ويتصرف عليها فكذلك المراة قوله ولهذا كان لها التصرف
في اموالها اي لكونها عاقلة مميزة قوله ولها اختيار الازواج عطف على قوله لها التصرف
قوله وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا يجوز في غير الكفو رواه الحسن عن ابي حنيفة رح قال اذا
زوجت نفسها من غير كفو لم يجز النكاح اصلا قال شمس الائمة السرخسي وهو اقرب الى الاحتياط
وليس كل ولي يحسن المرافعة الى القاضي ولا كل قاض يعدل فكان الاحوط سد باب التزويج
من غير كفو عليها قوله ويروى رجوع محمد الى قولهما يعني ان عند محمد رضا ينعقد
نكاحها بلا ولي من غير توقف وقد ذكرناه وقال رجاء بن ابي رجاء سالت محمدا عن النكاح بغير ولي
فقال لا يجوز قلت فان لم يكن لها ولي قال ترفع امرها الى الحاكم ليزوجها قلت فان كان
في موضع لا حاكم في ذلك الموضع قال تفعل ما قال سفيان قلت وما قال سفيان قال تولي امرها
رجلا ليزوجها قوله ولا يجوز للولي اجبار البكر البالغة على النكاح خلافا للشافعي رح يعني
يجوز ذلك للاب والجد عند الشافعي ولا يجوز لغيرهما وهو مذهب ابن ابي ليلى رح والاصل هنا ان ولاية

ولاية انكاح الصغار معلولة بعلة الصغر بالاتفاق وفي الصغائر اختلاف قال اصحابنا العلة الصغر
ايضا وقال الشافعي العلة هي البكارة وتنزل ذكر بالثيوبة وفائدته تظهر في موضعين احدهما ان
للاب والجد ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا والمراد بذلك انه لو زوجها من غير كفو
بغير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له والثاني ان للاب والجد عليكم اجبار الثيب الصغيرة
عندنا خلافا له احتج الشافعي رح بما روى عن ابن عباس رض عن النبي عم انه قال ليس للولي مع الثيب
امر فدل على ان له امرا مع البكر عملا بالمفهوم لانه حجة عنده ولان البكر جاهلة بامور النكاح
ولا تجربة لها اي بالبلوغ فكانت كالصغيرة ولهذا يقبض الاب صداق البكر البالغة بغير امرها
ولنا ما روي في السنن مسندا الى عكرمة عن ابن عباس رض ان جارية بكرا اتت النبي عم فذكرت ان اباها
زوجها وهي كارهة فخيرها النبي عم فعلم بهذا ان اجبار البكر البالغة لا يجوز فلو كان جائزا لما خيرها
النبي عم وروي في السنن ايضا عن ابن عباس قال قال رسول الله عم الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستامر
في نفسها فعلم بهذا ان اصل الرضا من البكر معتبر والاكراه ينافي الرضا ولانها حرة مخاطبة فلا
يجوز تزويجها بغير رضاها كالثيب ولهذا لا يجوز تصرف الاب في مالها بعد البلوغ فلان لا يجوز تصرفه
في نفسها اولى واحرى فصارت البكر البالغة كالغلام البالغ بخلاف الصغيرة فان الصبي مظنة العجز
فولي عليه لكمال الرأي والشفقة امورها في نفسها ومالها لعجزها وقصور عقلها وانما يقبض الاب
صداقها بغير امرها لوجود الرضا منها دلالة وذلك لان البكر تستحيي من قبض صداقها والاب يقبض
ذلك ليجهزها به مع مال نفسه ويبعثها الى بيت الزوج وهذه العادة تنقطع بعد الثيوبة لان الاب
لا يجهزها مرة بعد مرة فصار الاب كسائر الاولياء ولهذا اذا نهيت اباها عن قبض صداقها لم يكن
له ذلك عندنا ولان لها ان تطالب الاب بالعقد اذا امتنع فكان لها ان تمتنع من العقد اذا كرهته
كما في الثيب والجواب عن الحديث فنقول المراد به ضم الولي الى نفسه في السكنى يعني يضم البكر الى
نفسه خوفا من خديعة الرجال لانها لم تمارسهم بخلاف الثيب حيث لا يضمها الى نفسه في السكنى
بل هي تتفرد بالسكنى لانها امنت من ذلك او نقول المراد الثيب البالغة بدليل ان للاب امرا وتصرفا
على وجه النظر في مال الثيب قبل البلوغ والعام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه يراد به اخص الخصوص
وانما قلنا ذلك لان الامر وقع نكرة في موضع النفي فعم فافهم قوله وهذا لانها جاهلة
اشارة الى الاعتبار بالصغيرة قوله ولهذا يقبض الاب صداقها ايضاح لقوله لانها جاهلة
قوله وقد كملت اي عقلها قوله فصار كالغلام وكالتصرف في المال اي صار الحكم في البكر البالغة
كالحكم في الغلام وكالحكم في التصرف في مال البالغة يعني كما لا يجوز تصرف الاب في نفس الغلام بعد البلوغ
ولا يجوز تصرفه في مال البكر البالغة فكذلك لا يجوز تصرفه في نفس البكر البالغة قوله وانما يملك
الاب قبض الصداق برضاها دلالة جواب لقولهم ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها
وقد بينا وجه رضاها دلالة قوله قال واذا استاذنها فسكتت او ضحكت فهو اذن اي قال
الشيخ ابو الحسين القدوري رح واذا استاذن الولي البكر البالغة فسكتت او ضحكت فهو اذن اي سكوتها
او ضحكها اذن والاصل فيه ما روي في الصحيح عن عائشة رض قالت يا رسول الله ان البكر تستحيي قال

رضاها ضمنتها فعلم بهذا ان الشرع جعل سكوت البكر رضا والضحك ادل على الرضا من السكوت لانه دليل الفرح وقيل الضحك لا يدل على الرضا لانه قد يكون لطريق الاستهزاء لكن ذكر معروف بينه التابين فلا يقدح في ضحك الفرح اما اذا بكت فقال في الايضاح وشرح الاقطع وغيرهما روى عن ابي يوسف ان البكاء رضا منها لانه يكون لشدة الحياء فاشبه السكوت وعند محمد رح لا يكون رضا لانه دليل الكراهة غضبا كالرد ونقل في النوازل عن الفقيه ابي جعفر قال قال بعضهم ان كان دموعها حارة لا يكون رضا لان ذلك من الغم وان كانت دموعها باردة يكون رضا لان ذلك من السرور الا يرى انه يقال اقر الله عينك يراد به السرور وقال الفقيه ابو الليث وعندي ان البكاء اذا كان مع الصياح والصوت فهو رد ولا يكون اجازة وان كان مع السكوت فهو اجازة وكذلك اذا مكنته من نفسها او طالبته بالمهر والنفقة يكون رضا لان الدلالة تعمل عمل الصريح قوله قال وان فعل هذا غير ولي يعني غير الناظر اوولي بان كان ثمة اب كافرا او عبدا او مكاتبا او المستأمر ولي غيره اولى منه كالاخ مع وجود الاب والعم مع وجود الاخ لم يكن سكوتها او ضحكها رضا حتى يوجد منها النطق وذلك لان الاجنبي اذا تزوجها بالوكالة ولا يصح التوكيل الا بالنطق ولان السكوت او الضحك عند استيمار الاجنبي يكون لقلة الالتفات الى كلامه فلم يكن رضا او لنفور السكوت محتمل للرضا والرد وانما جعل دليلا على الرضا في الولي للحاجة الى ذلك ولا حاجة في غيره لانه فضولي فاشترط الرضا صريحا بخلاف ما اذا استامر رسول الولي حيث يكون السكوت والضحك عند ذلك دليل الرضا وان كان اجنبيا لانه لما كان رسول الولي قام مقامه وقال شمس الائمة في المبسوط حكى عن الكرخي ان سكوتها عند استيمار الاجنبي يكون رضا لانها تستحيي من الاجنبي اكثر مما تستحيي من الولي قوله ولو وقع فهو محتمل اي لو وقع السكوت دليلا على الرضا فالسكوت محتمل قوله بمثله اي بمثل المحتمل قوله ويعتبر في الاستيمار تسمية الزوج على وجه يقع بها المعرفة لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه وتسمية الزوج من اضافة المصدر الى المفعول والضمير في بها راجع الى التسمية وفي فيه وعنه راجع الى الزوج يعني انما يكون السكوت او الضحك رضا عند استيمار الولي اذا سمى الزوج عندها تسمية يقع بها المعرفة اما اذا ابهم وقال اني ازوجك فلا يكون السكوت رضا لان الجهالة تمنع الرضا فهل يشترط تسمية الصداق ام لا والصحيح انه ليس بشرط لان صحة النكاح لا تتوقف على وجود المهر ولهذا لم يشترطها في المبسوط وانما شرط تسمية الزوج وقال بعض المتاخرين لا بد من تسمية المهر في الاستيمار لان رغبتها تختلف باختلاف الصداق في القلة والكثرة قوله ولو زوجها فبلغها الخبر فسكتت فهو على ما ذكرنا يعني هذا الذي قلنا من كون السكوت او الضحك رضا فيما اذا استاذنها الولي قبل العقد فسكتت او ضحكت اما اذا زوجها قبل الاذن ثم بلغها الخبر فسكتت او ضحكت يكون رضا وطريق بلوغ الخبر ان يبعث اليها الولي رسولا ولا يشترط فيه العدد او العدالة اما اذا اخبر الفضولي فلا بد من العدد او العدالة عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يشترط كما في الرسول لهما انه من باب المعاملات فلا يشترط ذلك كما في الوكالة ولابي حنيفة رح انه خبر ملزم فاشبه الشهادة من هذا الوجه لكنه يشتغل عن الحكم ففارق الشهادة فيشترط احد قسمي شروط الشهادة اما العدد واما العدالة بخلاف ما اذا كان المخبر رسولا لانه قائم مقام المرسل فلو اخبر هو بنفسه صح فكذا هذا قوله نظاير لهذا الخلاف الذي

الذي وقع بين ابي حنيفة وصاحبيه في اخبار الفضولي نظاير اراد بها عزل الوكيل وحجر الماذون وسكوت الشفيع عن الطلب واعتاق العبد الجاني او بيعه بعد الاخبار ففي الكل يشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رح بما قلنا خلافا لهما وكذا الخلاف في المسلم الذي لم يهاجر الينا اذا اخبر بشيء من الشرايع وفي التوكيل لا يشترط العدد او العدالة بالاتفاق بل يجوز ذلك سواء كان المخبر حرا او عبدا فاسقا او عدلا بالغا او صبيا عاقلا لانه اطلاق محض ليس فيه الزام لان الوكيل مختار قوله ولو كان رسولا لا يشترط اجماعا اي لو كان المخبر بالنكاح رسول الولي لا يشترط العدد او العدالة بالاتفاق قوله ولو استاذن الثيب فلا بد من رضاها بالقول لقوله عليه السلام الثيب تشاور ولان الاصل فيه ما روى البخاري في الصحيح عن ابي هريرة رض ان النبي عم قال لا تنكح الايم حتى تستامر وانما يكون الامر بالنطق فلا بد للثيب منه ولانه قل حياؤها بممارسة الرجال فلم يعتبر سكوتها رضا لعدم المانع من النطق وهو الحياء فان قلت اين الدلالة بلفظ الحديث رفيه نظر لان مثله جاء في حق البكر ايضا ومع هذا لم يشترط النطق الا يرى ان صاحب السنن حدث باسناده الى ابن عباس قال قال رسول الله عم الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستامر في نفسها واذنها صماتها قلت كان القياس ذلك في البكر لو لم يكن في سياق الحديث واذنها صماتها وترك ذلك القياس بسياق الخبر قوله واذا زالت بكارتها بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس فهي في حكم الابكار يقال عنست المراة تعنس عنوسا وعنست تعنيسا اذا جاوزت وقت التزويج فلم تتزوج كذا في الجمهرة وقال بعض اصحابنا ان فيهن هي في حكم الثيب لما روي عن عائشة رض انها قالت ان البكر تستحيي يا رسول الله قال اذنها صماتها وجه الصحيح الا ان الشرع جعل الحياء علة كون الصمت رضا في البكر وهذه العلة موجودة فيمن زالت بكارتها بهذه الاشياء فيكون سكوتها رضا او نقول هي بكر فيكون سكوتها رضا وذلك لان البكر هي التي يكون مصيبها اول مصيب لها وهذه بهذه المثابة اخذ من الباكورة وهي اول الثمار ومن البكرة وهي اول النهار غاية ما في الباب ان الجلدة ذهبت عنها وتلك الجلدة تسمى عذرة فبزوالها تخرج من ان يكون عذراء ولا تخرج من ان يكون بكرا قوله ولو زالت بكارتها بزنا فهي كذلك عند ابي حنيفة اي في حكم الابكار رح وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يكتفي بسكوتها وبه اخذ الشافعي رح وجه قولهم انها ثيب بدليل ان مصيبها عايد اليها اخرت من المثابة وهي المرجع يقال ثاب اذا رجع وثاب المريض اي برا ومنه سمي الثواب ثوابا لان منفعة عمله ترجع ونعود اليه والمثوبة بمعنى الثواب ومنه التثويب في الاذان وهو الاعلام بعد الاعلام فلما كانت المزفوفة ثيبا حقيقة لم يكتف بسكوتها ولابي حنيفة ما ذكرنا انفا وهو ان الشرع جعل الصمت رضا في البكر لعلة الحياء وهي موجودة في التي زنت وما اشتهرت فيجعل سكوتها رضا لوجود العلة وهي الحياء كيلا يؤدي الى تعطيل مصالحها بخلاف ما اذا اشتهرت حيث لا يكون سكوتها رضا لعدم الحياء وبخلاف الموطوءة بشبهة او نكاح فاسد حيث لا يعتبر سكوتها لعدم الحياء بظهور الوطء فان الشرع لما علق به احكاما مثل ثبوت المهر وثبوت النسب والعدة اظهره فلم يبق الحياء بعد ذلك فان قلت قال عليه السلام لا تنكح الايم حتى تستامر والايم هي الثيب والامر لا يكون الا بالنطق فيكون نطق المزنية شرطا لانها ثيب قلت ذاك عام خص منه البعض وهي الثيب المجنونة والثيب الصغيرة والثيب

[illegible]

الامة فيخص المتنازع بدليل ما ذكرنا وهو ان الشرع جعل في حديث عائشة علة كون الصمت رضا هي
الحياء وهو موجودة في المزوجة قوله واذا قال الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت رددت
فالقول قولها وقال زفر القول قوله اعلم ان زوج البكر البالغة اذا ادعى سكوتها فقالت رددت
فالقول قول المراة عند اصحابنا الثلاثة بالاتفاق لكن عند ابي حنيفة رح لا يمين عليها وعندهما عليها
يمين وعند زفر القول قول الزوج وجه قوله ان الزوج متمسك بالاصل فيكون القول قوله بيانه انه
يدعي عليها السكوت وهو اصل لانه عدم النطق والاصل في الممكن العدم فيكون السكوت هو الاصل
والمراة تدعي الرد وهو امر حادث كالمشروط له الخيار مع صاحبه اذا اختلفا بعد مضي المدة فادعى
المشروط له الخيار الرد وانكره صاحبه فالقول قوله لتمسكه بما هو الاصل وهو السكوت وكالشفيع
مع المشتري اذا اختلفا فقال الشفيع علمت بالبيع امس فطلبت الشفعة وقال المشتري بل سكتت
فالقول قول المشتري لتمسكه بما هو الاصل فكذا هنا ولنا ان الحاصل من هذا الاختلاف هو الاختلاف
في لزوم العقد والمراة منكرة لذلك فكان القول قولها لانها متمسكة بالاصل اذ الاصل عدم العقد
الا يرى ان قصد الرجل تملك البضع عليها وهي تنكره وتمنعه عن لزوم العقد فكانت منكرة
معنى والعبرة للمعاني كالمودع اذا قال رددت الوديعة كان القول قوله مع اليمين لانه ينكر
الضمان في معنى بخلاف مسئلة الخيار فان لزوم العقد قد ظهر بمضي مدة الخيار لان مضي المدة مثبت
للزوم العقد والظاهر يكفي لدفع الاستحقاق اعني استحقاق مدعي الفسخ وان كان لا يصلح للاثبات
للاستحقاق كالظاهر الذي يدعيه الزوج وهو السكوت وبخلاف مسئلة الشفيع فانه اذا قال
طلبت حين علمت فالقول قوله اما اذا قال علمت بالبيع امس وطلبت امس وقال المشتري لا بل
طلبت الآن فالقول قول المشتري لان حاجة المشتري الى دفع استحقاق الشفيع والظاهر يكفي
لدفع الاستحقاق ونظير هذه المسئلة ما اذا قال لعبده ان لم تدخل الدار غدا فانت حر فمضى
الغد وادعى المولى الدخول وادعى العبد عدم الدخول فالقول قول المولى عندنا لانه ينكر العتق
والاصل عدمه وعند زفر رح القول قول العبد لانه متمسك بالاصل وهو عدم الدخول وجوابه
ان الحاصل من الخلاف هو العتق والمولى ينكره قوله وان اقام الزوج البينة على
سكوتها ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وان لم يكن له بينة فلا يمين عليها عند ابي حنيفة رح
وذلك لان الاستحلاف لا يجري عنده في الاشياء الستة بناء على ان النكول بذل عنده كيلا يكون
المؤمن كاذبا والبذل لا يجري فيها وعندهما النكول اقرار فيه شبهة والاقرار يصح فيها فكذا
النكول ولهذا لا يستحلف عندهما ايضا في الحدود لان الحدود تندرئ بالشبهات وتمام
البحث في الاستحلاف في الاشياء الستة يجيء في كتاب الدعوى ان شاء الله تعالى قوله ويجوز
نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولي بكرا كانت الصغيرة او ثيبا والولي هو العصبة
ومالك رح يخالفنا في غير الاب يعني ان الولي هو الاب عند مالك ولا ولاية لغيره عنده حتى لو
زوج الجد عند عدم الاب الصغير او الصغيرة لا ينفذ عنده وان فعلاه في غير الاب والجد
اي ان الشافعي رح يخالفنا في غير الاب والجد يعني ان الولاية على الصغير او الصغيرة للاب والجد

والجد عند الشافعي رح ولا ولاية لغيرهما عنده حتى لو زوج الصغير او الصغيرة الاخ او العم او ابن
الاخ او ابن العم لا ينفذ عنده وفي الثيب الصغيرة ايضا اي ان الشافعي رح يخالفنا في الثيب الصغيرة
ايضا يعني لا ولاية للاب والجد على الثيب الصغيرة عنده حتى لا يملك الاب او الجد تزويج الصغير
او الصغيرة كرها لان علة الولاية عنده البكارة وعندنا الصغر قال ع وجيزهم في اسباب
الولاية وهي اربعة الاول الابوة وفي معناها الجدودة وتفيد ولاية الاجبار على البكر وان كانت
بالغة لا على الثيب وان كانت صغيرة سواء ثابت بالزنا او بوطء حلال ولا اثر لزوال الجلدة
بالسقطة الثاني العصوبة كالاخوة والعمومة ولا يفيد الا تزويج العاقلة البالغة برضاها
الصريح ان كانت ثيبا وبسكوتها ان كانت بكرا على راي الثالث المعتق وهو كالعصبات
الرابع السلطان وانما تزوج البالغة عند عدم الولي او عضله او غيبته او اراد الولي
ان يتزوج بنفسه كابن عم وجه قول مالك رح ان الصغير والصغيرة موصوفان بالحرية و
ثبوت الولاية على الحر بخلاف القياس لان الحرية تنافي تصرف الغير عليه فكل حكم ثبت بخلاف
القياس يقتصر على مورد الشرع ولا يقاس عليه غيره وولاية الاب عليهما ثبتت بخلاف القياس شرعا
بما روي في الصحيح البخاري رح عن عروة رض قال تزوج النبي صلعم عائشة وهي بنت ست سنين وهي
بنت تسع ومكثت عنده تسع سنين انه اذ المباشر للعقد كان ابو بكر رض وقد صح وبكر رض
الاعلم قال ثبت الحكم في الاب بخلاف القياس لا يقاس عليه ما يرى لاوليا؟ قلنا لا نسلم ان الولاية
تثبت بخلاف القياس بل الحكم معلول بعلة مخصوصة وشرط خاص والعلة حاجة الصغير و
الصغيرة الى نكاح الكفؤ الذي يحصل به المصالح مع عجزهما عن المباشرة بانفسهما والشرط
كون الولي بحال يباشر النكاح على وجه يندفع به الحاجة ويحصل المصالح المتعلقة به وقد وجدا
في حق غير الاب فيثبت الولاية لغيره فان قيل لا نسلم ان الصغير والصغيرة محتاجان
الى النكاح لان المقصود من النكاح المصالح المتعلقة به وهي قضاء الشهوة والتوالد والسكن
والازدواج ولا شهوة في حال الصغر قلنا نعم لا يحتاجان في الحال لكنهما يحتاجان في المآل
وذلك لان النكاح متعلق بالمصالح الظاهرة والغامضة فالظاهرة نحو الكفاءة وحسن المنظر
وكثرة المال والعفاف ونحو ذلك والغامضة نحو كرم الطبيعة والسماحة والمجاملة وحسن
العشرة وغير ذلك وهذه المصالح لا توجد في كل زوج في كل حين بل توجد في كفؤ خاص في مدة مديدة
فلو اخرنا النكاح الى البلوغ لتقطع امرها فعلم ان لهما حاجة في حالة الصغر الى النكاح وهما
عاجزان بانفسهما عن المباشرة فاثبتنا الولاية عليهما لمن له الراي الكامل والشفقة الناشية
عن القرابة وهو العصبة الاقرب فالاقرب وهذا الكون جوابا للشافعي رح في غير الاب والجد
فان قيل ايش يعني بالشفقة اصل الشفقة او كمال الشفقة فلا نسلم الاول لان اصل
الشفقة موجود في كل مسلم وله راي كامل ومع هذا لا يثبت الولاية لكل مسلم على الصغير و
الصغيرة ولا نسلم الثاني لان كمال الشفقة معدوم في حق الاخ والعم ولهذا لا يصح تصرفهما
في مال الصغير والصغيرة قلنا نعني به الشفقة الناشئة عن القرابة والقرابة داعية

اى منعه من التزوج

اى العلة والشرط

الى النظر في المصالح غاية ما في الباب ان شفقتهما قاصرة ليست مثل شفقة الاب والجد فاظهرنا اثر القصور في سلب ولاية الالزام حتى كان للصغير والصغيرة خيار البلوغ بخلاف المال حيث لا يثبت تصرف الاخ والعم فيه اصلا للتهمة الجناية ولا يمكن دفع هذه التهمة بتوقف لزوم التصرف الى البلوغ لان المال يتكرر فيه التصرف ويتداول فيه الايدي فلو وقفنا لتعطلت المصلحة المطلوبة من التصرف وهو الحفظ والربح بخلاف النكاح فانه عقد عمر لا يتكرر غالبا فامكن التوقف الى البلوغ فان قلت سلمنا ان الاخ والعم يثبت لهما ولاية الانكاح لكن لا نسلم ان لهما ولاية مع وجود القاضي لان القاضي انظر واولى منهما ولهذا يثبت له التصرف في المال دونهما وهذا لانه انما ينصب قاضيا اذا كان اعلم الناس واورعهم قلت لا نسلم ان القاضي انظر من الاخ والعم لان القاضي لا يوجد فيه شفقة القرابة اصلا ولو وجد فيهما ما يوجد فيه من الديانة والعفة اما المال فقد يتصور فيه الجناية من القاضي ايضا كما يتصور منهما لكن رجحنا القاضي لكونه نائبا عن الشرع بتحصيل المصالح المتعلقة بالتصرف والخيانة من الاخ والعم في الانكاح لانهما لا ينتفعان بالانكاح من شخص لنسبك بل يتضرران اما الكلام في الثيب الصغيرة فنقول هذا النكاح صدر عن ولاية التنفيذ فينفذ قياسا على انكاح البكر الصغيرة لانه صادر عن ولاية التنفيذ بيانه ان حكم الولاية على الصغير والصغيرة البكر معلول بعلة الحاجة وشرط صلاح الولي وقد وجد الامران في انكاح الثيب الصغيرة فيثبت الحكم ونعني بالحاجة حاجة الصغير والصغيرة الى النكاح الكفء الذي يحصل به المصالح ونعني بصلاح الولي ان يكون ممن يباشر النكاح على وجه يندفع به الحاجة ويحصل المصالح وانما قلنا بصلاح الولي لانه مختص بكمال الراي ووفور الشفقة الناشئة عن القرابة وكمال الراي يقدره على التصرف وشفقة القرابة تدعو الى ذلك فلما وجد قدرة التصرف مع وجود الداعي فالغالب او الظاهر ان المصالح المتعلقة بالتصرف تحصل فان قلت اثبات الولاية على الحرة خلاف القياس لان الحرية تمنع تصرف الغير الا انا اثبتناها في البكر لضرورة وهي انها لا علم لها باللذة والمذلة لعدم ممارستها بالرجال اما الثيب الصغيرة فقد حصل لها العلم بالممارسة فلا يثبت الولاية عليها لعدم الضرورة قلت لا نسلم ان الثيب الصغيرة حصل لها العلم باللذة والالفة بدون الشهوة فعلم ان الثيب الصغيرة والبكر الصغيرة سواء فيثبت عليها الولاية لاحتياجها الى احراز الكفء مع عجزها بانفسها فيدار حكم الولاية على الصغر فان قلت قال رسول الله عم الايم احق بنفسها من وليها والايم اسم للثيب ولهذا قال محمد بن الحسن في الجامع الكبير اذا اوصى لايامى بني فلان لا يدخل الابكار في الوصية قلت لا نسلم ان الايم اسم للثيب في لغة العرب الا يرى ان ابن السكيت قال في كتاب الاصلاح وهو امام اللغة حجة فيها فقال فلانة ايم اذا لم يكن لها زوج بكرا كانت او ثيبا والجمع ايامى والرجل ايم لا امراة له وكذا قال القتبي في تفسير قول عمر رض من حظي المؤتكاف اعمر الايم المراة لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا وكذلك الرجل اذا لم يكن له امراة فهو ايم يعني قول عمر حق الرجال ان يخطب اليه بناته واخواته فلا يكسدن ويدخل في الوصية الابكار ايضا على ما هو اختيار الكرخي رح قال الكرخي الايم في النساء كالعزب في الرجال والمراد من الايم في الحديث البالغة بدليل ثبوت الولاية في

اي حظه

في ما اذا الثيب الصغيرة بالاجماع قوله وما فيه من القصور اي ما في غير الاب والجد من قصور الشفقة اظهرناه في سلب ولاية الالزام يعني لم يكن ولاية الاخ والعم ملزمة بل كانت متوقفة الى البلوغ حتى كان للصغير والصغيرة خيار البلوغ وقد بيناه قوله لانه يتكرر اي لان التصرف في المال يتكرر حيث يتداول الباعة هذا يبيعه من ذا وذاك من اخر بخلاف النكاح فانه عقد عمر وقد مر بيانه قوله وجه قوله في المسألة الثانية اي من وجه قول الشافعي رح في مسألة الثيب الصغيرة قوله ولهما ان ... تحدث الراي بدون الشهوة يعني ان حصول الراي والعلم باللذة انما يكون بممارسة الرجال عن شهوة والثيب الصغيرة لا شهوة لها فلا يحدث لها الراي والعلم باللذة فيدار حكم الولاية على الصغر في البكر والثيب ان ثبت الصغر ثبت الولاية والا فلا قوله ثم الذي يويد كلامنا فيما تقدم قوله عم النكاح الى العصبات من غير فصل اراد بقوله فيما تقدم ثبوت الولاية لغير الاب والجد يعني ان النبي عم لم يفصل بين عصبة وعصبة فيثبت الولاية للاخ والعم على حسب اطلاق الخبر وهذا الحديث لم يثبت في كتب الحديث عن رسول الله عم بل هو كلام علي رض كذا قال صاحب الايضاح قوله والترتيب في العصبات في ولاية الانكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب بيانه في شرح الطحاوي قال اولى الاولياء الاب والجد اب الاب وكذلك الاجداد وان علوا ثم الاخ لاب وام ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب وكذلك اولادهم على هذا الترتيب ثم العم لاب وام ثم العم لاب وكذلك اولادهم ثم عم الاب لاب وام ثم عم الاب لاب وكذلك اولادهم ثم عم الجد لاب وام ثم عم الجد لاب وكذلك اولادهم وان لم يكن واحد من هؤلاء فمولى العتاقة الرجل والمراة فيه سواء ثم ذوو الارحام الاقرب فالاقرب ثم مولى الموالاة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد ليس لذوي الارحام ولاية الانكاح واذا لم يكن واحد ممن ذكرنا فالقاضي او من نصبه القاضي لان القاضي ولي من لا ولي له كذا في الفتاوى الولوالجي وكذا مولى الموالاة انما يكون اقرب منه وهو الذي اسلم ابو الصغير على يده ووالاه وهو اخر الاولياء لان هذا العقد يفيد الخلافة في الارث فيفيد في الانكاح كالعصبات قوله فان زوجهما الاب والجد يعني الصغير والصغيرة فلا خيار لهما بعد بلوغهما قال في شرح الاقطع وهو الاستحسان والقياس ان يثبت لهما الخيار وجه القياس ان الصغيرة ملكت نفسها قبل تمام العقد عليها فثبت لها الخيار كالامة اذا اعتقت ووجه الاستحسان ان النبي عم لم يخير عائشة رض عند بلوغها ولو كان الخيار حقا لها لاعلمها اياه وذكر ابن سماعة عن محمد ان القياس في الاب ان يثبت لها الخيار اذا بلغت يريد به القياس على غير الاب والجد لان الولاية في حالة الصغر انما تثبت لمكان المصلحة وعلى سبيل النظر فمن الجائز ان لا يقع مصلحة فيجب ان يثبت الخيار ولكنا استحسنا فقلنا بلزوم العقد لان للاب وافر الشفقة كامل الراي فصار كما باشرته برضاها بعد بلوغها قوله كما اذا باشراه برضاهما اي اذا باشر الاب والجد العقد برضا الصغير والصغيرة قوله وان زوجهما غير الاب والجد فلكل واحد منهما الخيار اذا بلغ ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح وهو قول ابي يوسف اولا كذا ذكره العالم في طريقة الخلاف وقال ابو يوسف رح اخرا لا خيار لهما ويلزم العقد الزاما قوله الا انه يشترط فيه القضاء

ونفيه

لان العقد يتم بعد البلوغ

ثم علم قبولها لا تثبت الخيار لها فان اختارت النكاح فهو على النكاح وان اختارت الفرقة وقعت الفرقة بينهما
اذا قضى القاضي بالفرقة فان كان قبل الدخول بها فلا مهر لها سواء كان الخيار للزوج او للمرأة
وان كان بعد الدخول فلا يسقط شيء من المهر ثم قال الخيارات ثلثة خيار المدركة وخيار المعتقة
وخيار المخيرة فخيار المدركة يبطل بالسكوت اذا كانت بكرا وان كانت ثيبا لم يبطل الخيار
بالسكوت وكذلك اذا كان الخيار للزوج فلا يبطل الا بصريح الابطال او يجيء منه دليل على ابطال الخيار
كما اذا اشتغلت بشيء آخر او اعرضت عن الاختيار بوجه من الوجوه ولا يقع الفرقة الا بقضاء القاضي
وعلم النكاح شرط وعلم الخيار ليس بشرط واما خيار المعتقة فلا يبطل بالسكوت ويمتد الى آخر المجلس ويقع
الفرقة بنفس الاختيار دون الاحتياج الى قضاء القاضي وكذلك خيار المخيرة فانه لا احتياج الى قضاء القاضي
ويمتد الى آخر المجلس ويتعلق بعلم الخيار لها اى للمعتقة لا المخيرة لان جهل خيار المخيرة جهل في
غير موضعه فلا يعتبر وبه صرح البزدوي ولو اعتق امة اولا ثم زوجها وهي صغيرة ثم ادركت
فلها خيار الادراك ولو وقع عقد النكاح وهي صغيرة فاعتقها تثبت لها خيار الاعتاق دون
خيار الادراك لان العقد وقع في حالة الرق كذا في شرح الطحاوي قوله اعتبارا بالاب
والجد يعني ان ابا يوسف يعتبر وليا غير الاب والجد بهما يعني اذا زوج الاب او الجد فلا خيار للصغير
والصغيرة بعد البلوغ فكذا اذا زوج سائر الاولياء والجامع صدور العقد عن ولاية ولابي حنيفة
ومحمد رح ان شفقة سائر الاولياء قاصرة ليست مثل شفقة الاب والجد وهذا ظاهر وولاية الانكاح
ولاية نظرية فربما يتطرق الخلل في بعض المصالح لقصور الشفقة فيثبت الخيار لهما بعد البلوغ
دفعا للخلل الواقع قوله ان قرابة الاخ ناقصة وانما قيد بالاخ ليعلم الحكم في سائر
الاولياء بالطريق الاولى وذلك لان الاخ اقرب الاولياء بعد الاب والجد فاذا كانت قرابته ناقصة و
شفقته قاصرة مع كونه اقرب فلان تكون قرابة غيره ناقصة اولى واحرى قوله بخيار الادراك
اى بخيار البلوغ قوله والاطلاق الجواب في غير الاب والجد بقوله فلكل واحد منهما الخيار يدل
على ان الام او القاضي اذا زوج الصغير او الصغيرة كان لكل واحد منهما الخيار بعد البلوغ على ما
هو الصحيح من الرواية عن اصحابنا وذلك لان الام قاصرة الراي والقاضي ناقص الشفقة لعدم القرابة
فيتطرق الخلل فيثبت الخيار وهذا هو ظاهر الرواية وروى عن ابي حنيفة رح ان الام اذا
زوجت الصغير او الصغيرة لا يثبت لهما الخيار لان للام شفقة كالاب بل اكثر وروى خالد بن
صبيح المروزي عن ابي حنيفة رح ان القاضي اذا زوج الصغير او الصغيرة لا يثبت لهما
الخيار ذكره الطحاوي في مختصره لان للقاضي ولاية تامة في النفس والمال جميعا فصار كالاب
ووجه الظاهر ان ولايته متأخرة عن ولاية الاخ والعم وفي تزويجهما يثبت الخيار ففي تزويجه
بالطريق الاولى وقال القدوري رح في كتاب التقريب وظاهر رواية الاصل يقتضي ثبوت الخيار لانه
قال واذا زوج الصغيرة غير الاب والجد فلها الخيار وعن ابي يوسف رح روايتان قال ابو الحسن
قوله الثاني ان لا خيار اي هنا لفظ القدوري قوله ويشترط فيها القضاء بخلاف خيار العتق
اي يشترط في خيار البلوغ قضاء القاضي يعني اذا اختار الصغير او الصغيرة الفرقة بعد البلوغ لا

لا يثبت الفرقة ما لم يفسخ القاضي النكاح بينهما بخلاف خيار العتق حيث لا احتياج فيه الى قضاء القاضي بل يثبت
الفرقة بخيار المعتقة والفرق ان خيار البلوغ انما ثبت لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل الواقع
في تزويج الولي مع قصور شفقته ولا يوقف على حقيقة هذا الضرر لكونه خفيا فربما ينكره
الزوج في ذلك فاحتيج الى القضاء لاجل الالزام وهذا المعنى يشمل الذكر والانثى فلهذا ثبت
الخيار لهما جميعا بخلاف خيار العتق فانه انما ثبت لدفع ضرر ظاهر وهو ازدياد الملك عليها لان
قبل العتق كان يملك الزوج عليها تطليقتين وكان عدتها حيضتين وكان لا يمنعها الزوج عن الخروج
والبروز فبعد عتقها منعها فازداد بالعتق ذلك فلم يحتج الى قضاء القاضي لكونه ظاهرا ولهذا
يثبت هذا الخيار للجارية دون الغلام لان ازدياد الملك عليها لا عليه وكذا لا احتياج الى قضاء القاضي
في المخيرة فانها اذا اختارت نفسها بتمليك الزوج قال في خلاصة الفتاوى الفرقة التي تحتاج فيها
الى قضاء القاضي خمسة الفرقة بالجب والعنة وهي طلاق والثاني الفرقة بخيار البلوغ وهي فسخ
والثالث الفرقة بعدم الكفاءة او نقص المهر وهي فسخ والرابع اذا اسلمت المرأة الذمية يعرض
الاسلام على زوجها ان ابى فرق بينهما ويكون طلاقا عندهما اما عند ابي يوسف رح فهي فسخ والخامس
الفرقة باللعان وهي طلاق ثم اعلم ان الفرق بين خيار البلوغ وخيار العتق من وجوه احدها
في اشتراط القضاء وقد بيناه والثاني ان خيار المعتقة لا يبطل بالسكوت بل يمتد الى آخر المجلس
كما في المخيرة لان خيار العتق ثابت باثبات الشرع فان علم ملكت بضعها فاختارت فكان كالثابت بتخيير
الزوج بخلاف خيار البلوغ في جانبها حيث يبطل بالسكوت لان ثبوت هذا الخيار لانعدام الرضا منها
ورضاها يتم بسكوتها والثالث ان خيار العتق يثبت للامة دون الغلام وخيار البلوغ يثبت لهما جميعا
والفرق مر والرابع ان الجهل بخيار البلوغ ليس بعذر حتى اذا قالت بعدما ادركت انما سكتت لاني
ما كنت اعرف الخيار لا يكون عذرا فيبطل خيارها ولو قالت المعتقة ذلك يكون عذرا وان كان
بعد زمان والفرق ان الامة مشتغلة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فيكون
جهلها عذرا لانه في موضعه بخلاف الحرة فانها متفرغة فلا يكون جهلها عذرا لانه في غير موضعه
والخامس ان خيار العتق يبطل بالقيام عن المجلس كالمخيرة وخيار البلوغ في الغلام والثيب لا يبطل
بالقيام عن المجلس لما ذكره في المتن وهو ان خيار العتق يثبت باثبات المولى فاعتبر المجلس بخلاف خيار
البلوغ فيهما لان ذلك لتوهم الخلل في مقاصد النكاح فلا يبطل بالقيام عن المجلس اعتبارا بابتداء النكاح
عليهما بعد البلوغ غير ان سكوت البكر رضا فيبطل بالسكوت خيارها قوله ثم عندهما اذا
بلغت الصغيرة وقد علمت بالنكاح فسكتت فهو رضا يعني عند ابي حنيفة ومحمد رح اذا ادركت الصغيرة
والحال انها علمت بنكاح غير الاب والجد فسكتت بعد العلم فهو رضا بالنكاح اما اذا لم تعلم باصل
النكاح فلها الخيار الى ان تعلم النكاح فتسكت وذلك لان الجهل باصل النكاح عذر لانه موضع الخفاء
لان الولي يتفرد بالنكاح فيكون معذورة بخلاف الجهل بخيار البلوغ حيث لا يكون معذورة لان الدار
دار اشاعة للاحكام فلا يكون الجهل في موضعه بخلاف ما اذا جهلت الامة خيار العتق حيث
يكون معذورة لانها لا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع لكونها مشغولة بخدمة المولى قوله

او يجيء منه بالجزم عطفا على قوله ما لم يقل قوله اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح دليل
للمسائل الثلث جميعا وهي خيار البكر وخيار الغلام وخيار الجارية اذا دخل بها الزوج بيانه ان البكر
الصغيرة اذا ثبت لها الخيار بتزويج غير الاب والجد ثم ادركت فسكتت يبطل خيارها حيث يكون
يكون سكوتها رضا كما اذا انشاء العقد عليها ابتداء بعد البلوغ فسكتت وخيار الغلام الصغير اذا
ادرك لا يبطل بمجرد السكوت حتى يوجد منه الرضا صريحا او دلالة كما لا يبطل بمجرد سكوته عند انشاء العقد
عليه وقت البلوغ وكذا خيار الصغيرة اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ ثم ادركت فسكتت لا يكون سكوتها
رضا كما اذا سكتت عند انشاء العقد عليها بعد البلوغ ما لم ترض صريحا او دلالة قوله وخيار
البلوغ في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس يعني يبطل بمجرد السكوت قوله ولا يبطل بالقيام في
حق الثيب والغلام اي لا يبطل خيار البلوغ بمجرد القيام عن المجلس بل يمتد الى اخر المجلس في الثيب
والغلام اعتبارا بالابتداء النكاح عليهما قوله بخلاف خيار العتق متصل بقوله وخيار البلوغ
في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس يعني ان خيار العتق يمتد الى اخر المجلس لانه ثابت باثبات المولى
لانه حكم العتق وهو ثابت باثباته فاقتضى جوابا في المجلس بمنزلة جواب التمليك كما في المخيرة
اما خيار البلوغ فليس بثابت الزوج بل ثبت لتوهم الخلل في مقاصد النكاح ومجرد السكوت في البكر
رضا فلم يمتد الى اخر المجلس قوله وكذا خيار العتق لما بينا اي كما ان الفرقة بخيار البلوغ
ليس بطلاق فكذا الفرقة بخيار العتق ليس بطلاق لانه يصح من الانثى والطلاق لا يصح من المراة
بخلاف المخيرة اذا قالت اخترت نفسي يقع الفرقة وتكون طلاقا لانها نائبة عن الزوج وهو
مالك للطلاق قوله وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الاخر اي ان مات احد الزوجين قبل
البلوغ يرثه الاخر وكذا اذا مات احدهما بعد البلوغ قبل قضاء القاضي بالتفريق يرثه الاخر لما ان
اصل العقد صحيح ولهذا يحل للزوج ان يطاءها ما لم يفسخ القاضي النكاح بينهما بخلاف النكاح الفاسد
حيث لا يثبت بحل الوطء والتوارث لان اصل العقد ليس بثابت وبخلاف ما اذا زوج الفضولي
فمات احد الزوجين قبل الاجازة حيث لا يثبت التوارث لان اصل العقد موقوف فيبطل بالموت
وهنا فيما نحن فيه صحيح فتقرر بالموت لان الشيء بانتهائه يتقرر قوله به اي بالموت قوله
قال ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح في مختصره لا ولاية
لهؤلاء المذكورين وذلك لان الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة فاذا لم توجد هذه لم
توجد تلك بيانه ان الاصل ان تثبت ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى الى غيره اذا وجد دليل التعدي
وهؤلاء ليست لهم ولاية على انفسهم فان لا تكون لهم ولاية على غيرهم بالطريق الاولى ولان
الولاية نظرية ولا نظر في تفويض الامر الى الصغير لقصور عقله والى المجنون لعدم عقله وتدبير
الولاية نفاذ قول الانسان على الغير شاء او ابى قوله ولا ولاية للكافر على مسلمة لقوله تعالى
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا اي على مسلمة صغيرة وفي بعض النسخ على مسلم اي على
مسلم صغير وهذا لان الولاية نفاذ القول على الغير شاء او ابى فلا يجوز ان ينفذ قول الكافر على
المسلم ولهذا لا يجوز شهادة الكافر على المسلم وكذا لا يتوارثان لان الارث خلافة وولاية والكافر

والكافر مسلوب الولاية في حق المسلم بخلاف الكافر في حق الكافر فانه يزوج ولده الكافر لقوله تعالى والذين
كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا يجري التوارث بين الكفار كما يجري بين المسلمين قوله ولغير
العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة رح معناه عند عدم العصبات الا ان يعني لغير العصبات
الام والاخت والخالة وسائر ذوي الارحام فلهم ولاية التزويج عند عدم العصبات عند ابي حنيفة رح وهي
رواية ابي يوسف ومحمد رح عنه وروى الحسن عنه انه لا يثبت لهم ولاية التزويج والولاية الى العصبة وهو
قول ابي يوسف ومحمد رح ان في رو وهذا هو القياس ولا ذكر الحسن كذا في المبسوط لكن قول ابي يوسف مضطرب
وذكر قوله مع ابي حنيفة رح في كتاب النكاح ومع محمد في كتاب الولاء وذكر الكرخي ايضا قوله مع محمد وهو الاظهر
وجه قولهم حديث علي رضي الله عنه الانكاح الى العصبات ذكره محلى بالالف واللام فيكون جميع الانكاح مفوضا الى من
هو عصبة دون غيره لاقتضاء الالف واللام العموم عند عدم العهد ولهذا لا يثبت لغير العصبات ولاية
التصرف في المال ولابي حنيفة رح ان علة الولاية الحاجة وشرطها صلاح الولي لما بينا وقد وجد الامران في
الام وسائر ذوي الارحام فيصح الانكاح والفقه فيه ان استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الباعثة على القرابة
ويوجد ذلك في الام وقرابتها كما يوجد في الاب وقرابته فيثبت لذوي الارحام ولاية الانكاح وتقديم العصبات
باعتبار العصوبة لا ينفي ولايتهم كما في الارث ويدل على هذا قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله مطلقا ولان هذه قرابة تفيد الارث عند عدم العصبات فيفيد ولاية الانكاح ايضا عند
عدمهم لان الخلافة في الملك فوق الخلافة في التصرف قوله ومن لا ولي لها يعني العصبة من جهة
القرابة اذا زوجها مولاها الذي اعتقها جاز اي من ليس لها عصبة نسبية اذا زوجها مولى العتاقة جاز
لانه وليها لانه آخر العصبات وانما انث الضمير الراجع في لها الى من وان كان لفظ من مذكرا نظرا الى المعنى
لان المراد به الصغيرة ويجوز التذكير والتانيث بالنظر الى اللفظ والمعنى كما في قوله تعالى ومن يقنت منكن
الآية قوله واذا عدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم لقوله عم السلطان ولي وفي القضاء جاز نكاحه
والا فلا ولو لم يكتب السلطان امره بذلك فزوج صغيرة ثم اذن له بذلك فاجاز ذلك النكاح لا يجوز قال
الصدر الشهيد الصحيح عندي انه يجوز وفي الفتاوى الصغرى ولو زوج القاضي الصغيرة من ابنه كان
باطلا وكذا اذا باع مال اليتيم من نفسه لا يجوز لانه حكم وحكمه لنفسه لا يجوز ولو اشترى من وصي اليتيم
يجوز وان كان القاضي جعله وصيا لانه نائب عن الميت لا عن القاضي قوله واذا غاب الولي
الاقرب غيبة منقطعة جاز لمن هو ابعد منه ان يزوج اذا كان احد الوليين اقرب والاخر ابعد فغاب الاقرب
غيبة منقطعة جاز للابعد ان يزوج الصغيرة وقال زفر رح لا يزوجها احد حتى يحضر الاقرب وقال الشافعي رح
يزوجها السلطان وهو قول زفر رح لان الابعد محجوب بالاقرب من حيث هو فيه جائز ولهذا لو نفى تصرف
الاقرب نفى لها وان فيه بقول لما بقيت ولاية الاقرب وتعذر وصولها الى حقها ناب السلطان منابه
دفعا للظلم كما لو عضلها الاقرب ولنا ان علة الولاية الحاجة وشرطها صلاح الولي كما مر وقد
وجد الامران في تزويج الابعد فينفذ وانما ثبتت الولاية بمعنى النظر للمولى عليها فلو لم تثبت الولاية
للابعد في هذه الحالة يؤدي الى تفويت المصالح المطلوبة من النكاح فيعود الامر على موضوعه بالنقض
فلا يجوز ذلك لتمام النظر لها لا يحصل بمجرد راي الاقرب بل برايه الى حضرا المنتفع به فلم ينتفع برايه فالتحق

قال في الفتاوى [illegible] الصغيرة
[illegible] القاضي [illegible] زوج [illegible]
ولم يثبت [illegible] تشرط
تزويج الصغار [illegible]
صح

لان ولايته باقية لم
ينقطع بالغيبة
ولهذا لم ينقطع
التوارث بالغيبة
ولهذا لو زوجها
الاقرب من ح

القرابة

يعني لا راي له اصلا فصار كالصغير والمجنون فتثبت الولاية للابعد ثم للابعد مقدم على السلطان والقاضي لوجود
غيره دونها يؤيده قوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له وهذه لها ولي فلا يكون السلطان وليا والجواب
عن تزويج الاقرب من حيث هو فيه فنقول لا نسلم انه يصح ولئن سلمنا انه يصح فنقول انما لم يعتبر ولاية الاقرب
قبل تزويجه كيلا يلحق الضرر بالصغيرة بفوات الكفو فاذا زوجها من حيث هو فيه ارتفعت الضرورة فاعتبرت
ولايته او نقول للاقرب قرب القرابة وبعد التدبير وللابعد بعد القرابة وقرب التدبير فصارا كوليين في
درجة فايهما زوج جاز فان قلت لانه ان راي الاقرب ليس منتفعا به وللانتفاع به طرق مثل ارسال
الرسول وكتبة الكتاب وتوكيل الاقرب وكيلا يزوجها حيث هي فيه وذهاب الكفو والصغيرة الى حيث
الاقرب فيه قلت اما ذهاب الكفو او الصغيرة في غاية الندرة فلا يعتد بالنادر والرسول والكتاب
والوكيل لا تكون الا بعد اعلام الغائب والكفو لا ينتظر الى ذلك ظاهرا وغالبا فيفوت المقصود والباقي يعرف
في طريقة الخلاف قوله والغيبة المنقطعة ان يكون في بلد لا تصل اليه القوافل في السنة الا مرة
وهو اختيار القدوري تعلم ان في حد الغيبة المنقطعة كلاما واختيار القدوري فيه ان يكون الاقرب
في موضع لا تصل اليه القوافل في السنة الا مرة واحدة وذكر هذه الرواية محمد بن شجاع عن اصحابنا وكان
ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي يقول ادنى مدة السفر يكفي لذلك وهو قول الامام وليا ابيها وعليه
جماعة من المتأخرين منهم القاضي ابو علي النسفي وعليه فتوى الصدر الشهيد واختاره الولوالجي
في فتاواه وروي عن محمد روايتان في شرح الطحاوي وحده في رواية من الكوفة الى الري وهي خمس وعشرون
مرحلة وفي رواية من بغداد الى الري وهي عشرون مرحلة كذا ذكره ابن سماعة عن ابي يوسف ايضا وروي
عن ابي يوسف في شرح الكافي من جابلقا الى جابلسا وهما قريتان احديهما بالمغرب والاخرى بالمشرق
قالوا هذا معنى قوله انه اذا كان الاقرب ابن هو فيهم غيبة منقطعة اي انقطع خبره قال في
شرح الكافي هذا منه رجوع الى قول زفر ان الولاية لا تثبت للابعد فانما ذكر هذا على طريق المثل وقال
اذا كان في موضع لا تختلف اليه القوافل فهي غيبة منقطعة وقال بعضهم الغيبة المنقطعة مسيرة
شهر فصاعدا وما دونه فليس بغيبة منقطعة وقال بعض مشايخنا احسنها ان يكون جو الامر موضع
الى موضع فلا يوقف على اثره او يكون مفقودا لا يعرف خبره وقيل ان كان في موضع يفوت الكفو
الى ذلك الموضع بعد فغيبة فليس بغيبة منقطعة وان كان يفوت بذلك فهي الغيبة منقطعة وقال
ابو بكر محمد بن الفضل امام بخارا ان كان في موضع لا ينتظر الكفو حضوره وبلوغ اذنه يكون
منقطعة والا فلا وهو اختيار الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي واختيار شمس الائمة السرخسي في شرح
الكافي واختيار صاحب الهداية وصاحب خلاصة الفتاوى قوله واذا اجتمع في المجنونة
ابوها وابنها فالولي في نكاحها ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ابوها قال في تحفة الفقهاء
عن ابي يوسف روايتان في رواية مع محمد ان الابن اولى وفي رواية المعلى عنه ايهما زوج جاز واذا
اجتمعا فينبغي للابن ان يفوض التزويج الى الاب تعظيما له واخذ الطحاوي في مختصره بقول محمد
لمحمد ان هذه الولاية نظرية ونظر الاب اكثر لان شفقته اوفر فيكون الولاية له لا للابن كما في تصرف
المال ولهما ان الولاية الى العصبات بالحديث والابن مقدم في العصوبة وميراثه اكثر من ميراث الاب الا يرى

الا يرى انهما اذا اجتمعا يكون السدس للاب والباقي للابن فيكون ولاية الانكاح للابن لا للاب ولانا ان شفقة الاب
اوفر ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان زيادة الشفقة معتبرة وشفقة الجد ابي الاب اكثر وله تصرف في المال
دون الابن ومع هذا تقدم الابن عليه بالاتفاق وكذا يتقدم الاخ على الجد ابي الام في الانكاح وان كان شفقة
الجد اكثر فعلم ان زيادة الشفقة لا اثر لها بل الاثر للعصوبة قوله وهذه الولاية مبنية
عليها اي ولاية الانكاح مبنية على العصوبة قوله ولا معتبر بزيادة الشفقة جواب لقول محمد رحمه الله

الجد أي الاب
اب الام

فصل في الكفاءة

قوله الكفاءة معتبرة في النكاح وقد مر بيانه
هذا بلا خلاف بين اصحابنا الا ما حكي عن ابي الحسن الكرخي قال الاصح عندي انها غير معتبرة وهو قول
مالك وسفيان وذلك لان الكفاءة ليست بمعتبرة فيما هو اهم من النكاح وهي الدماء فلان لا يعتبر في النكاح
اولى يؤيده قوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي وكان ابو الحسن
الكرخي يخالف اصحابنا في اعتبار الكفاءة من جهة النسب والصناعات وقال هم اكفاء في الانفس والقصاص
ففي النكاح اولى بان يكونوا اكفاء وكان يقول ان صح اعتبار الكفاءة ففي المهر والنفقة لان المهر
بدل البضع والنفقة مستحقة بتسليم نفسها ولنا ما روى محمد رحمه الله في كتاب الآثار عن ابي حنيفة رحمه الله
عن رجل عن عمر بن الخطاب قال لامنعن فروج ذوات الاحساب الا من الاكفاء وقال محمد في الاصل
بلغنا عن عمر بن الخطاب انه قال لامنعن النساء ان يتزوجن الا من الاكفاء وروى في الجامع الترمذي
مسندا الى واثلة بن الاسقع رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى
من ولد اسمعيل بني كنانة ثم اصطفى من بني كنانة قريشا واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من
بني هاشم ولا شك ان غير المختار لا يماثل المختار وقول صاحب الهداية قال عليه السلام الا لا يزوج النساء الا
الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ليس بثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والاصح في ذلك حديث عمر وقد ذكره عمر ولم
يخالفه الصحابة فحل محل الاجماع يؤيده ما ذكر الترمذي مسندا في جامعه الى علي بن ابي طالب ان النبي عليه السلام
قال له يا علي ثلث لا يؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا ثم الكفاءة
اعتبرت في الحرب وهي في ساعة واحدة فلان يعتبر في النكاح وهو عقد عمر اولى بيانه ان عتبة وشيبة
والوليد خرجوا يوم بدر للمبارزة فخرج اليهم ثلاثة من فتيان الانصار فقالوا لهم انتسبوا فانتسبوا
فقالوا ابناء قوم كرام ولكنا نريد الاكفاء منا من قريش فرجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبروه بذلك فقال صدقوا
وامر حمزة وعليا وعبيدة بن الحارث وروى البخاري باسناده الى ابي ذر رضي قال نزلت هذان خصمان
اختصموا في ربهم في ستة من قريش علي وحمزة وعبيدة بن الحارث وشيبة بن ربيعة وعتبة والوليد
بن عتبة ولان النكاح يشتمل على مصالح من النسل والازدواج وحسن العشرة وغير ذلك ولا تتم ذلك الا من
الاكفاء لان الشريعة تأبى ان يكون مستفرشة لمن لا يأبى من الاخساء فاعتبرت الكفاءة في
جانب الرجل بخلاف جانب المرأة حيث لا يعتبر الكفاءة حتى لو تزوج شريف بخسيسة لا يفرق بينهما لانه يستبد
من الطلاق اذا لم يرض بها ثم الكفاءة معتبرة في النكاح في ستة اشياء في النسب والمال والحرية والتقوى
وفي اسلام الاب والحرفة والعقل في الثلثة الاول اتفاق وفي الباقي اختلاف واما العقل فلا رواية فيه
عن اصحابنا المتقدمين وقد اختلف فيه المتأخرون قوله واذا زوجت المرأة نفسها من
غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا للضرر العار عن انفسهم وهذه المسألة ثمرة اعتبار

الكفاءة في النكاح ولا يكون التفريق الا بقضاء القاضي وبه صرح في نسخ المبسوط وقال الحاكم الشهيد في المختصر وحكم
الطلاق والظهار والايلاء والتوارث وغير ذلك من احكام النكاح قائم بينهما ما لم يفرق القاضي بينهما فاذا
فرق بينهما كانت فرقة بغير طلاق ولا مهر لها عليه ان لم يكن دخل بها فان كان قد دخل بها او خلا بها فلها
ما سمى من المهر وعليها العدة ثم قال والعبد ليس بكفء للحرة وكذلك المكاتب والمدبر واذا تزوجت المراة
غير كفوء فرضي به احد الاولياء جاز ذلك ولم يكن لمن هو مثله في الولاية او ابعد منه ان ينقضه فان كان لها
ولي اقرب منه كان له المطالبة بالتفريق وذكر ابو يوسف رح في نوادر هشام واذا رضي احد الوليين بغير
كفء فللآخر الذي هو مثله ان لا يرضى وسكوت الولي عن المطالبة بالتفريق ليس برضا منه بالنكاح
وان طال ذلك حتى تلد وله الخصومة اذا شاء واذا زوجها الولي غير كفء ثم فارقته ثم تزوجته
به بغير ولي كان للولي ان يفرق بينهما واذا تزوجت غير كفء فجاء الولي وقبض المهر وجهزها فهذا
منه رضا بالنكاح ولو خاصم الولي في نفقتها او مهرها بوكالة منها فهو رضا ايضا استحسانا
قوله ولا اصل فيه قوله عم قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن اي لا اصل في اعتبار الكفاءة
والنسب هذا الحديث وفي صحة هذا الحديث نظر لانه لم يثبت عن رسول الله عم وانما هو لفظ الجامع الصغير ٤ ص
قال محمد فيه عن يعقوب عن ابي حنيفة رح قال قريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض
والموالي من كان له ابوان فصاعدا بعضهم اكفاء لبعض الى هنا لفظ الجامع الصغير ولفظ محمد في
الاصل كذا ذكر ايضا ولم ينسبه الى النبي عم ثم اعلم ان قريشا هم اولاد النضر بن كنانة وقال ابن عباس
القريش دابة في البحر من احسن دوابه لا تدع من الغث والسمين شيئا الا اتت عليه وقال الجمحي
وقريش هي التي تسكن البحر بها سميت قريش قريشا تاكل الغث والسمين ولا تترك فيه لذي
الجناحين ريشا هكذا في البلاد حي قريش ياكلون البلاد اكلا كشيشا ولهم اخر الزمان
نبي يكثر القتل فيهم والخموشا والكشيش مصدر كشت الافعى وهو صوتها من جلدها
وقيل سميت قريشا لكسبهم وتجاراتهم في البلاد لان القرش هو الكسب وقال في الجمهرة
قال آخرون سميت قريش قريشا بقريش بن مخلد بن غالب بن فهر وكان صاحب عيرهم
فكانوا يقولون قدمت عير قريش وخرجت عير قريش وقال قوم سميت قريشا لان قصيا
قرشها اي جمعها من الاقطار الى مكة ولذلك سمي قصي مجمعا قال الفضل بن عباس بن
عتبة بن ابي لهب ابونا قصي كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من فهر وقال ايضا نحن كنا
سكانها من قريش وبنا سميت قريش قريشا والى هذا القول ذهب ابو عبيدة معمر بن المثنى التيمي
في كتابه ثم اعلم ان قريشا ثلاثة اصناف صنف منهم قريش الاباطح ويسمون ايضا قريش البطاح
وصنف منهم قريش الظواهر وصنف منهم ليسوا من الاباطح ولا من الظواهر اما قريش الاباطح
فبنوا عبد مناف واسد بن عبد العزى بن قصي وزهرة وتيم ومخزوم وسهم وجمح وعدي بن كعب
وبنو حسل بن عامر بن لؤي وبطنان من بني الحرث بن فهر واما قريش الظواهر فبنوا الادرم
بن غالب وبنو محارب وبنو فهر الا البطنين وبنو معيص بن عامر بن لؤي واما غير هؤلاء
من قريش فليسوا من الاباطح ولا الظواهر وذلك انهم خرجوا من مكة فتفرقوا في البلاد ومنهم
سامة بن لؤي وقع بعمان وخزيمة بن لؤي وهو خزيمة وقع باليمامة فهم في بني هزان من

بن فهر خ

من عنزة وبنانة في بني شيبان وبنو الحرث بن لؤي وهم ايضا في بني ربيعة بن شيبان بن ذهل بن شيبان
وانما سموا الاباطح لان قصيا ادخلهم معه الى بطن مكة واقام الاخرون بالظواهر فمنهم سمي قصي
مجمعا كذا ذكر محمد بن حبيب في ديوان كثير في قصيدته التي مدح بها عبد العزيز بن مروان
عند قوله اغر بطاحي كان جبينه صفيحة سيف في جلاوة صيقل والبيتان قبل هذا البيت
نجيب مسير للركاب ومعمل الى ماجد الاعراق وار زناده
اقل التوائر واضرف العيش بخوض
انتهم مقيم في بني النضر مخول ثم طبقات العرب ست فالشعب يجمع القبائل والقبيلة
تجمع العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن يجمع الافخاذ والفخذ يجمع الفصائل خزيمة شعب
وكنانة قبيلة وقريش عمارة وقصي بطن وهاشم فخذ والعباس فصيلة وسميت الشعوب لان
القبائل تشعبت منها قوله والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل وهذا النص يحتمل وقد مر
بيانه يعني لا يعتبر النسب فيهم بل الكفاءة فيهم يعتبر في الدين وذلك لان الموالي وهم العجم ضيعوا
انسابهم فلم يكن التفاخر بينهم بالنسب فالهند والترك والفرس سواء قال صدر الاسلام البزدوي في
مبسوطه وهو اخو فخر الاسلام البزدوي والموالي وهم العجم ليسوا باكفاء للعرب وسموا موالي لانهم
نصروا العرب على قتال الكفار من اهل الحرب والناصر يسمى مولى قال الله تعالى وان الكافرين لا مولى لهم
وانما كان هكذا لان العرب افضل من العجم لمكان رسول الله عم فيهم قوله ولا يعتبر التفاضل فيما
بين قريش لما روينا اشارة الى قوله عم قريش بعضهم اكفاء لبعض حتى لو تزوجت هاشمية قرشيا
غير هاشمي لم يرد عقدها وان تزوجت عربيا غير قرشي غير هاشمي فللاولياء حق الرد الا يرى ان رسول الله عم
زوج بنته رقية من عثمان ثم زوج عليه ابنته ام كلثوم عثمان بعد ما ماتت رقية ولهذا سمي عثمان
ذا النورين وكان امويا لا هاشميا وزوج علي رض ابنته ام كلثوم من عمر وكان عمر عدويا لا هاشميا
فثبت ان قريشا كلهم سواء بيانه ان رسول الله عم هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد
مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان اقتصر البخاري في نسب رسول الله عم
على عدنان وعمر رض كان ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى ابن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح
بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ورياح بكسر الراء وبالياء تحتها
نقطتان وعثمان رض كان ابن عفان بن ابي العاص ابن امية بن عبد شمس بن عبد مناف وعلي رض كان
ابن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وربما يتخالج في قلبك معرفة نسب ابي بكر الصديق رض
وهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة وهنا يلتقي نسبه بنسب رسول الله عم
والائمة الاربعة كلهم من قريش لانهم من اولاد النضر بن كنانة كما نرى قوله وعن محمد رح الا ان
يكون نسبا مشهورا كاهل بيت الخلافة يعني قال محمد لا يعتبر التفاضل فيما بين قريش الا ان يكون
النسب مشهورا في الحرمة كاهل بيت الخلافة فحينئذ يعتبر التفاضل حتى لو تزوجت قرشية من
اولاد الخلفاء قرشيا ليس من اولاد الخلفاء يكون للاولياء حق الرد وكانه قال هذا لتسكين الفتنة
وتعظيم امر الخلافة لا لانعدام اصل الكفاءة قوله وبنو باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب

صفيحة خ

الادد يعزى لهم وتخول كثير الاعمام والاخوال وقد يكون ان شئت يخرجها وهو اجود ه

وذاك لخستهم قال قايلهم فما ينفع الاصل من هاشم اذا كانت النفس من باهلة قال في الديوان باهلة قبيلة
من قيس وقال ابو عبيدة معمر بن المثنى هو باهلة بن يعصر بن سعد بن قيس بن عيلان وهو عيلان
بالعين المهملة اسمه الياس بن مضر وغيلان بالغين المعجمة فهو اسم ذي الرمة وقتيبة بن
مسلم بن عمرو الباهلي منهم وقد فتح خراسان الى فرغانة فليس يعرف في الاسلام اعظم غناء ولا
اكثر فتوحا ولا انكا في عدو المسلمين ولا ايمن نقيبة وطايرا منه لم ترد له راية قوله
واما الموالي فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا فهو من الاكفاء يعني لمن له آباء فيه اي اباء كثيرة
في الاسلام تفسير هذا فيما ذكره فخر الاسلام البزدوي رحمه الله في شرح الجامع الصغير وقال حتى ان امراة من
الموالي لو تزوجت رجلا له ابوان في الاسلام والحرية ولها آباء فيه لم يعترض على عقدها لان
التعريف يتم بالابوين فلا يعتبر التفاضل فيما وراء ذلك كما لا يعتبر في الشهادات واما اذا كانت تزوجت
معتقا او من قد اسلم بنفسه بعد كفره لم يكن كفوا لها لان مفاخرة العجم بالاسلام والحرية فان كان للزوج
اب واحد في الحرية والاسلام لم يكن كفوا لها هذه في ظاهر الجواب والذي له اب واحد
لا يكون كفوا لامراة لها ابوان وعن ابي يوسف انه الحق الواحد بالمثنى كما قال في التعريف
قوله كما هو مذهبه في التعريف اي في تعريف الشخص في الشهادة فان الشهود اذا
ذكروا اسم الغايب واسم ابيه يحصل التعريف عند ابي يوسف رحمه الله ولا حاجة الى ذكر الجد وعندهما
لا يحصل التعريف ويشترط ذكر الجد قوله والكفاءة في الحرية نظيرها في الاسلام في
جميع ما ذكرنا يعني من كان حرا بالابوين يصير كفوا لمن لها عشرة آباء في الحرية ومن كان حرا بنفسه
او حرا باب واحد لا يكون كفوا لامراة لها ابوان في الحرية وعن ابي يوسف انه الحق الواحد بالمثنى
وذاك لان الرق اثر من آثار الكفر وفيه معنى الذل فكان هو بمنزلة اصل الدين من الوجه الذي ذكرنا
قوله قال ويعتبر ايضا في الدين اي في الديانة اي قال محمد في الجامع الصغير ويعتبر الكفاءة في
الدين والادب الديانة اي التقوى والزهد والصلاح وانما فسر صاحب الهداية الدين بالديانة كيلا
يلزم التكرار في البيان اعني لو اريد من الدين الاسلام كما قال تعالى ان الدين عند الله الاسلام يلزم التكرار لان
اعتبار الاسلام مر بيانه مرة ثم اعتبار الكفاءة في الديانة مذهب ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان امراة
من بنات الصالحين لو تزوجت رجلا من اهل الفسق كان للاولياء حق الرد لان التفاخر بالدين من
اعلى المفاخرة واولادها وقال محمد رحمه الله الديانة من امور الاخرة فلا يعتبر الكفاءة في النكاح فيها لان
النكاح من امور الدنيا الا اذا كان الفسق شنيعا فاحشا كرجل يخرج الى السوق سكران ويلعب به الصبيان
او يصفع ويسخر منه فحينئذ يعتبر الكفاءة في الديانة ويكون للاولياء حق الرد دفعا للضرر العار وعن ابي يوسف
قال الذي يشرب المسكر فان كان يشرب سرا ولا يخرج سكران كان كفوا وان كان يعلن ذلك لم يكن
كفوا لامراة صالحة من اهل البيوتات لان التشنيع في الاعلان كذا في شرح الكافي والايضاح
قوله وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله هو الصحيح اي اعتبار الكفاءة في الدين قولهما جميعا
هو القول الصحيح واحترز بالصحيح عن رواية اخرى عن ابي يوسف انه لم يعتبر الكفاءة في الدين حيث
قال اذا كان الفاسق ذا مروءة يكون كفوا وقال في شروح الجامع الصغير اراد به اعوان السلطان

الغناء الكفاية

حتى ح

السلطان اذا كانوا لخبثهم لهم مهابة عند الناس قوله والمراة تعير اي تعاب قال في الجمهرة عيرت
الرجل عيبته بالعار قوله بضعة النسب بربانة وهي بكسر الضاد وفتحها جميعا من قولهم رجل
وضيع قوله ويعتبر في المال وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية
اي تعتبر الكفاءة في المال واعتبارها فيه ان يكون الزوج مالكا للمهر والنفقة وهذا تفسير القدوري رحمه الله
في مختصره اعتبار الكفاءة في المال وقال صاحب الهداية هو المعتبر في ظاهر الرواية اي كون الزوج مالكا
للمهر والنفقة في اعتبار الكفاءة في المال هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى ان العاجز عنهما او عن احدهما لا يكون
كفوا وانما احترز بظاهر الرواية عما روي في النوادر يعني اي يكن كافيا في رجل له عشرة الاف درهم يريد ان
يتزوج امراة لها مائة الف واخوها لا يرضى بذلك قال لا احب ان يمنعها من ذلك ولا يكون كفوا او سئل
ابو القاسم عن ذلك قال رايت في كتاب نصير بن يحيى عن ابي يوسف رحمه الله ان المال لا يعتبر في الكفاءة قال ابو القاسم
وانا افتي به وفسره الفقيه ابو الليث وقال يعني اذا كان الزوج يملك مقدار نفقتها ولكن مال المراة اكثر
فلا عبرة بقلة المال وكثرته اذا كان الزوج والمراة كلاهما من العجم ولم يكن في الزوج معنى يستنكف منه بان
لا يكون دباغا ولا حجاما ولا حايكا وهو يقدر على نفقتها فهو كفو لها وقال بعضهم ينبغي ان يملك مقدار
مهرها وزيادة على نصف مهرها قال الفقيه قول ابي القاسم اعجب الي وبه ناخذ اما اعتبار المهر
فلانه بدل البضع فلا بد من تسليمه والمراد منه ما يتعارف تعجيله استحسانا وما سواه فهو مؤجل عادة
ويجي بيانه في باب المهر ان شاء الله تعالى والعجز عن ذلك لا يسقط الكفاءة واما اعتبار النفقة فلان حاجة
المراة تندفع بها وتحصل بها قوام الازدواج والمراة الى المهر والنفقة احوج منها الى نسب الزوج
وضعة النسب لما اسقطت الكفاءة فلان يسقطها العجز عن المهر والنفقة اولى قوله وعن
ابي يوسف رحمه الله انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر لانه تجري المساهلة في المهور وهو ما ذكره الحسن
بن زياد ان ابا يوسف قال الكفو الذي يقدر على المهر والنفقة قلت فان كان يملك المهر دون النفقة
قال ليس بكفو قلت فان ملك النفقة دون المهر قال يكون كفوا قال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير
في تعليله لان المهر يجري فيه التسهيل والتاجيل ويعتبر قادرا على المهر بيسار ابيه وامه وجده وجدته
كما في اداء الزكوة الى ولد الغني لا يصح استحسانا في احدى الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما ولا يعتبر
قادرا على النفقة بسبب يسار الاب لان الآباء في العادات يتحملون عن الاولاد المهور لا النفقة
النفقة الدارة قوله واما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهذا
غير ظاهر الرواية عنهما حتى ان القادر على المهر والنفقة لا يكون كفوا لامراة فايقة في اليسار وهو
اختيار ابي بكر الاسكاف رحمه الله وذاك لان التفاخر بالغنى واقع في العادات ولهذا قالت عايشة رضي الله عنها
رايت ذا المال مهيبا ورايت ذا الفقر مهينا وانما قيدنا بغير ظاهر الرواية لان ظاهر الرواية عنهما
ان المعتبر في الكفاءة في المال القدرة على المهر والنفقة دون ما سواهما هكذا ذكر في باب النكاح
وقال ابو يوسف رحمه الله اذا كان قادرا على ايفاء ما يعجل لها باليد ويكتسب ما ينفق عليها يوما بيوم كان
كفوا لها لانه لا ثبات لهذا الوصف لان المال غاد ورايح فلا يعتبر والاصح ان الكفاءة في كثرة المال
ليست بمعتبرة لان التفاخر به مذموم قال تعالى الهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر الاية وانكا نر

البناري في الكثرة والتفاخر بها وروى القتبي في حديث ابي هريرة رض انه قال تعس عبد الدينار والدرهم الذي
ان اعطي مدح وضبح وان منع قبح وكلح تعس فلا انتعش وشيك فلا انتقش قوله ضبح اي صاح
وهذا كما يقال فلان ينبح دونك يقول اذا اعطي خاصم وجادل دونك وتعس اي عثر منه يقال تعس
له فلا انتعش اي لا قام من مصرعه وشيك اي اصيب بالشوك فلا انتقش اي فلا اخرجه من الموضع
الذي دخل فيه وقال في خلاصة الفتاوى العجمي العالم كفو للعربي الجاهل وكذا العالم الفقير كفو للجاهل
الغني وذكر في تتمة الفتاوى ان القروي كفو للمدني والعالم كفو للعلوية قوله وتعتبر في الصنايع
هذا لفظ القدوري رح قال صاحب الهداية وهذا عند ابي يوسف ومحمد رح وعن ابي حنيفة رح في ذلك روايتان وعن
ابي يوسف انه لا يعتبر الا ان يفحش كالحائك والحجام والدباغ وقال فخر الاسلام والصدر الشهيد والعتابي رح
وتعتبر الكفاءة في الحرف عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح لا تعتبر وذكر صاحب الايضاح وصاحب
التحفة وصاحب المحيط على قول ابي حنيفة رح لا تعتبر واعتبرها ابو يوسف ولم يذكروا قول محمد وقال شمس
الائمة السرخسي رح في المبسوط ان ذلك غير معتبر اصلا عند ابي حنيفة ثم قال وعن ابي يوسف رح انه تعتبر حتى
ان الدباغ والحجام والحائك والكناس لا يكون كفوا لبنت بزاز او عطار ولم يذكر قول محمد وقال الولوالجي
في فتاواه قال محمد الكفاءة فيها معتبرة رواية واحدة وقال ابو يوسف لا تعتبر الا اذا كان يفحش كالحائك
والحجام والدباغ وعن ابي حنيفة رح روايتان وقال الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي الكفاءة من جهة
الحرفة معتبرة فما يقارب بعضها ببعض يكون كفوا كالبزاز مع الصائغ والعطار دون ما تباعد لا يكون
كفوا كالحجام والكناس والحائك والدباغ جملة كلهم بعضهم اكفاء لبعض ولا يكون كفوا لسائر
الحرف ولم يذكر الخلاف عن اصحابنا رض فعلم ان ظاهر الرواية عنهم انها معتبرة كما ذكر القدوري رح
ولهذا ذكر الشيخ ابو نصر رح عن ابي حنيفة انه لا يعتبر بعد ما ثبت قوله وتعتبر في الصنايع بلا
ذكر الخلاف وكذا ذكر صاحب النافع مثل ما ذكر القدوري بلا خلاف وقال بعض مشايخنا هذا اختلاف عصر
وزمان فابو حنيفة رح بنى الامر على عادة العرب ان مواليهم يعملون هذه الاعمال لا جنهم وحاجة مواليهم
ولا يقصدون بها الحرف فلا يعيرون بها وابو يوسف رح اجاب على عادة العجم انهم اتخذوا هذه الصناعات
حرفة ويعيرون بالدني من ذلك فلم يكن بينهم خلاف في الحقيقة ففي كل بلد يكون عادتهم التعيير والتفاخر
في الحرف تعتبر فيه الكفاءة كذا ذكر صاحب التحفة قوله ووجه القول الاخر وهو عدم اعتبار
الكفاءة في الصنايع قوله من الخسيسة من الحرفة الخسيسة منها اي من الحرف قوله فصل
واذا تزوجت المراة ونقصت عن مهرها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابي حنيفة رح حتى يتم لها مهر
مثلها او يفارقها وقالا ليس لهم ذلك اي قال القدوري رح في مختصره اذا تزوجت المراة على الوجه المذكور
يثبت للاولياء حق الاعتراض حتى يوجد احد الامرين اما تمام مهر المثل او المفارقة وهو قول
زفر رح والشافعي رح كذا ذكر في الاقطع وقال ابو يوسف ومحمد رح ليس لهم الاعتراض قال صاحب الهداية وهذا
الوضع انما يصح على قول محمد رح على اعتبار قوله المرجوع اليه في النكاح بغير الولي وقد صح ذلك
وهذه شهادة صادقة عليه اي هذه المسألة شهادة صادقة على رجوع محمد الى قولهما بيانه
ان محمدا صحح نكاحها بغير الولي حيث قال ليس لهم الاعتراض مع انها نقصت عن مهر مثلها فاقول

فاقول هذا تكلف من صاحب الهداية لان وضع المسألة يصح على قول محمد على اعتبار قوله الاول ايضا
في الصورتين الاخريين وقد صرح بهما صاحب المختلف احديهما ان ياذن الولي لها بالتزوج ولم يسم مهرا فعقدت
على هذا الوجه والثانية لو اكره السلطان امراة ووليها على ان تزوجها بمهر قليل ففعلا ثم زال الاكراه فرضيت
هي دون الولي وقوله في هاتين الصورتين مع ابي يوسف رح قوله لهما ان ما زاد على العشرة من الدراهم
حق المراة فصار النقصان فيه كالنقصان في ثمن المبيع فلا يعترض عليها لانها تصرفت في خالص حقها
ولهذا لو ابرات زوجها عن مهرها بعد ما تزوجها بمهر المثل لا يعترض عليها فكذا هنا ولابي حنيفة رح
وزفر رح انها لما نقصت عن مهر مثلها الحقت الضرر بنسائها والشين باوليائها فتعترض كما اذا
تزوجت من غير كفو بيانه الاول ان المراة تتطول فتعتبر مهور مثل نسائها بمهرها فيحصل لهن
الضرر لانه لا يعلم انه كان نقصانا وبيان الثاني ان الاولياء يحصل لهم التفاخر والتعيير بزيادة المهر
ونقصانه فيثبت لهم الاعتراض دفعا للشين الواقع من نقصان المهر واذا كان للاولياء حق الاعتراض
في ترك الكفاءة وفيه لحاق الشين وحده فهنا اولى ان يثبت لهم الاعتراض لان فيه الشين بالاولياء و
الضرر بالنساء بخلاف الابراء بعد التسمية والنقصان في ثمن المبيع حيث لا يلحق الشين لان ذكر يدل على
كرمها وجودها وقولهما ان ما زاد على العشرة حق المراة فلا نسلم ذلك وهذا لان في المهر حقوقا ثلاثة
احدها حق الشرع وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم او ما يساويها والثاني حق الاولياء وهو ان لا
يكون اقل من مهر المثل والثالث حق المراة وهو كونه ملكا لها ثم حق الشرع والاولياء مراعى في حالة
الثبوت فحسب فلا حق للشرع ولا للاولياء في حالة البقاء الا ترى انها لو زوجت نفسها بعشرة ثم ابرات
الزوج لا يتعرض لها الشرع في ذلك وكذا لو زوجت نفسها بمهر المثل ثم ابرات الزوج لم يكن للاولياء
ولاية التعرض قوله لا تعيير به هو مصدر مبني على الفتح مع لا النفي الجنس اي لا تعيير للاولياء
بالابراء بعد التسمية فلما لم يحصل لهم التعيير لم يثبت لهم الاعتراض وقد مر بيانه قوله
واذا زوج الاب بنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امراته جاز ذلك عليهما
ولا يجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن الناس
فيه قال في كتاب النكاح ويجوز تزويج الاب ابنته الصغيرة باقل من مهر مثلها وابنه الصغير
امراة باكثر من مهر مثلها وان كان ذلك فاحشا في قول ابي حنيفة رح ولا يجوز في قول ابي يوسف ومحمد رح اذا
كان ذلك فاحشا ولم يبين ما اذا لا يجوز على قولهما فمن هذا اختلف المشايخ على قولهما قال بعضهم
الزيادة والنقصان لا يجوز واصل النكاح صحيح لان المانع هنا من قبل التسمية وفسادها لا يمنع صحة
النكاح كما لو تركها اصلا او تزوجها بخمر او خنزير والاصح ان النكاح لا يجوز عندهما وعليه شمس الائمة
السرخسي رح في شرح الكافي وفخر الاسلام في شرح الجامع الصغير واختاره صاحب الهداية فيها والولوالجي
في فتاواه وصحح الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي بان العقد لا يجوز عندهما وفيما يتغابن الناس
في مثله جاز العقد بالاجماع كذا في شرح الطحاوي ايضا وذكر ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي فقال
وذكر هشام عنهما ان النكاح باطل لا يجوز اذا زوجها باقل من مهر المثل على ما لا يتغابن فيه وقول زفر رح
مثل قول ابي حنيفة رح كذا في شرح الاقطع وقال زفر رح العقد جائز والتسمية لا تصح فيجب للصغيرة مهر

مثلها ويسقط ما زاد على مهر امراة الصغير وصح قول ابي يوسف ومحمد رح ان ولاية الانكاح مقيدة بشرط النظر
ولا نظر في الغبن الفاحش فيبطل العقد كما اذا باع او شرى الاب في مال الصغير او الصغيرة بغبن فاحش وكذا
اذا زوجها غير الاب والجد ولابي حنيفة رح ان حكم الولاية مدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي وجه
فيصح النكاح وهذا لان المقصود الاصلي من النكاح الوصلة وشرف الزوج وحسن اخلاقه لا المال والظاهر
من حال الاباء النظر فيما هو مصلحة الصغار والصغائر وان لا يختاروا الحط والزيادة الا لمقاصد
تزيد على المهر لانهم ينظرون لاولادهم فوق ما ينظرون لانفسهم وهذا في النكاح الذي هو عقد سنة
وديانة فاما التصرفات المالية كالبيع والشراء والاجارة والصلح في دعوى المال لا يملك
الاب والجد ذلك بغبن فاحش بالاجماع لان المقصود المال وقد حصل النقصان فيه بلا جابر فلم
يجز وفي النكاح وجد الجابر وهو ما قلنا من المقاصد حتى لو عرف من الاب سوء الاختيار مجانة او
فسقا كان عقده باطلا بالاتفاق والعم والاخ شفقتهما قاصرة فيحمل تقصيرهما في المهر على ترك النظر
والميل الى الرشوة فيكون العقد باطلا وكذا فيما اذا زوجت المراة نفسها بدون صداق مثلها او من
غير كفو حيث كان للاولياء الاعتراض عليها لانها ناقصة الراي متابعة للشهوة فيحمل تقصيرها في المهر
والكفاءة على متابعة الشهوة وترك مقاصد النكاح ولان الاولياء يتعيرون بنقصان المهر وعدم الكفاءة
فلو لم يثبت لهم الاعتراض يفوت حقهم بلا جابر فلا يجوز وقد صح ان النبي عم تزوج عائشة رض على صداق
خمسمائة درهم زوجها منه ابوها ابو بكر الصديق رض وزوج النبي عم بنته فاطمة عليا رض باربعمائة
درهم وكان مهر مثلهما اكثر منه ذكرا ضعفا في احتجاج الفضائل فيهما فعلم ان انكاح الاب بالغبن
الفاحش يجوز لمقاصد اخر وقد تزوج عمر رض ام كلثوم بنت فاطمة باربعين الف وكان فاطمة
اشرف منها بلا شك لانها بنت النبي عم وام كلثوم بنت علي رض قطعا ما قلنا قوله
الا ما يتغابن الناس فيه اراد به الغبن اليسير قوله اما المالية جواب لقوله كما في البيع قوله
والدليل عدمناه في حق غيرهما اي عدمنا دليل النظر وهو قرب القرابة في غير الاب والجد والبيان
ثم مستوفى قوله ومن زوج ابنه وهي صغيرة عبدا او زوج ابنه الصغير امة فهو جائز قال
صاحب الهداية وهذا عند ابي حنيفة رح ايضا فليس المراد من قوله ايضا ان النكاح جائز عندهما
وعند ابي حنيفة رح ايضا لان النكاح ليس بجائز عندهما اصلا وانما ذكر بقوله ايضا لانه ذكر في المسئلة
المتقدمة اعني مسئلة حط المهر وزيادته من الاب في تزويج الولد الصغير وهذا عند ابي حنيفة رح
ثم لما قال في هذه المسئلة وهذا عند ابي حنيفة رح احتاج ان يقول ايضا اي كان النكاح جائزا في
تلك المسئلة عند ابي حنيفة رح فكذلك ايضا عنده في هذه المسئلة ثم هذه المسئلة من خواص الجامع
الصغير وانما ذكرها في هذا الكتاب مع الصغير وكذلك ان زوج بنته الصغيرة ممن لا يملك مهرها او لا يقدر
على نفقتها فهو على الاختلاف وان كان ذلك من غير الاب والجد باطل بالاجماع وجه قولهما ان الولاية
نظرية ولا نظر في ترك الكفاءة لانه ضرر ظاهر فلا يجوز وله ان حكم الولاية مبني على دليل
النظر وهو قرب القرابة وترك الكفاءة لمصلحة تزيد على الكفاءة فجاز العقد مع ترك الكفاءة كما
قلنا في اختيار الغبن الفاحش بالحط والزيادة في المهر

فصل في الوكالة

في النكاح وغيرها اي وغير الوكالة كنكاح الفضولي لما كانت الوكالة نوعا من الولاية من حيث ان تصرف الوكيل
ينفذ على الموكل كتصرف الولي ينفذ على المولى عليها ناسب ذكر الوكالة عقيب باب الاولياء والاكفاء ثم
جر الكلام الى ذكر الفضولي لان التصرف من جهة الغير اما ان يكون بامره او بغير امره فالاول تصرف الوكيل
والثاني تصرف الفضولي والوكالة بفتح الواو وكسرها كذا ذكره ابن السكيت قوله ويجوز لابن
العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وكذلك اذا وكل رجل رجلا ان يزوجه امراة او وكلته المراة بذلك فعقد
لها جاز وقال زفر رح لا ينعقد النكاح بالواحد وقال ان في رح ان كان وليا لها جاز مثل الجد يزوج
بنت ابنه من ابن ابنه وان كان وكيلا لم يجز وان العم ليس بولي لان يتولى طرفي النكاح كذا في وجيز لهم ولنا اصل
هنا ان الواحد عندنا يصلح ان يكون وليا من الجانبين كما اذا زوج بنت اخيه من ابن اخيه
ويصلح ان يكون وكيلا من الجانبين ايضا كرجل وكل رجلا بان يزوجه امراة ووكلته المراة ذلك الرجل
ايضا ان يزوجها منه فقال الوكيل اشهدوا اني زوجت فلانة من فلان فانه ينعقد العقد وينفذ
ولا يصلح ان يكون الواحد وكيلا في البيع من الجانبين بالاتفاق الا في الاب فانه اذا اشترى مال ابنه لنفسه
او باع ماله من ابنه الصغير بمثل قيمته او بزيادة او بنقصان مقدار ما يتغابن الناس فيه فانه
يجوز استحسانا كذا في كتب الاصول وجه قول زفر رح ان النكاح عقد معاوضة فلا يجوز ان يكون
الواحد وكيلا من الجانبين كما في البيع يؤيده قوله عم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب
وولي وشاهدا عدل وبه يستدل الشافعي رح ايضا في الوكيل ولكن يفرق بينه وبين الولي لضرورة
في الولي دون الوكيل وذلك لان العقد لا يباشره سوى الولي غاية ما في الباب انه يا غيره فيا حد
الجانبين فيكون الولي هو قائما مقامه وهو الولي من الجانبين شرعا ولنا ان الوكيل في باب
النكاح سفير ومعبر فكما يصلح الواحد ان يكون معبرا عن واحد يصلح ان يكون معبرا عن اثنين
وهذا لانه لا يستغني عن اضافة العقد الى الزوجين فلما كان كذلك قام عبارته مقام عبارتهما
جميعا فصار ايجابه كلاما للمراة والزوج جميعا فتم العقد بالشطرين حكما والثابت حكما كالثابت
حقيقة الا ترى انه لو زوج ابنه الصغير ابنة اخيه الميت وهي صغيرة جاز فكذا هنا بخلاف
الوكيل في البيع فانه ليس بمعبر وسفير بدليل انه يستغني عن اضافة العقد الى غيره ولان حقوق
العقد ترجع الى العاقد في باب البيع فلو صح ان يكون الواحد وكيلا من الجانبين لادى الى التضاد
والتمانع بان يكون مملكا ومتملكا ومطالبا ومطالبا ومخاصما ومخاصما وليس في النكاح كذلك
فان حقوق العقد لا ترجع الى الوكيل ولهذا لا يملك الوكيل بالنكاح قبض المهر فلا يؤدي الى التمانع
والجواب عن الحديث فنقول انه مطعون طعنه اهل الحديث ثم من ادعى صحته فعليه البيان وبعد
صحته نقول لما اجتمع الوصفان في واحد صار كالمثنى معنى الا ترى الى قوله عم الحقوا الفرائض باهلها
فما ابقت فلاولى رجل ذكر ثم جاز استحقاق الواحد الفرض والتعصيب لاجتماع الصفتين
فيه وان انعدم العدد كالاب اذا كان مع البنت فكذا هنا قوله واذا اذنت المراة
للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز اعلم ان المراة اذا وكلت رجلا وقالت
زوجني او قالت زوجني من رجل فتزوجها من نفسه بان قال عند الشهود اشهدوا اني قد تزوجتها

من نفسي فالنكاح باطل وكذا إذا بلغها الخبر فأجازت لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله لأنه فضولي من جانبها وهذا
لأنه صار معرفة بالخطاب فلا يدخل تحت اسم النكرة ولو قالت زوّجني من نفسك فزوّجها من نفسه جاز
في قولهم جميعا لأنه أصيل من جانب نفسه ووكيل من جانبها وكذا ابن عم صبية هو وليها زوّجها من نفسه
بمهر المثل جاز لأنه ولي من جانبها أصيل من جانب نفسه ولو كانت بالغة بكرا فاستأمرها للنفس فسكتت
ثم خرج وزوّجها من نفسه جاز لأنه صار وكيلا من جانبها ولو زوّجها من نفسه أولا ثم أخبرها فسكتت
لم يجز عندهما لأنه فضولي من جانبها وعند أبي يوسف رحمه الله يجوز كذا في الجامع الكبير قوله لا يتولاه
سواه أي لا يتولى العقد سوى الولي يعني في النكاح قوله إن الوكيل في النكاح معبّر وسفير أما
كونه معبّرا فمن حيث إن عبارة العقد صدرت منه وكونه سفيرا باعتبار أن حقوق العقد ليست براجعة
إليه بل المؤكد والبحث مستوفى والسفير في اللغة المصلح بين القوم كذا في الديوان وقال ابن دريد إلى
في كتاب الجمهرة السفير بين القوم الماشي بينهم في الصلح وانتهاء أي التنافي قوله فقوله
زوجت يتضمن الشطرين أي قول الوكيل زوجت فلانة من فلان يقوم مقام شطري العقد وهما
الإيجاب والقبول متباينة اتفاقا قوله قال وتزويج العبد والأمة بغير إذن مولاهما موقوف
فإن أجازه جاز وإن ردّه بطل وكذلك لو زوّج رجل امرأة بغير رضاها أو رجلا بغير رضاه أي
قال القدوري رحمه الله في مختصره ينعقد تزويجهما بغير الإذن موقوفا على إجازة المولى وكذلك تزويج
الفضولي ينعقد موقوفا على الإجازة والأصل أن كل عقد صدر عن الفضولي وله مجيز حالة الوقوع
كالنكاح والبيع والإجارة ونحوها انعقد موقوفا فإن أجازه المالك ينفذ ويثبت حكمه مستندا إلى
وقت العقد وإلا بطل وعند الشافعي رحمه الله لا يصح تصرف الفضولي أصلا لأن العقد إنما يراد لحكمه و
الفضولي لا يقدر على إثبات الحكم فيكون تصرفه لغوا ولنا أن ركن التصرف وهو الإيجاب
والقبول صدر عن أهله وهو العاقل البالغ مضافا إلى محله فينعقد والمحل في النكاح هو الأنثى من
بنات آدم ليست بمحرم ولا معتدة ولا مشركة وزائدة على العدد المنصوص وفي البيع هو المال فقلنا
بصحة العقد كيلا يلزم إلحاق الإنسان الممتاز بالنطق عن سائر الحيوانات بالبهائم بل بالجمادات
لكن تحصيل التوقف كيلا يلحق الضرر بالغائب فإذا وجد الإذن في الانتهاء يصير كالموجود
في الابتداء فيستند الحكم إلى أول العقد والأثر الذي رواه أبو داود في السنن مسندا إلى الزهري
عن عروة عن أم حبيبة أنها كانت تحت عبيد الله بن جحش فمات بأرض الحبشة فزوجها النجاشي
النبي عليه السلام وأمهرها عنه أربعة آلاف وبعث بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شرحبيل فقبل عليه السلام ولا يلزم من
صحة العقد لزوم حكمه وانتفاؤه في الحال لأن الحكم قد يتراخى عن صورة العلة كما في البيع بشرط
الخيار ولأنه إنما يبتنى درك إثبات الحكم على تقدير الإجازة متى وقعت العقد له والمراد من الفضولي
هو الذي يتصرف في حق الغير بلا إجازة ثم العبد إذا دخل بها ثم أجاز المولى النكاح يلزمه مهر
المثل بالدخول ومهر آخر بالإجازة قياسا لأن الدخول في النكاح الموقوف كالدخول في النكاح
الفاسد وفي الاستحسان يلزمه مهر واحد لأن مهر المثل إنما يلزمه بحكم العقد فلولاه لزم
الحد والمسمى أيضا يلزم بحكم العقد فلو لزمها لزم في العقد الواحد مهران وذكر الجواز ثم إنه قيد

أو القاضي
قيد بقوله وله مجيز لأنه إذا لم يكن له مجيز كما إذا زوج الفضولي يتيمة لا يتوقف العقد لا يقال السلطان
يجيز فينبغي أن يتوقف العقد لأنا نقول يمكن فرض المسألة في موضع لا قاضي فيه ولا سلطان كدار
الحرب مثلا ومن صوره تزويج عبد المكاتب حيث لا يتوقف بل يبطل لعدم المجيز لأن النكاح عيب وليس
بكسب فلم يجز إجازة المكاتب وكذا إجازة المولى لأنه أجنبي عن كسب المكاتب قوله إذا رأى
المصلحة فيه ينفذه أي إذا رأى الغائب وهو المعقود له المصلحة في العقد والتصرف ينفذه بالإجازة
الإجازة ويجوز بالإضمار قبل الذكر لشهرته فافهم قوله ومن قال اشهدوا أني قد تزوجت فلانة
فبلغها الخبر فأجازت فهو باطل وإن قال آخر اشهدوا أني زوجتها منه فبلغها الخبر فأجازت
جاز أي إن قال رجل آخر فضولي زوجتها منه بعدما قال فضولي تزوجت فلانة ثم بلغها الخبر
فأجازت جاز العقد وكذلك إن كانت المرأة هي التي قالت جميع ذلك يعني إذا قالت المرأة اشهدوا
أني قد تزوجت فلانا وخاطب عنه واحد في المجلس فقال زوجته إياك فبلغه الخبر فأجاز فهو جائز
بخلاف ما إذا لم يخاطب عنه أحد فبلغه الخبر فأجاز فهو باطل عندهما خلافا لأبي يوسف وهذه من
مسائل الجامع الصغير والأصل أن شطر العقد هل يتوقف على ما وراء المجلس أم لا فعندهما لا يتوقف
وهو قول أبي يوسف أولا كذا في المبسوط وقال آخرا يتوقف قوله أن عقد الفضولي
لو كان عن إذن كان نافذا فإذا كان من غير إذن يتوقف قياسا على ما إذا خاطب الفضولي
واحد قياسا على ما إذا اختلعت أو طلقها على مال أو أعتق عبد والغائب على مال حيث
يتوقف بالاتفاق ولهما أن الموجود شطر العقد وذلك لا يتوقف على ما وراء المجلس كما إذا قال
الرجل بعت عبدي من فلان ولم يقبل عنه المشتري أحد أو قال اشتريت عبد فلان ولم يقبل عن البائع
أحد أو قال بعت عبد فلان من فلان ولم يقبل عنهما أحد فإنه لم يتوقف ثم لم ينفذ بالإجازة اللاحقة
بعد المجلس بخلاف ما إذا جرى العقد بين الفضوليين لأنه عقد تام لوجود الإيجاب والقبول إلا أنه
لم ينفذ في الحال بل توقف على إجازة المعقود له كيلا يلحق الضرر وبخلاف الخلع لأنه يمين من
جانب الزوج حتى يتم بالحالف وبهذا قال في الجامع الكبير لو بدأت المرأة فقالت اختلعت نفسي بكذا
والزوج غائب فهو باطل لأن الخلع من جانبها معاوضة وبخلاف تعليق الطلاق والعتاق بمال فإنه
يمين أيضا فيتم بالحالف وكأنه قال إن قبلت ألف درهم فهي طالق وإن قبل كذا فهو حر والقبول
شرط وفي الطلاق والعتاق فلا شطر العقد وبخلاف ما إذا كان مأمورا لأنه معبر يقوم كلامه
مقام كلامي الزوجين ثم اعلم أن الواحد يجوز أن يكون أصيلا من جانب ووليا من جانب وكذا يجوز
أن يكون الواحد أصيلا من جانب ووكيلا من جانب وكذا يجوز أن يكون الواحد وكيلا من الجانبين
وكذا يجوز أن يكون وكيلا من جانب ووليا من جانب وكذا يجوز أن الواحد وليا من الجانبين أما لا يجوز
أن يكون الواحد أصيلا من جانب فضوليا من جانب وكذا لا يجوز أن يكون الواحد وكيلا من جانب
فضوليا من جانب وكذا لا يجوز أن يكون الواحد وليا من جانب فضوليا من جانب وكذا لا يجوز أن
يكون الواحد فضوليا من الجانبين وعند أبي يوسف رحمه الله يجوز في جميع الصور وما يليها
هذا الفصل فافهم قوله وإن كان الواحد أصيلا من الجانبين فهو كما في
وكذا الخلع وأخواته أي الخلع عندهما لأنه يمين وكذا أخوات الخلع وهما الطلاق على مال والإعتاق

أي بتزويج الفضولي عبد المكاتب

يكون

على ما مر قوله فيتم به اي يتم التصرف اليمين بالحالف قوله ومن امر رجلا ان يزوجه امراة فزوجه اثنتين في عقدة واحدة لم يلزمه واحدة منهما وهذه مسالة الجامع الصغير وهذا لانه لا وجه الى تنفيذه كلتاهما وذلك لا يجوز لانه خلاف الامر او احداهما عينا فلا يجوز ايضا لانه لم يتعين وليست احداهما باولى من الاخرى او واحدة غير عين فلا يجوز ايضا للجهالة لان النكاح في المجهولة يكون معلقا بشرط البيان ولا يجوز تعليق النكاح بالاخطار الا يرى انه لو قال تزوجت احداكما لا يجوز النكاح وفي المسالة قيود لا بد لكم من ان تعرفها القيد الاول انه امره بان يتزوج امراة فزوجه امراتين فلو امره ان يزوجه امراتين في عقدة فزوجه واحدة جاز الا اذا قال لا تزوجني الا امراتين في عقدة فحينئذ لا يجوز والثاني امره ان يزوجه امراة ولم يعينها فلو عينها فزوجها واخرى معها يلزمه المعينة والثالث ان زوجه الوكيل اثنتين في عقدة واحدة لانه لو زوجه في عقدتين يلزمه الاولى ونكاح الثانية موقوف على الاجازة لانه فضولي فيه والرابع قال لم يلزمه واحدة منهما ولم يقل لم يجز النكاح لانه جائز في نفسه بناء على انه نكاح الفضولي لمخالفة الامر قوله ومن امره امير بان يزوجه امراة فزوجه امة لغيره جاز عند ابي حنيفة ولفظ محمد في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في امير من امراء قريش امرني ان ازوجه امراة فزوجته امة يعني لغيره قال جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز وهذه المسالة بوضعها من الخواص وانما وضع المسالة ابو حنيفة في نفسه تواضعا حيث جعل نفسه مامورا ولا يتفاوت الحكم بين ان يكون الموكل اميرا او غير امير قرشيا او غير قرشي بعد ان يكون حرا وجه قولهما اعتبار العرف في الوكالة لان المطلق من الكلام ينصرف الى ما هو المتعارف بين الناس والمتعارف هو التزوج بالاكفاء من الحرائر دون الاماء وله اي لابي حنيفة ان اللفظ مطلق لانه قال زوجني امراة ولم يقيدها بالحرة فيجري على اطلاقه في غير موضع التهمة حتى لو زوجه امة نفسه لا يجوز لمكان التهمة ولا نسلم ان العرف هو التزوج بالاكفاء ولئن سلمنا لكن نقول العرف مشترك فلا يصلح ان يكون مقيدا الا ان ما يقوله الخصم ليس باولى مما نقول نحن لان العرف مشترك بينهما جميعا او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا اعني ان العرف هو التزوج بالاكفاء لان الناس يعملون هكذا حيث يتزوجون بالاكفاء فلا يقيد اللفظ المطلق به لان لهم ان يتركوا العرف الثابت بعملهم الى خلافه ذكره في الاصل في كتاب الوكالة ان اعتبار الكفاءة في النساء للرجال استحسان عندهما اما اعتبار الكفاءة في الرجال للنساء فهو بالاتفاق قال في خلاصة الفتاوى امره ان يزوجه امراة فزوجه صبية جاز قيل هذا قول ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فلا يجوز اذا كانت لا يجامع مثلها كما لو زوجه رتقاء او قرناء وقيل هذا قول الكل ولو امره بان يزوجه سوداء فزوجه بيضاء او على العكس لا يجوز فلو امره بان يزوجه عمياء فزوجه بصيرة يجوز وفي المنتقى امره بان يزوجه امة فزوجه حرة لا يجوز وان زوجه مكاتبة او مدبرة او ام ولد جاز ولو امره ان يزوجه نكاحا فاسدا فزوجه امراة نكاحا صحيحا لا يجوز بخلاف الوكيل بالبيع الفاسد فباع بيعا صحيحا جاز والفرق ان الوكيل بالبيع الفاسد وكيل بالبيع لان البيع الفاسد بيع لانه يفيد الملك واذا صار وكيلا فاذا

فاذا باع بيعا جائزا فقد خالف الى خير فيجوز اما الوكيل بنكاح فاسد ليس بوكيل بالنكاح لان النكاح الفاسد ليس بنكاح لانه لا يفيد الملك ولهذا لا يجوز طلاقها وظهارها فاذا لم يصر وكيلا لم ينفذ تصرفه عليه كذا ذكره الولوالجي في فتاواه وانما ذكرنا هذه المسائل تكثيرا للفوائد والله اعلم

باب المهر

لما فرغ عن ذكر ركن النكاح وشرطه شرع في بيان المهر لانه يتعلق بعقد النكاح تعلقا به لكنه اخره لان المال ليس بمقصود في باب النكاح ولهذا يصح النكاح وان لم يذكر المهر قوله قال ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرا اي قال القدوري رحمه الله في مختصره اعلم ان خلو النكاح عن التسمية لا يمنع صحته كما اذا تزوجها ولم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها او تزوجها على ما ليس بمال كالميتة والدم وهما مسلمان فالنكاح جائز ولها مهر مثلها مثل نسائها اما صحة النكاح فلقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن وقد حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك التسمية لا يمنع صحة النكاح واما وجوب المهر فلقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم اي تبتغوا ملك النكاح على النساء بالمال وموصوفا بانه يصح معاوضا فعلم ان ملك النكاح لم يشرع بلا مال وبطلانه ما قال الكرخي وان قال في ... ان المهر ضمان زائد ان ذكر في العقد يجب والا فلا ويدل عليه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم بين سبحانه ان الشارع اضاف الفرض وهو التقدير الى نفسه فلا يجوز ابطال العبد ذلك باثبات النكاح بلا مهر غير ان تقدير العبد امتثال له لكن التقدير وقد بين الله خصوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح بغير مهر بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فعلم ان النكاح لم يشرع في حق غيره بلا مهر وقد صح عن ابن مسعود رضي الله عنه انه سئل عن امراة مات عنها زوجها ولم يكن فرض لها شيئا فقال بعدما اجتهد شهرا اقول فيه بنفسي فان يكن صوابا فمن الله ورسوله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية مثل قضائك هذا فسر به ابن مسعود سرورا لم يسر قط مثله بعد اسلامه لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه عقد معاوضة فلا ينعقد الا بعوض كالبيع ولهذا كان لها ان تحبس نفسها لاستيفاء المهر ولا يجوز حبس المبدل الا بالبدل الواجب ولان الله تعالى جعل المراة محل النسل وقد تعلق به رضا الله تعالى حيث قال تناكحوا ... دليل الرضا وكان القياس ان لا يكون مستوفية مهانة بورود ملك النكاح عليها الا انه ترك القياس بالنص لضرورة التناسل فجعل المحل مضمونا بالمال ابانة لشرف المحل وتعظيما له لان المراة داخلة تحت التكريم لانها من بني آدم فصار المحل مضمونا بالمال صونا عن شبهة الاباحة والبذل لان الابضاع لا يجري فيها الاباحة والبذل قوله واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعي رحمه الله ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع اعلم ان اقل المهر عندنا مقدر بعشرة دراهم او ما يساوي العشرة وقال مالك رحمه الله في الموطأ لا ارى ان تنكح المراة باقل من ربع دينار لان ربع دينار يجب فيه القطع وعند الشافعي رحمه الله يجوز القليل والكثير كما في ثمن المبيع بناء

على ان المهر عشرة ضمان زايد ولنا ما روى جابر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال لا مهر اقل من عشرة دراهم
قال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمر وعامر والنخعي رضي الله عنهم وروى ابو بكر الرازي
هذا الحديث في شرح الطحاوي باسناده الى جابر عن النبي عليه السلام ولان المهر يثبت ابتداء حقا للشرع ابانة
لخطر المحل وتعظيما له صونا عن شبهة الاباحة والابتذال واظهارا للخطر لانه لا يكون الا بمال مقدر له
خطر شرعا وذكر ... الا بنصاب السرقة ووجه التقدير الا ان نصاب السرقة يدخله التقدير
بالاتفاق لانه يستباح به ما لا يستباح بالبذل فكذا المهر يؤيده قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
بين انه لا اموال لا تطلق على القليل ولا على العشرة لولا قيام الدليل وقد قام الدليل على
تخريج ما دونها فان قلت الاستدلال بنصاب السرقة ضعيف لان مالكا والشافعي
يقولان فان نصابها عندهما ثلثة دراهم او ربع دينار قلت لا نسلم انه ضعيف وذاك
ان مدعانا ان المهر مقدر خلافا للشافعي ثم استدلالنا بنصاب السرقة من حيث ان كل واحد منهما يستباح
به ما لا يستباح بالبذل ونصاب السرقة مقدر بالاجماع فكذا المهر بالقياس عليه لوجود الجامع
اما التقدير بالعشرة في نصاب السرقة فلما روى ابو داود في السنن مسندا الى عطاء عن ابن عباس
قال قطع رسول الله عليه السلام رجلا في مجن قيمته دينار او عشرة دراهم وباقي التقرير يجيء في باب السرقة
ان شاء الله تعالى فان قلت الاستدلال بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ضعيف ايضا لان
الاموال ذكرت بلفظ الجمع بمقابلة الجمع وذاك يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد فعلى هذا يكون
المراد ابتغاء كل واحد بما له لا باموال ... على القليل والكثير قلت لا نسلم انقسام
الآحاد على الآحاد اذا ذكر الجمع بمقابلة الجمع ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان المال يقع على القليل الذي
هو غاية في القلة عرفا وهذا لان المال ما يجري فيه البذل والاباحة والشح والضنة فلا يطلق
عليه اسم المال عرفا كالفلس والجوز فلا بد من التقدير بما له خطر فتعينت العشرة بالحديث
او بالقياس فان قلت ان النبي عليه السلام زوج رجلا حيث التمس نكاح المراة ولم يجد على
صداقها ولو خاتما من حديد بما معه من القرآن فجعل ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت
ذاك خبر الواحد وقد عارض نص الكتاب فلا يحتج به قوله ولانه حق الشرع وجوبا
اي ثبوتا وانما قيدنا به لانه حق المراة بقاء ولهذا يسقط باسقاطها بعد التسمية قوله
وهو العشرة اي الذي له خطر هو العشرة بدليل نصاب السرقة قوله ولو سمى اقل من عشرة
فلها العشرة عندنا وقال زفر لها مهر المثل قال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي للحاكم الشهيد
اذا تزوجها على خمسة دراهم فلها عشرة دراهم استحسانا في قول علمائنا الثلثة ان دخل بها
او مات عنها وان طلقها قبل الدخول فلها خمسة وفي القياس لها مهر المثل ان دخل بها
والمتعة ان طلقها قبل الدخول وهو قول زفر ووجه القياس ان ما دون العشرة لا يصلح
مهرا فوجب مهر المثل لفساد التسمية كما اذا لم يسم اصلا او سمى المسلم في تزوج المسلمة خمرا
او خنزيرا ووجه الاستحسان ان العشرة في كونها مهرا حقا للشرع وجوبا لا يتجزى فذكر
بعض ما لا يتجزى كذكر كله اصله الطلاق فيتمم لها العشرة ولان المهر الى تمام العشرة حق

حق الشرع وجوبا وما زاد على ذلك فهو حقها ثم رضاها بالخمسة اسقاط لحقها ونقصان حق الشرع فكمله
تصرفها في حقها دون حق الشرع فيتمم العشرة بخلاف ما اذا لم يوجد التسمية لان الانسان قد يرضى باسقاط
الحق تكرما وتفضلا طلبا للثناء الجميل ولا يرضى بالشيء القليل اما اذا كانت راضية بما دون العشرة
فاولى ان تكون راضية بالعشرة وبخلاف تسمية الخمر والخنزير وهذا لان ما دون العشرة يصلح ان
يكون مسمى مضموما الى غيره من المال فيصح باعتداده ايضا اما الخمر والخنزير فلا يصح تسميتهما مع
غيرهما اصلا فبطلت التسمية فوجب مهر المثل وعلى هذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة
فلها الثوب وخمسة دراهم وان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الثوب ودرهمان ونصف
وانما يعتبر قيمة الثوب يوم العقد وكذا اذا سمى مكيلا او موزونا الا ان الفرق بينهما انه اذا جاء
بقيمة الثوب اجبرت المراة على القبول واذا جاء بقيمة المكيل او الموزون لا تجبر قوله
ومن سمى مهرا عشرة فما زاد فعليه المسمى ان دخل بها او مات عنها اعلم ان المهر يجب بالعقد او
بالتسمية اذا وجدت والا فالحكم اعني مهر المثل بحكم الشرع ثم يستقر المهر باحد اشياء ثلثة اما
بالدخول واما بموت احد الزوجين واما بالخلوة الصحيحة اما الاول فلانه استوفى المبدل فيجب
عليه ايفاء البدل كما اذا قبض المبيع يستقر عليه الثمن واما الثاني فلان النكاح ينتهي بالموت الى نهايته
والشيء بانتهايه يتقرر بجميع مواجبه ولهذا تجب العدة فصار كالدخول واما الخلوة الصحيحة فلها
حكم الدخول ايضا لما سنذكره بعد هذا ان شاء الله تعالى وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف
المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم قوله
والاقيسة متعارضة معناه ان القياس في الطلاق قبل الدخول كان احد الامرين وهو وجوب المهر
على الكمال او سقوطه اصلا اما الاول فلان الزوج فوت ملك البضع باختيار نفسه وكان بسبيل
من الاستيفاء ولم يستوف فلا يكون معذورا في سقوط حق المراة واما الثاني فلان المعقود
عليه وهو البضع عاد الى المراة سالما كما كان فلا يجب لها على الزوج شيء لانه لم يستوف المبدل حتى
يجب عليه البدل كالمبيع اذا وصل الى البايع كما كان لا يجب على المشتري شيء لكن لما كان القياس في مقابلة
النص باطلا كان المرجع النص فقلنا باستقرار نصف المهر وسقوط نصفه وتركنا القياس
قوله فيه اي في الطلاق قبل الدخول والخلوة قوله قال وان تزوجها ولم يسم لها
مهرا الخ اي قال القدوري في مختصره وان تزوجها ولم يسم لها مهرا يعني سكت عن المهر او
تزوجها على ان لا مهر لها يعني بشرط ان لا مهر لها وهي مسئلة المفوضة وهي التي فوضت نفسها
بلا مهر فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها وهذا مذهبنا ومذهب سفيان واحمد
بن حنبل واسحق وقال الشافعي لا يجب لها شيء اذا مات عنها وافتى به اختلفوا في الدخول فقال بعضهم
لا يجب بالدخول ايضا واكثرهم على انه يجب المهر بالدخول لنا ما روي عن علي وزيد بن
ثابت وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهم قالوا لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة ولان المهر
خالص حقها فيكون لها ولاية النفي ابتداء كالاسقاط انتهاء بخلاف ما اذا دخل بها على قول
اكثرهم حيث يجب المهر لقوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة ولنا

ما روى في السنن والجامع الترمذي بسنده الى مسروق عن عبد الله في رجل تزوج امراة فمات عنها ولم يدخل
بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن
سنان سمعت رسول الله صلعم قضى به في تزويج بنت واشق وفي السنن مسند الرضا عن عبد الله بن عتبة
بن مسعود ان عبد الله بن مسعود رض اتي في رجل بهذا الخبر قال فاختلفوا اليه شهرا او قال مرات
قال فاني اقول فيها ان لها صداقا كصداق نسائها لا وكس ولا شطط وان لها الميراث وعليها
العدة فان يك صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن الشيطان والله عز وجل ورسوله بريئان فقام
ناس من اشجع فيهم الجراح وابو سنان فقالوا نشهد ان رسول الله قضاها فينا في تزويج بنت واشق
الاشجعية كما قضيت قال ففرح عبد الله بن مسعود فرحا شديدا حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله
قال ابو عيسى الترمذي حديث ابن مسعود حسن صحيح وقد روي عنه من غير وجه ثم قال روي عن علي
انه رجع عن هذا القول وقال بحديث بروع بنت واشق والوكس النقصان والشطط مجاوزة
الحد ولان محل النشر مضمون بالمال حق للشرع ابتداء وعليه قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وقد مر البحث فيه ابانة شرف المحل وانما
يصير المهر حقا للمراة في حالة البقاء فلاجل هذا ملكت الابراء انتهاء دون النفي ابتداء
وحديث ابن مسعود لم ينفصل بين ان تسكت عن مهرها او ان يعقد على ان لا مهر لها فكان
انعقادا ان فيه [illegible] ضعيف فان قلت قد روي في كتب الاصول عن علي رض في
حديث ابي سنان الاشجعي انه قال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه فما جوابه قلت
لا نعلم انه صحيح الاثر انه لم يذكر في كتب الحديث المعتبرة ولكن سلمنا لكن نقول ان مذهب
علي رض كان انه لا يقبل رواية الراوي حتى يحلفه الا ابا بكر الصديق فرده ذلك الحديث
لمذهبه هذا ونحن لا ناخذه قوله ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة اي لو طلق
التي لم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها قبل ان يطاها فلها المتعة وهي واجبة
عندنا خلافا لمالك فانها عنده مستحبة لنا قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن
او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف
حقا على المحسنين والمراد من الفريضة المهر والموسع الغني والمقتر الفقير اي اعطوهن
متعة الطلاق على قدر الغنى والفقر ومتاعا تاكيد لقوله متعوهن بمعنى تمتيعا بالمعروف
بالوجه الذي تحسنه الشرع والمروءة على المحسنين اي الذين يحسنون الى المطلقات بالمتعة
وجه الاستدلال بالآية ان الامر مطلق وهو يدل على الوجوب على ما عرف في الاصول ولانه
قال حقا وذاك يقتضي الوجوب وذكره بكلمة على وهي للالزام والمتعة الواجبة عندنا هي هذه وحدها
والباقية مستحبة الا اذا كانت الفرقة من قبل المراة حيث لا يستحب لها المتعة لانها
جانية قوله والمتعة ثلاثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة وهذا
التقدير مروي عن عائشة وابن عباس هكذا ذكره في المبسوط وقال في الطحاوي المتعة
ثلاثة اثواب درع وخمار وملحفة على اعتبار حالها فان كانت سفلة فمن الكرباس وان كانت

وان كانت وسطة فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم قال في المبسوط عندنا فهي درع
المتعة شيء نفيس من ثوب او خادم او فرس او نحو ذلك وقال في شرح الاقطع قال الشافعي المتعة
ثلاثون درهما وقال مالك بن انس رض في الموطا ليس للمتعة عندنا حد معروف في قليلها ولا كثيرها وقال
احمد اعلى المتعة خادم وادناها كسوة يجوز لها ان تصلي فيها وروي عن ابن عباس رض كذلك ولنا
ما روى اصحابنا في المبسوط وغيره عن ابن عباس وعائشة وسعيد بن المسيب وعطاء والحسن و
الشعبي ان المتعة ثلثة اثواب والفقه فيه ان المراة تصلي وتخرج عادة في ثلثة اثواب فيكون متعتها
ايضا كذلك في الطلاق قبل الدخول تذكرة لها من زوجها ولان الثلاث لايجاب الثوب نظيرا في النكاح وهو
فكان اعتبار ماله نظير اولى من ايجاب ما ليس له نظير وهو الثلثون قوله وقوله من
كسوة مثلها اشارة الى انه يعتبر حالها اي وقول القدوري في مختصره من كسوة مثلها اشارة
الى اعتبار حالها في الكسوة وتفسيره ما ذكرناه عن شرح الطحاوي وهو قول الشيخ ابي الحسن الكرخي
ووجهه ان هذه المتعة واجبة قائمة مقام مهر المثل ففي مهر المثل يعتبر حال المراة لا حال الرجل
فكذا فيما قام مقامه قال صاحب الهداية والصحيح انه يعتبر حال الرجل لقوله تعالى ومتعوهن
على الموسع قدره وعلى المقتر قدره بين انه اعتبر حال الرجل دون حال المراة والتعليل
في مثل هذا المقام مع وضعه النص باطل قوله ثم هي لا تزاد على نصف مهر مثلها وفي بعض النسخ هو
لا يزاد وكلاهما جائز فالتانيث على ارادة المتعة والتذكير على ارادة قدر المتعة اي قدر
المتعة اذا كان زائدا على نصف مهر المثل لا يزاد عليه بل تجب نصف مهر المثل واذا كان ناقصا
عن خمسة دراهم لا ينقص عنها بل تجب الخمسة وهذا لان النكاح الذي وجد فيه التسمية اقوى في حكم
الصداق من الذي لم يوجد فيه التسمية ثم فيما وجد فيه التسمية لا يجب اكثر من نصف المهر اذا وجد الطلاق
قبل الدخول فكذا فيما لم يوجد فيه التسمية لا يجب اكثر من نصف مهر المثل لان الواجب قبل الطلاق
كان مهر المثل فلا يزاد حينئذ المتعة على نصف مهر المثل بل تجب الاقل من المتعة ومن نصف مهر المثل
ولا ينقص عن خمسة دراهم اعني اذا كان نصف مهر مثلها اقل من قيمة المتعة يكون لها نصف
مهر مثلها ولا ينقص عن الخمسة لان اقل المهر الشرعي عشرة بالنص فلا ينقص عن نصفها وهذا
لان المتعة في الطلاق قبل الدخول بمنزلة المسمى فلو كان المهر مسمى ثم طلقها قبل الدخول
كان يجب الخمسة فكذا هذا وان كانت المتعة تساوي مهر المثل فالواجب المتعة ترجيحا لها عليه
لانها ثابتة بكتاب الله تعالى قوله ويعرف ذلك في الاصل اي في المبسوط وبيانه مر آنفا قوله
وان تزوجها ولم يسم لها مهرا ثم تراضيا على تسمية فهي لها ان دخل بها او مات عنها
وان طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة وعلى قول ابي يوسف الاول نصف هذا المفروض وهو
قول الشافعي اعلم انا قد بينا فيما تقدم ان المهر يستقر بالدخول والخلوة الصحيحة وموت احد
الزوجين فلما كان كذلك قلنا التسمية بعد العقد صحيحة يستقر بهذه الاشياء اما اذا طلقها
قبل الدخول بها فماذا يجب ففي المشهور عن اصحابنا رحم يجب لها عليه المتعة وعند ابي يوسف رح وهو
قوله الاول ان لها نصف المفروض وبه اخذ الشافعي رح وجه قوله الاول قوله تعالى فنصف

ما فرضتم ولا فصل فيه بين المفروض في العقد وبين المفروض بعد العقد فيتنصف هذا كما تنصف ذاك
ولنا ان المفروض بعد العقد تعيين لمهر المثل ومهر المثل لا يتنصف فكذا ما قام مقامه وهذا
لان الواجب بهذا العقد كان مهر المثل لانه تزوجها ولم يسم لها مهرا فوجب مهر المثل بحكم العقد
ثم المفروض بعد العقد لو لم يكن تعيينا لذلك لوجب مهر المثل والمسمى جميعا الاول بحكم العقد والثاني
بحكم التسمية وذلك لا يجوز ولان عقد النكاح حال وجوده خلا عن تسمية فيجب لها المتعة كما اذا لم
يفرض بعد ذلك اصلا الجواب عن النص فنقول ان النص مطلق والمطلق ينصرف
الى المتعارف والمتعارف هو المفروض في العقد لا بعده فيتنصف ذلك لا هذا الا يرى انه لو قال
لعبده ادخل السوق واشتر اللحم لا يفهم من اطلاقه السوق سوق العطارين والبزازين
بل يفهم منه سوق القصابين لانه هو المتعارف قوله فكذا ما نزل منزلته اي لا
يتنصف ما نزل منزلة مهر المثل واراد بالنازل منزلته المسمى بعد العقد قوله والمراد
بما تلا الفرض في العقد اي المراد بما تلا ابو يوسف رحمه الله من قوله تعالى فنصف ما فرضتم هو الفرض حالة
النكاح والفرض خبر المبتدا وهو المراد قوله وان زادها في المهر بعد العقد لزمته
الزيادة اي قال القدوري رحمه الله في مختصره وقال زفر رحمه الله الزيادة لا تلتحق بالعقد وهي هبة
مبتداة ان قبضت ملكت والا فلا وبه قال الشافعي رحمه الله كذا في كتب الاخطار لنا قوله تعالى ولا جناح
عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من فريضة بعد الفريضة بيانه انه لا يخلو اما ان يكون
المراد الزيادة او النقصان او الهبة المبتداة فلا يجوز ارادة الهبة لانها لا تتعلق بالفريضة
وكذا لا يجوز ارادة النقصان لانه يتم بالمراة ولا حاجة الى التراضي فتعينت الزيادة كما هو
الاصل في الامر الدائر بين الاشياء الثلاثة اذا انتفى الاثنان منها تعين الثالث ولانها تغير عن
المهر كالحط فيتعلق به الاستحقاق كالحط فلما صح لحاقها بالعقد استقرت بالدخول قال
زفر لو صحت الزيادة بعد العقد يلزم ان يكون الشيء عوضا عن ملكه قلنا لا نم انه يلزم ذلك
لانها تلتحق باصل العقد وينتقض ما قاله زفر بالعوض عن الهبة بعد عقدها فافهم قوله
وسنذكره في زيادة الثمن والمثمن ان شاء الله تعالى اي في فصل يذكر بعد باب المرابحة والتولية
قوله واذا صحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول وعلى قول ابي يوسف رحمه الله اولا يتنصف
مع الاصل لانه ان المسمى بعد العقد مثل المسمى في العقد فيتنصف الاصل والزيادة جميعا و
لنا ان التنصيف يتعلق بالاصل دون الزيادة لان المفروض في العقد هو المتعارف لا غيره
فيتنصف الاصل وتسقط الزيادة ولان هذه الزيادة لم يكن مسماة في العقد وكل ما لم يكن
مسمى في العقد فان ورود الطلاق قبل الدخول يبطله والدليل على ذلك انه لو تزوجها على غير
مهر وجب لها مهر المثل ويسقطه الطلاق قبل الدخول اذا لم يكن مسمى في العقد قوله
وعنده المفروض بعده كالمفروض فيه اي وعند ابي يوسف رحمه الله اولا المفروض بعد العقد كالمفروض
في العقد وقد مر بيانه في المسألة المتقدمة قوله وان حطت عنه من مهرها صح
الحط اي ان حطت المراة عن الزوج من مهرها صح حطها فيلتحق الحط بالعقد وذلك لان

لان المهر في حالة البقاء حقها ولهذا يجوز خلعها فجاز حطها لانها تصرفت في حقها قوله
لان المهر بقاء حقها ونصب بقاء على التمييز ولو قال حقها بقاء كان اولى لان التمييز لا يجوز تقديمه
اتفاقا وخلاف الى ذي والمبرد في تقديمه على الفعل ومذهب سيبويه انه لا يتقدم عليه ايضا وقد ذكر
في النحو قوله واذا خلا الرجل بامراته وليس هناك مانع من الوطء ثم طلقها فلها كمال
المهر هذا اذا كان المهر مسمى وان لم يكن مسمى فلها صداق مثلها واذا لم يصح الخلوة فلها نصف
المسمى وان لم يكن المسمى فلها المتعة كذا في مختصر الطحاوي واصل هذا ان المهر يستقر بالخلوة الصحيحة
عندنا وهو قول الشافعي رحمه الله في القديم وفي قوله الاخر لها نصف المهر له ان هذا طلاق قبل
الدخول فيجب نصف المهر لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الآية ولان الزوج لم
يستوف المبدل من المراة فلا يجب عليه البدل كله ولنا قوله تعالى فلا تاخذوا منه شيئا الى قوله تعالى
وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والافضاء هو الخلوة وحقيقته الدخول في الفضاء وهو
المكان الخالي كقولهم امسى اذا دخل في المساء قال ابو بكر الرازي رحمه الله في شرح مختصر الطحاوي في باب
العنين قال الفراء في معاني القرآن الافضاء هو الخلوة وان لم يجامعها والفراء امام في اللغة
غير مدافع مقبول القول فيها ولان الواجب على المراة تسليم البضع وقد سلمته باقصى ما يمكن
لوجود التخلية فما فيها آداء التقصير من قبل الزوج فيجب على الزوج تسليم البدل لوجود تسليم
المبدل من جهتها اصله التخلية في العقار والمسيس ليس بموضوع للجماع لغة وانما يقول
الخصم انه كناية عن الوطء ونحن نقول انه كناية عن الخلوة لان الرجل لا يمس امراته الا في الخلوة
عادة فيكون ذكرا للازم العادي وارادة الملزوم فليس ما يدعيه باولى مما نقول كيف على انا نقول
روى ابو بكر الرازي في شرح الطحاوي وقال روي عن علي وعمر رضي الله عنهما ان المراد بالمسيس الخلوة فيلزم
اعتبارها لانهما حجة في اللغة وقال مالك في الموطا عن يحيى بن سعيد عن ابن المسيب ان عمر بن الخطاب
قضى في المراة اذا تزوجها الرجل انه اذا ارخيت الستور فقد وجب الصداق قوله
لان المعقود عليه اي البضع دونه اي دون الوطء قوله وذلك بتسليمها ارتفع الموانع
وهو تسليم المراة قوله اعتبارا بالبيع يعني يكون التخلية تسليما في البيع حتى يجب تسليم
الثمن على المشتري فكذا هنا يكون رفع الموانع من المراة يكون تسليما للبضع فيجب على
الزوج تسليم البدل وهو المهر قوله وان كان احدهما مريضا او صائما في رمضان
او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة او كانت حائضا فليست الخلوة صحيحة حتى لو طلقها لها
نصف المهر هذا لفظ القدوري ولفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في رجل خلا
بامراته وهو محرم بتطوع او فريضة او محرمة بتطوع او فريضة او هي حائض او هو صائم او هي
صائمة في رمضان او هو مريض او هي مريضة لا يستطيع جماعها ثم يطلقها واحدة قال عليه نصف
المهر ذكر كله ثم قال في الجامع الصغير عن ابي حنيفة رحمه الله في رجل يخلو بامراته وهو صائم بتطوع او
هي صائمة بتطوع ثم يطلقها قال عليه المهر كاملا واحرام الرجل ومرضه مثل احرامها ومرضها
صوم التطوع من الخواص ايضا وانما وجب نصف المهر في الصورة الاولى لان الخلوة ليست

بيان بصحيحة لوجود المانع فكان الطلاق قبل الدخول وقبل الخلوة الصحيحة فلم يستقر المهر فسقط نصفه
بالنص اما المانع اما المرض فظاهر لان كلامنا في مرض يمنع الجماع او يفضي الى الضرر فلم يوجد التسليم
المستحق بالعقد بدليل انه يرجع العقد تسليم على غير هذه الصفة فيوجد الوطء بزوال المرض وثم
مرضها متنوع فان كان بالحال بحيث يلحقها الضرر فلا يكون الخلوة صحيحة وان لم يلحقها الضرر
يكون الخلوة صحيحة وقال بعضهم في مرضه كذلك والاصح ان لا تفصيل في مرضه فكل مرض من جانبه
يمنع صحة الخلوة لان جماع الرجل موجب التكسر والفتور لا محالة واما صوم رمضان ومطلق
لاحرام فكل واحد منهما مانع لصحة الخلوة لانه يجب بالافطار القضاء والكفارة جميعا وفي ذلك
حرج فيكون مانعا لصحة الخلوة وصوم التطوع لا يجب عليه بالافطار الا القضاء يوم واحد و
قضاء يوم يسير وليس كاحرام التطوع لانه اذا افسد احرامه يلزمه بان يمضي في احرام فاسد ثم
يجب عليه ان يقضي فيلحقه في ذلك مؤنة شديدة وبهذا استوى الفرض والنفل في الحج بخلاف صوم غير
رمضان من التطوع والنذر والكفارة وقضاء رمضان حيث لا يجب بالافطار الا القضاء
فيكون الطلاق بعد الخلوة موجبا لكمال المهر لصحتها وهذا الذي قلنا من وجوب كمال المهر
في صوم رمضان على رواية المنتقى ومنهم من قال صوم التطوع واخواته يمنع صحة الخلوة لانه
لا يحل ابطاله الا بعذر وكذا الحيض مانع لصحة الخلوة لانه مانع من الجماع طبعا وشرعا اما
الاول فلما فيه من التلوث بالدم النجس واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما صلوة
التطوع فكصوم التطوع لانه لا ياثم بتركها وهو الصحيح فلا يكون مانعا للخلوة بخلاف صلوة الفرض
فانه ياثم بتركها قوله وهذا التفصيل في فرضها اراد به قوله فالمراد منه ما يمنع الجماع
او يلحقه به ضرر قوله في رواية المنتقى هو اسم كتاب في الفقه صنفه الحاكم الجليل الشهيد ابو
الفضل محمد بن احمد السلمي المروزي رح وهو صاحب الكافي الذي يسمونه كتاب مبسوطا قوله
وهذا القول في المهر هو الصحيح اشارة الى وجوب كمال المهر في صوم التطوع واحترز بالصحيح عن
الرواية الاخرى وقد بيناها قوله فرضها كفرضه ونفلها كنفله اي فرض الصلوة كفرض
الصوم ونفل الصلوة كنفل الصوم وقد مر بيانه وكرامتي قال في الفصول وذكر في الذخيرة اصحابنا
اقاموا الخلوة الصحيحة مقام الوطء في بعض الاحكام دون البعض اما الاحكام التي اقاموا
الخلوة فيها مقام الوطء فتاكد جميع المسمى ان كان في العقد تسمية وتاكد مهر المثل ان لم يكن في العقد
تسمية وثبوت النسب ووجوب العدة ووجوب النفقة والسكنى في هذه العدة وحرمة نكاح اختها
ما دامت العدة قائمة وحرمة نكاح الامة على الحرة في العدة عن طلاق بائن ومراعاة وقت
الطلاق في حقها واما الاحكام التي ما اقاموا الخلوة مقام الوطء في الاحصان حتى لا يصيران
محصنين بالخلوة وحرمة البنات حتى لا تحرم البنت على رجل تزوج بامها وخلا بها ولا احلال
للزوج الاول حتى لو خلا بها المحلل لا يحل للاول والرجعة حتى لا يصير مراجعا بالخلوة والميراث
حتى لو مات وهي في عدة الخلوة لا ترث منه واما وقوع الطلاق في هذه العدة فقد قيل
لا يقع وقيل يقع وهو اقرب الى الصواب لان الاحكام لما اختلفت في هذا الباب يجب القول بالوقوع

بالوقوع احتياطا كذا ذكر الاستروشني في فصوله وفي الفصول ايضا قال رايت في فوائد صاحب المحيط
اذا خلا بها في النكاح الموقوف هل يكون اجازة قال يكون اجازة لان الخلوة مع الاجنبية حرام وقال
بعضهم نفس الخلوة لا يكون اجازة قوله واذا خلا المجبوب بامراته ثم طلقها فلها كمال
المهر عند ابي حنيفة رح وقالا عليه نصف المهر والمجبوب هو الخصي الذي استوصل ذكره وخصيتاه
كذا ذكر صاحب المغرب من الجب وهو القطع انتهى ان عجز المجبوب فوق عجز المريض لان
الوطء قد يتحقق بزوال المرض وهنا لا امكان للوطء اصلا ثم خلوة المريض ليست بصحيحة
فلأن لا يصح خلوة المجبوب اولى فيجب نصف المهر بخلاف خلوة العنين فانها صحيحة يجب بها
كمال المهر اتفاقا لان آلته سالمة في ذاتها والحكم وهو وجوب كمال المهر على سلامة الالة ولا آلة للمجبوب
فافترقا ولابي حنيفة ان سلامة الالة موجودة في المريض ايضا ومع هذا ليست خلوته بصحيحة لان
السبب الظاهر وهو سلامة الالة اقيم مقام الامر الخفي في العنين ثم هو لا اصل والمانع عن الوطء
فيه خفي ربما يتحقق الوطء وربما لا يتحقق بخلاف المريض فان المانع ثمه ظاهر وهو المرض فلم يعتبر
السبب الظاهر ولابي حنيفة ان المستحق بعقد المجبوب تسليم المراة نفسها بما يليق بحال
المجبوب وهو السحق فصار التسليم كاملا في حقه لا يحتمل المزيد فلما وجد التسليم كاملا وجب
عليه تسليم البدل وهو كمال المهر ولهذا اذا ولدت امراة المجبوب لزمه نسبه كما يلزم الصحيح
بخلاف المريض فانه ثمه لم يوجد التسليم المستحق بالعقد لانه يرجى تسليم يتحقق به الوطء بزوال
المرض وهذا الاحتمال التسليم اخر فافترقا فان قلت يلزم على هذا ان توجب الخلوة
بالرتقاء كمال المهر اذ ليس هنا تسليم غيره قلنا ان الرتق قد يزول فكان هذا التسليم
منتظرا غيره فلم يجب كمال المهر لعدم التسليم كاملا قوله وقد اتت المراة بالتسليم المستحق
عليها وهو السحق اي المساحقة قوله قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل المذكورة استحسانا
اي قال في الجامع الصغير يجب عليها العدة في المسائل المذكورة استحسانا يعني فيما صحت الخلوة
وفيما لم تصح والقياس ان لا تجب العدة لانه لو لم يوجد الخلوة لا تجب العدة فكذا بعد الخلوة لوجود
الجامع وهو كونه طلاقا قبل الدخول وجه الاستحسان ان في الوجهين يتوهم الدخول فيجب العدة
احتياطا لان العدة فيها حق الشرع وحق الولد فلا تصدق المراة في ابطال حقهما اما حق
الشرع فلان الزوجين لا يملكان اسقاطها وكذا لا يجري فيها التداخل وحق العبد لا يجري فيه
التداخل واما حق الولد فلقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره
والمقصود منه رعاية نسب الولد وهو حقه بخلاف المهر فانه يجب كاملا اذا صحت الخلوة
اما اذا لم تصح فلا بل يجب نصف المهر اذا طلقها قبل الدخول لان المال لا يحتاط في اثباته فلم يلتفت
الى توهم الشغل قوله وذكر القدوري رح في شرحه اي في شرحه لمختصر الشيخ ابي الحسن
الكرخي ان المانع اذا كان شرعيا يجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض
والصغر لا يجب لانعدام التمكن بيانه ان في كل موضع يتمكن من الوطء حقيقة لكن يمتنع لمانع يجب
فيها العدة وفي الرتقاء يتصور الوطء بالفتق وفي المجبوب بالسحق وفي كل موضع لا يتمكن من
الوطء حقيقة كالمريض النحيف او الصغير او الصغيرة لا يجب العدة كذا في الفتاوى الصغرى

اما المهر في الرتقاء فقال في كتاب الطلاق في باب الرجعة اذا خلا بها ثم طلقها يجب عليه نصف المهر
قال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير ومن المتاخرين من قال الصحيح ان المذكور ثمه قولهما
وعلى قول ابي حنيفة يصح الخلوة ويجب المهر كاملا كالمجبوب قال لكن هذا خلاف ظاهر الرواية
وقال صاحب الاجناس اتفقت الروايات انه يجب نصف المهر وهو الاصح لانه ذكر الكرخي رح
في مختصره في كتاب الطلاق في باب ما يستحق به جميع المهر رتقاء اذا طلقها بعد الخلوة
بها فلها نصف المهر ولا عدة عليها لانه لا يمكن الجماع معه فلا عدة عليها قال في خلاصة
الفتاوى اذا خلا بها في المسجد او في الحمام لا يكون خلوة وكذا في الطريق وذكر لانه يجوز ان
يحضر هنالك ثالث ولو حمل امراته من الرستاق من طريق الجادة لا يكون خلوة وفي غير الجادة
يكون خلوة وفي الصحراء اذا لم يا منا ان يمر بهما انسان فليس بخلوة وعلى السطح ان كان
عليه حجاب يكون خلوة وكذا اذا خلا بها في حجلة او قبة وارخى الستر فيما بينه وبين من في
البيت من النساء فهي خلوة ولو خلا بها ومعه في البيت اعمى او نائم فليس بخلوة لاحتمال
الانتباه والحس ولو خلا بها ومعه امراة اجنبية لا يكون خلوة لانه لا يحل لها النظر
اليهما وان كان ثمه صبي او معتوه يعقلان فليس بخلوة فان كانا لا يعقلان فهي خلوة
صحيحة وفي الجامع ان قدر على الوطء فهي خلوة ونقل قاضي خان عن شمس الائمة الحلواني رح ان
كلب المراة يمنع صحة الخلوة لانه لا يخلو ان يكون بسيدته مستفرشة وعسى يعقره بخلاف
كلب الرجل وفي الاصح في النهار لا يكون خلوة وتصح في الليل قوله ويستحب المتعة
لكل مطلقة الا المطلقة واحدة وهي التي طلقها قبل الدخول بها وقد سمى لها مهرا اي قال
القدوري رح يستحب المتعة لكل مطلقة الا المستثناة معنى كلام القدوري رح يستحب المتعة
لكل مطلقة سوى التي تقدم ذكرها وهي التي طلقها قبل الدخول وقبل التسمية فان متعتها و
اجبة الا المطلقة واحدة وهي التي طلقها قبل الدخول بعد التسمية فان متعتها ليست بواجبة
ولا مستحبة حلها للطلاق ولو كان مستحبا كان بمعنى اخر كما في قوله في عيد الفطر في طريق المصلى
عند ابي حنيفة رح اي حلها للعيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب وهذا اختيار صاحب
الهداية وعلى رواية صاحب التاويلات وصاحب التيسير وصاحب الكشاف وصاحب المختلف
ان المتعة في المستثناة ايضا مستحبة فلا يصح الاستثناء على روايتهم وقال الشافعي رح في الجديد
يجب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة قبل الدخول بعد تسمية المهر فليست المتعة عنده بواجبة لها
على قوله الجديد فعلى هذا يتحقق الخلاف بيننا وبينه في المدخول بها وعلى قوله القديم يجب
المتعة لهذه ايضا مع نصف المهر والحاصل ان المطلقات اربع مطلقة بعد الدخول والتسمية
ومطلقة بعد الدخول قبل التسمية ومطلقة قبل الدخول قبل التسمية ومطلقة قبل الدخول
بعد التسمية ففي الثالثة يجب المتعة بالاتفاق ففي الاولى والثانية يستحب عندنا ويجب عنده وفي
الرابعة لا تستحب عندنا على رواية صاحب القدوري ويستحب على رواية صاحب المختلف
وعنده يجب على قوله القديم وعلى قوله الجديد لا تجب له عموم قوله تعالى وللمطلقات
متاع بالمعروف الا ان المستثناة خرجت عن العموم بمخصص وهو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل

الحجلة بيت تزين بالعيدان والستور

من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم جعل الجزاء نصف المفروض فلا يجب لها
شيء اخر اعني المتعة وهو محجوج بهذه الاية على قوله القديم ويحتج قوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم
طلقتموهن الى قوله فمتعوهن وسرحوهن على ايجاب المتعة عند عدم التسمية بدليل هذه الاية
او على الاستحباب عند وجود التسمية ولان الزوج اوحشها بالطلاق فيجب المتعة دفعا لوحشة
الفراق لكن في المستثناة وجب نصف المهر على طريق وجوب المتعة لان الطلاق وقع
فسخا في هذه الحالة لان المعقود عليه وهو البضع عاد الى المراة كما كان فيكون فسخا والاثر له
في المتعة فلم يجب المتعة مع نصف المهر ولنا انها استحقت كل المهر اما المسمى او مهر المثل اذا لم
يوجد التسمية فلا يجب لها المتعة كالمتوفى عنها زوجها ولان المطلقة قبل الدخول بعد التسمية لا يجب
لها المتعة بالاتفاق على قوله الجديد وهو الاصح من قوليه لانها استحقت نصف المهر فالتي تستحق
كل المهر اولى ان لا يجب لها المتعة ولان المتعة خلف عن مهر المثل المفوضة وهي التي فوضت
بضعها الى الزوج بلا مهر لانها يجب عند سقوط مهر المثل بالطلاق وكان الواجب قبل الطلاق
مهر المثل فعلم انها وجبت خلفا عنه فلما كان سبيل المتعة هذا فعند المهر لا يجوز ان يجامع الاصل او
شيئا منه فلا يجب المتعة للمطلقة بعد الدخول سواء سمى لها او لم يسم لوجوب المسمى في الاولى ومهر
المثل في الثانية الا انا قلنا بالاستحباب في صورة النزاع لقوله تعالى فتعالين امتعكن واسرحكن
سراحا جميلا وكن مدخولات بهن وهذا ان الوجوب انتفى بما قلنا فلم يبق بعده الا الاستحباب
والجواب عن الاية فنقول ان الاية ذكرت بحرف التعريف بعد سبق الذكر فتنصرف اليه بيانه
ان الله تعالى قال اولا لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن
ثم قال بعد ذلك وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين اي لاولئك النساء اللاتي طلقن قبل
المسيس وقبل الفرض ونحن نقول بموجب ذلك واما قوله فقد اوحشها بالفراق فنقول لانم لان الايحاش
لان الفراق ربما يكون مطلوبا لها ولئن سلمنا الايحاش لكن لانم ان الايحاش جناية من الزوج حتى يلحقه
الغرامة بذلك وقد يكون الطلاق مستحبا اذا كانت المراة سليطة موذية او تاركة للصلوة لا
يقيم حدود الله فلم يمكن القول بوجوب المتعة فكانت من باب الفضل والاستحباب قوله
في المفوضة وهي بكسر الواو كذا وقع السماع هنا وفي اصول فخر الاسلام وقد مر تفسيرها قوله
والخلف لا يجامع الاصل ولا شيئا منه اراد بالخلف المتعة وبالاصل المهر والضمير في منه يرجع الى
الاصل وفي قوله وهو يرجع الى الزوج وفي به يرجع الى الايحاش وفي قوله فكان يرجع الى المتعة على
تاويل المتاع لانها بمعنى او على تاويل فعل المتعة قوله واذا زوج الرجل بنته على ان
يزوجه الرجل بنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الاخر فالعقدان جائزان اعلم
ان الرجل اذا قال لاخر زوجتك بنتي على ان تزوجني ابنتك على ان يكون نكاح كل واحدة منهما
صداق الاخرى ينعقد النكاح ولكل واحدة منهما مهر المثل وكذا اذا قال اختي او ابنتي او امتي
وقال مالك والشافعي واحمد بن حنبل يبطل النكاح ما لم يسم لا فقط لو قال زوجتك اختي على ان
تزوجني اختك جاز العقدان بلا خلاف يعني اذا لم يجعل عقد كل واحدة منهما صداق الاخرى

لهم ما روى في الصحيح والسنن مسندا الى نافع عن ابن عمر رض ان رسول الله عم نهى عن الشغار وبيانه ان النهي
يقتضي فساد المنهي عنه ولان كل واحد من الرجلين جعل بضع كل واحدة من المراتين صداقا ومنكوحة
فيلزم الاشتراك ولا اشتراك في باب النكاح فيبطل النكاح كما اذا زوجت المراة نفسها من رجلين
ولنا ان ذكر الصداق بهذه الصفة ليس باكثر من تركه فاذا ترك ذكر الصداق لا يبطل العقد
فهنا اولى ولانه سمى بمقابلة كل واحدة منهما ما لا يصلح صداقا وهو بضع الاخرى فلم يتحقق الاشتراك في
البضع فبقي شرطا فاسدا فيصح العقد لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فصار كما اذا تزوجها على خمر
او خنزير والتمسك لهم بالحديث ضعيف لان النهي لمعنى في غيره لا لعدم المشروعية وهو بحث الاصول
وانما قلنا ذلك لما روي عن مسدد في السنن انه قال قلت لنافع ما الشغار قال ينكح ابنة الرجل و
ينكحه ابنته بغير صداق وينكح اخت الرجل فينكحه اخته بغير صداق فعلم بهذا ان النهي ورد
لمعنى في غيره وهو خلو العقد عن المهر ونحن نقول بموجب الحديث لانا نوجب مهر المثل فلا يكون شغارا
لانه عبارة عن تزوج البنت بالبنت او الاخت بالاخت بلا صداق مال وكان ذلك من فعل الجاهلية
ماخوذ من شغر الكلب برجله رفعها ليبول فهو شاغر ثم كثر ذلك حتى قالوا اشغرت الارض اي
فلان اذا لم يكن فيها احد يحميها ويذب عنها وشغر الرجل المراة للجماع واشغرها [illegible] في
الحديث لا شغار وتفرق القوم شغر بغر وشغر بغر كذا قال ابن دريد في الجمهرة قوله
ولا شركة بدون الاستحقاق هذا جواب عما قال الخصم بقوله ولا اشتراك في هذا الباب فيبطل
الايجاب بيانه ان الشركة انما يلزم اذا ثبت الاستحقاق كما اذا زوجت نفسها من رجلين
اذ يستحق كل واحد منهما بضعها على سبيل البدل على تقدير صحة العقد فيلزم الاشتراك من ثبوت
الاستحقاق فيبطل العقد بخلاف ما نحن فيه حيث لا يستحق كل واحدة منهما بضع الاخرى صداقا
لان البضع لا يصلح صداقا فلا يلزم الاشتراك واراد صاحب الهداية ببطلان الايجاب بطلان
العقد لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واختار لفظ الايجاب على العقد لرعاية التسجيع فافهم
قوله وان تزوج حر امراة على خدمة سنة او على تعليم القران فلها مهر مثلها هذا لفظ
القدوري في مختصره ولم يذكر في المسألة خلاف محمد بل ذكرها على الاتفاق واما ذكره صاحب
الهداية لرواية الجامع الصغير ولفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رض في رجل تزوج
امراة على خدمته سنة قال ان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمته سنة وقال
محمد لها قيمة خدمته سنة ان كان حرا قال فخر الاسلام البزدوي رح في الجامع الصغير قال الفقيه
ابو جعفر ينبغي ان يكون قول ابي يوسف مثل قول محمد وقال بعض مشايخنا انه قوله مثل قول ابي
حنيفة رح وهذه من الخواص قوله وقال الشافعي رح لها تعليم القران والخدمة في الوجهين فيما اذا
كان الزوج حرا او عبدا لان كل ما جاز اخذ العوض عنه فانه يكون مهرا ويجوز اخذ العوض عن
تعليم القران والامامة والاذان والحج عنده فيجوز ان يكون مهرا وكذا خدمة الحر مال
يجوز اخذ العوض عنه عند العقد بالاجماع فيصلح مهرا كما اذا تزوجها على خدمة حر اخر برضاه
او على خدمة عبد او على رعي غنمها هذه سنة او على زراعة ارضها هذه سنة ولنا ان
على

ان المشروع هو الابتغاء بالمال اعني ابتغاء ملك النكاح لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم وتعليم
القران ليس بمال فلا يصلح ان يكون مهرا وكذا المنافع ليست بمال ايضا على اصلنا لانها ليست بمتقومة
لعدم الاحراز وانما تثبت لها حكم التقوم في باب العقود ضرورة حكم شرعي وهو عقد الاجارة قضاء
لحوائج المحتاجين وذلك لان المنفعة كما توجد تتلاشى لكونها عرضا فلا يمكن الاحراز وقد منعنا
الشرع من تسليم هذه المنفعة لان الزوج قوام على المراة مالك لها فلا يصلح ان يكون مملوكا لها توجد
فاذا لم تثبت المنفعة من التسليم لم يثبت التقوم ولم يكن عين الخدمة مستحقا لها فصارت كالشيء الذي لا قيمة له
فوجب مهر المثل والشيء اذا لم ينعقد سببا للحكم الاصلي لم ينعقد للحكم الخلفي فلم يجب قيمة الخدمة كما قال
محمد رح ولهذا لم يثبت الكفارة في يمين الغموس بخلاف خدمة حر اخر فانها لا يجوز ان يكون مهرا ايضا
في رواية كذا قال البزدوي في شرح الجامع الصغير ولئن سلمنا انها تجوز فنقول انما جاز ذلك
لعدم المناقضة بخلاف خدمة الزوج فان فيه مناقضة والحر الاخر اذا خدمها يرجع على الزوج
بقيمة خدمته وبخلاف التزوج على الرعي والزراعة فان ذلك ممنوع ايضا في رواية ولئن سلمنا فنقول
انما جاز ذلك لان الله تعالى قص ذلك في قصة موسى بلا تغيير ولانه لا مناقضة في ذلك لان ذلك من باب القيام
بامور الزوجات لا من باب الخدمة ولا باس بان يقوم الرجل بامور زوجته وبخلاف ما اذا تزوجها
العبد على خدمته باذن مولاه حيث يكون لها خدمته لانه لما خدمها باذن مولاه صار كانه يخدم
مولاه معنى ولان خدمة العبد لزوجته ليست بحرام اذ ليس له شرف الحرية ولهذا تسلب
عنه عامة الكرامات الثابتة للاحرار فكذا هذا وجه قول محمد رح ان المسمى وهو خدمة الحر مال
بدليل انه يجب به الاجر عند العقد لكن عجز عن تسليمه لمعنى في غيره وهو معنى التزام الهوان فصار
كالتزوج على عبد فاستحق فوجبت القيمة ووجه قول ابي حنيفة رح ان المسمى ليس مستحقا لها
بحال للمناقضة او لانه ليس في العقد للاحراز فوجب ان يبطل التسمية كما اذا سمى خمرا او خنزيرا
فوجب مهر المثل وجواب محمد مر مرة قوله لتضمنه تسليم رقبته اي لتضمن ذكر خدمة
العبد تسليم رقبة العبد ورقبته مال فيكون ابتغاء النكاح بالمال بخلاف رقبة الحر فانها ليست
بمال قوله لما فيه من قلب الموضوع اي لما في استحقاق خدمة الزوج الحر قلب الموضوع
بيانه ان وضع النكاح يقتضي ان يكون الزوج مالكا فلو استحقت المراة خدمته يلزم ان يكون
الزوج مملوكا وذاك قلب الموضوع فلا يجوز قوله اذ لا يستحق فيه بحال [illegible]
الموضع بحالة او التي هي موضوعة لاحد الشيئين على ان يكون هذه الحالة دليلا ثانيا بيانه ان مهر
المثل انما وجب لاحد الامرين اما لان خدمة الزوج الحر ليست بمال او لان خدمته لها لا تصير مستحقة
في النكاح بحال قوله لان تقومه بالعقد لضرورة اي تقوم الخدمة بعقد الاجارة لضرورة
قضاء حوائج الناس وقد مر تقريره واما ذكر الضمير الراجع الى الخدمة على تاويل المسمى ومثل ذلك جائز
في كلام العرب قال صاحب الجمهرة اخبرنا ابو حاتم عن الاصمعي قال قال ابو عمرو بن العلاء سمعت
اعرابيا يمانيا يقول فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها فقلت اتقول جاءته كتابي فقال اليس
بصحيفة فقلت له ما اللغوب فقال الاحمق ويجوز تانيث المذكر ايضا كقوله سائل بني اسد ما هذه

الصون علي تاويل الصحة فان قلت قد جاء في حديث الواهبة نفسها ان رسول الله عليه السلام قال قد زوجتكها بما
معك من القران فلم لا تجوزون النكاح علي تعليم القران قلت ذلك خبر الواحد فلا يجوز ان يعارض
كلام الله وقد بيناه مرة عند قوله واقل المهر عشرة دراهم ولانه ذكر واجب تعليمه فلا يكون مهرا
كتعليم الشهادتين قوله وان تزوجها علي الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول
بها رجع عليها بخمسماية وهذه من مسايل الجامع الصغير وهي معادة فيها فايدة ولفظ الجامع الصغير
محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رض في رجل تزوج امراة علي الف درهم فدفعها اليها فوهبتها
له ثم طلقها قبل الدخول بها قال يرجع عليها فيا خذ منها خمسماية فان لم تقبض حتي وهبتها
له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشي ولم يكن لواحد منهما علي صاحبه شي وان قبضت
خمسماية ثم وهبت ما قبضت وما لم تقبض ثم طلقها قبل ان يدخل بها لم يرجع عليها بشي وقال ابو يوسف
ومحمد رح يرجع عليها بنصف ما قبضت وان تزوجها علي عرض فقبضته او لم تقبض ثم وهبته
لزوجها ثم طلقها قبل ان يدخل بها لم يرجع عليها بشي في قولهم جميعا شرح المسايل
اما اذا وهبت الالف بعد القبض فانما يرجع الزوج علي المراة بالنصف وهو خمسماية لان الدراهم
والدنانير لا تتعينان في العقود والفسوخ عندنا فصارت كهبة مال اخر وذلك لان المهر كان
دينا والذي قبضه الزوج بحكم الهبة عين فلا يكون الموهوب عين المهر فيرجع الزوج عليها
بالنصف لانه استحقه بالطلاق قبل الدخول والدليل علي عدم التعين ان المراة لا يلزمها رد عين
ما اخذت بالطلاق قبل الدخول بخلاف ما اذا وهبت الالف قبل القبض حيث لا يرجع واحد
منهما علي صاحبه شي وقال زفر رح يرجع عليها بالنصف قياسا علي ما اذا وهبت بعد القبض
ووجهه ان المراة بالهبة من الزوج صارت مستهلكة للصداق فكانها قبضت ثم استهلكت
فيرجع الزوج بالنصف اولان الزوج سلم له كل المهر بابراء المراة فلا يوجب ذلك براءة المراة
عما يستحقه الزوج بالطلاق قبل الدخول ولنا علي وجه الاستحسان ان مقصود الزوج سلامة
نصف المهر له بالطلاق قبل الدخول وقد حصل ذلك فلا يعتبر اختلاف السبب عند اتحاد المقصود
لان الاسباب لا تراد لاعيانها بل لمقاصدها فلا يرجع الزوج عليها بالنصف كمن عليه الدين
الموجل اذا عجله لا يطالبه صاحبه بشي اخر عند حلول الاجل ولان هبة المهر قبل القبض
اسقاط الدين والدين يتعين في الاسقاط فلما تعين وصل الي الزوج عين المهر قبل الطلاق
فلم لا يرجع عليها بعد الطلاق بعين ما سلم له واما اذا قبضت خمسماية ثم وهبت الالف
كلها المقبوض وغير المقبوض او وهبت الباقي في ذمة الزوج فطلقها قبل الدخول فعند ابي
حنيفة رح لا يرجع عليها بشي وعندهما يرجع بنصف ما قبضت وهو مايتان وخمسون اعتبارا ان الزوج
للجزء بالكل اعني ان الكل لو كان مقبوضا فوهبته كان يرجع الزوج بنصف الكل فكذا اذا كان
المقبوض نصف فوهبته يرجع الزوج بنصف ذلك وهو الربع ولو كان الكل غير مقبوض فوهبته
لا يرجع الزوج عليها بشي فكذا لا يرجع عليها بشي في النصف غير المقبوض وان هبة نصف الصداق
حط والحط يلتحق باصل العقد فصار كانه تزوجها علي ما بقي بعد الحط فيتنصف بالطلاق

قبل الدخول فيأخذ الزوج نصفه ولابي حنيفة رح ان مقصود الزوج سلامة نصف الصداق بهذا الطلاق بغير
عوض وقد حصل ولان الدين لما كان متعينا في الاسقاط وصل الي الزوج عين حقه الذي هو من بيا
نصف المهر في الطلاق قبل الدخول فلا يستوجب شيا اخر بخلاف ما اذا كان الموهوب اقل من
النصف حيث يرجع الزوج عليها الي تمام النصف لانه لم يصل اليه عين حقه علي التمام مثاله
لو قبضت ستماية ووهبت له اربعماية فعند ابي حنيفة رح يرجع عليها بالماية وعندهما يرجع
بنصف المقبوض وهو ثلثماية والحط لا يلتحق باصل العقد في باب النكاح كالزيادة ولهذا لا تتنصف
الزيادة مع الاصل بالاتفاق وقولهما صار كانه تزوجها علي ما بقي بعد الحط ضعيف لانه لو كان
كذلك وبقي بعد الحط اقل من عشرة لوجب اتمام العشرة واللازم منتف فينتفي الملزوم واما اذا
كان المهر عرضا فلا رجوع فيه بالطلاق قبل الدخول اصلا سواء وهبت قبل القبض او بعده وقال
زفر رح وهو القياس يرجع عليها بالنصف لما ان المهر سلم للزوج بالابراء فلا تبرا المراة عما يستحقه
الزوج بهذا الطلاق ولنا ان المقصود سلامة نصف المهر وقد حصلت او نقول ان عين
حقه وصلت اليه فلا يستوجب عليها شيا اخر ولهذا ليس لها ان تدفع شيا اخر مكان العرض
بالطلاق قبل الدخول بخلاف ما اذا كان المهر دينا اعني اذا كان دينا مما يجري فيه القرض كالكيلي
والوزني فقبضته فوهبته فطلقها بعد ذلك حيث يكون له الرجوع عليها لانه كهبة مال اخر علي
ما بينا وبخلاف ما اذا باعت عرض الصداق من الزوج ثم طلقها قبل الدخول يرجع عليها بالنصف
لانه وصل اليه عين حقه بعوض وكان حقه في نصف الصداق بلا عوض وكذا المبسوط ولو
قبضت الصداق كله ووهبت لاجنبي ثم وهبه الاجنبي من الزوج ثم طلقها قبل الدخول بها رجع
عليها بنصف الصداق العين والدين في ذلك سواء لان مقصود الزوج سلامة نصف الصداق
له من جهتها عند الطلاق ولم يسلم له ذلك لانما سلم له مال من اجنبي اخر بالهبة وتبدل الملك ينزل
منزلة تبدل العين قوله وكذا اذا كان المهر مكيلا او موزونا اخرج الذمة اي موزونا
اخر غير الدراهم والدنانير يعني يرجع الزوج عليها بنصف المهر اذا وهبت بعد القبض لعدم
التعين قوله عند حصول المقصود وهو براءة ذمة الزوج عن نصف المهر قوله
علي ما مر تقريره اراد به تعليل زفر بقوله لانه سلم له المهر بالابراء فلا تبرا عما يستحقه بالطلاق
قوله بخلاف ما اذا كان المهر دينا يعني دينا يجري فيه القرض كالكيلي والوزني موصوفا به
الفاقوله ولو تزوجها علي حيوان او عروض في الذمة فكذا الجواب يعني لو تزوجها علي دين
لا يجري فيه القرض كالحيوان والعروض لا يرجع الزوج عليها بشي اذا طلقها قبل الدخول بعد ما
وهبت المراة ذلك سواء كانت الهبة قبل القبض او بعده اما قبل القبض فظاهر لان الزوج وصل اليه
عين حقه لان الدين في الاسقاط يتعين وكذا بعد القبض لانها لما قبضت المسمي وهو الحيوان او العرض
صار كان العقد ورد علي عين ذلك الشي وقد وصل اليه بالهبة عين ما يستحقه بالطلاق قبل الدخول
فلا يعتبر باختلاف السبب لاتحاد المقصود وهذا فيما اذا بين نوع الحيوان ونوع العرض بان قال
علي فرس او علي حمار او علي ثوب هروي لانه اذا ذكر مطلق الحيوان ومطلق العرض يفسد التسمية

ويجب مهر المثل هو لـــه وهذا ان الجهالة تتحمل في النكاح اشارة الى قوله لان المقبوض متعين في الوكالة اي في رد النصف الواجب بالطلاق قبل الدخول ولهذا لا يجوز لها ان تدفع النصف من غير ذلك العوض الذي قبضته وكذا في الحيوان يعني اي قلنا بان المقبوض متعين وان كانت الجهالة فيه ثابتة حالة التسمية تحملت الوصف لان الجهالة متحملة في النكاح الا يرى انه لو لم يسم اصلا يجوز النكاح ويجب مهر المثل مع ان النوع والجنس غير معلوم اصلا فعلم ان الجهالة متحملة قال يعني بالقبض صار كان التسمية وقعت ابتداء على المتعين قال وهبته لا يرجع عليها بشيء لوصوله الى عين حقه قوله واذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى وان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها يريد به اذا كان المسمى اقل من مهر المثل وهذه من مسائل القدوري قال في تحفة الفقهاء ولو جمع بين ما هو مال وبين ما ليس بمال لكن لها فيه منفعة ان كان شيئا يباح لها الانتفاع به كطلاق الضرة وترك امساكها في بلدها ونحو ذلك كالعفو عن القصاص فان وفى بالمنفعة واوصلها اليها فان لها الا المسمى فان كانت عشرة فصاعدا لانها استوفت حقها من مهر المثل لغرض صحيح وقد حصل وان لم يف بما وعد لها ان كان ما يتم لها من المال مثل مهر المثل او اكثر فلا شيء لها الا ذلك المسمى وان كان ما سمى لها اقل من مهر المثل يكمل لها مهر مثلها عندنا وقال زفر ان كان ما وعد لها سوى المسمى شيئا هو مال كما اذا شرط ان يهدي اليها هدية فلم يف يكمل مهر المثل وان كان شيئا ليس بمال يعني نحو طلاق الضرة فلم يف الا لها الا ما سمى لان ما ليس بمال لا يصلح مهرا فاستحكم المسمى مهرا فلا يجب الرجوع بعوض ما ليس بمال واذا كان المسمى مالا اوجب الرجوع بعوضه عند فواته فوجب مهر المثل ولنا انها لم ترض بالمسمى الا لمنفعة اخرى فاذا لم تسلم لها وجب مهر المثل لانعدام الرضا بالمسمى كما اذا تزوجها على الف وكرامتها او يهدي اليها هدية اما اذا كان شيئا لا يباح لها الانتفاع به كالخمر والخنزير فان كان المسمى عشرة فصاعدا يجب ذلك ويبطل الحرام ولا يكمل مهر المثل لان المسلم لا ينتفع بالحرام فلا يجب عوض بفواته قوله كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف صورته ما قال الحاكم الشهيد في مختصر الكافي وان تزوجها على الف درهم وكرامتها او على الف وعلى ان يهدي لها هدية فلها مهر مثلها لا ينقص من الالف وان طلقها قبل الدخول كان لها نصف الالف لان مهر المثل سقط بالطلاق قبل الدخول قوله ولو تزوجها على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها من البلدة الخ وهذه من مسائل الجامع الصغير وهي معادة ولفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل تزوج امراة على انه ان اقام بها في بلدها فمهرها الف وان اخرجها فمهرها الفان فان اقام بها في بلدها فلها الف وان اخرجها فلها مهر مثلها لا ينقص عن الف ولا يزاد على الفين وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جائزان وقال في الاصل وان تزوجها على الف درهم ان لم تكن له امراة وعلى الفي درهم ان كانت له امراة او على الف درهم على ان لا يخرجها من الكوفة وعلى الفي درهم ان اخرجها فالشرط الاول جائز ولها ما سمى ان وافقه وان خالفه فلها مهر مثلها لا يجاوز به الفين ولا ينقص من الالف لان الشرط الثاني فاسد في المهر وكذلك ان تزوجها على الف درهم ان كانت له امراة فان لم يكن له امراة فعلى الف درهم فالشرط الاول جائز ولها الف درهم ان كانت

له امراة وان طلقها قبل الدخول فلها نصف الالف وان لم يكن له امراة فلها مهر مثلها لا ينقص من الالف ولا يجاوز به الفين وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جميعا جائزان على ما اشترطا وعند زفر الشرطان فاسدان ولها مهر مثلها لا ينقص من الالف ولا يزاد على الفين وجه قول زفر انه ذكر بمقابلة شيء واحد وهو البضع بدلين مختلفين على سبيل البدل وهما الالف والالفان فيفسد التسمية للجهالة فيجب مهر المثل ولهما انه ذكر كل واحد من الشرطين مفيد فيصحان جميعا ولابي حنيفة ان الشرط الاول قد صح لعدم الجهالة فيه فتعلق العقد به ثم لم يصح الشرط الثاني لان الجهالة تنشأ منه ولم يفسد النكاح لان الشرط الفاسد لا يؤثر في النكاح فان خالف الشرط الاول وجب لها مهر المثل لانه في ذكر الشرط نفع فلا ينقص من الالف لان الزوج رضي به ولا يزاد على الفين لان المراة رضيت به وصاحب الهداية لم يبين الا اربع هذه المسألة واحال المسألة الى كتاب الاجارات ولم يبينها ثمه ايضا بل بين ثمه مسألة ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا فلك نصف درهم فان قلت ما الفرق بين هذه المسألة حيث يصح الشرط الاول دون الثاني وبين ما اذا تزوجها على الفين ان كانت جميلة وعلى الف ان كانت قبيحة حيث يصح الشرطان جميعا بالاتفاق والمسألة في الفتاوى الولوالجي وغيره قلت في المسألة الاولى وجدت المخاطرة في التسمية الثانية لانه لا يدري ان الزوج يخرجها ام لا وفي المسألة الثانية لا مخاطرة لان المراة اما جميلة واما قبيحة غير ان الزوج لا يعرفها وجهله بصفتها لا يوجب المخاطرة فصح الشرطان قوله ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد فان كان مهر مثلها اقل من اوكسهما فلها الاوكس وان كان اكثر من ارفعهما فلها الارفع وان كان بينهما فلها مهر مثلها وهذا عند ابي حنيفة وقالا لها الاوكس في ذلك كله اي في الصور الثلث فان طلقها قبل الدخول فلها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع وهذه من مسائل الجامع الصغير وقال في الاصل تزوجها على هذا العبد الابيض او على هذا العبد الحبشي فان كان مهر مثلها اقل من الحبشي فلها الحبشي وان كان اكثر من الابيض فلها الابيض وان كان اكثر من الحبشي واقل من الابيض فلها مهر مثلها وان طلقها قبل الدخول فلها نصف الحبشي وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لها الحبشي في جميع ذلك الا ان يعطيها الزوج الافضل الى هنا لفظ الاصل وذكر في الجامع الكبير ان من تزوج امراة على احد مهرين مختلفين يقضي عند ابي حنيفة بمهر المثل لا ينقص من الاقل ولا يزاد على الاكثر وعندهما يقع على الاقل كما اذا تزوجها على الفوحالة او الف نسيئة نعم يجب مهر المثل ولا يزاد على الفوحالة ولا ينقص عن الف نسيئة وعندهما المهر الالف النسيئة وكذا اذا تزوجها على الفوحالة او الفين نسيئة يجب مهر المثل عنده ولا ينقص عن الاقل لان الزوج رضي بذلك ولا يزاد على الاكثر لان المراة رضيت به لكن اذا كان مهر مثلها الفين كان لها الخيار ان شاءت اخذت الالف الحالة وان شاءت اخذت الالفين الى سنة لانه تعلق بكل واحد منهما نفع لان الالف ازيد وصفا وانقص قدرا والالفين ازيد قدرا وانقص وصفا وانهما مهر مثلها الا فالخيار الى الزوج ان شاء اعطاها هذا وان شاء اعطاها ذاك لان الواجب هو الاقل وعندهما الخيار الى الزوج في الصورة الاولى ايضا لان الواجب الاقل عندهما وجه قولهما ان الاقل متيقن والفضل مشكوك فيجب الاقل لاخذ

ما يتيقن كما في الخلع والاعتاق والطلاق على الخمر والميتة ونحوها اي حيث يرجع الى الموجب الاصلي في باب النكاح مهر
المثل لانه لا عذر وذلك لان المسمى ربما يكون اقل من قيمة البضع او اكثر بخلاف مهر المثل فانه معادل
له كالقيمة في باب البيع وانما عدل عنه الى المسمى اذا صحت التسمية فاذا فسدت صير الى الموجب الاصلي
ولم يفسد النكاح لجهالة المسمى لان الجهالة ليست باكثر من عدم التسمية بخلاف ما قاسا لان الخلع والاعتاق
والطلاق على مال ليس له موجب اصلي يصار اليه عند فساد التسمية فوجب الاقل لكونه يقينا وبخلاف
الاقرار بالالف او الفين لان المقر به ليس بعوض والصداق عوض عن البضع فلو عين الاقل في الصداق يلزم
البخس بحقها فيقضى بمهر المثل وفي المقر به لو عين الاقل لا يلزم البخس بحق المقر له فافترقا اما اذا طلقها
قبل الدخول فانما يجب لها نصف الاقل بالاتفاق لان اعتبار الزيادة على ذلك كان باعتبار مهر المثل وقد سقط
مهر المثل بالطلاق قبل الدخول وبقي ما هو المتيقن في حكم المسمى فوجب تنصيفه ولان الواجب المتعة
في الطلاق قبل الدخول اذا سقط مهر المثل به عند فساد التسمية ونصف الاقل يزيد على المتعة
غالبا فوجب ذلك لاعتراف الزوج به وقال في بعض نسخ الجامع الكبير ايضا ان الاصل هو مهر المثل عند
ابي حنيفة رح وانما يصار الى التسمية اذا صحت من كل وجه وعندهما ايضا ان الاصل هو المسمى ويصار
الى مهر المثل اذا فسدت من كل وجه قوله اذا تزوجها على حيوان غير موصوف صحت
التسمية ولها الوسط منه والزوج مخير ان شاء اعطاها وان شاء اعطاها قيمته وهذه من المسائل القدورية
والضمير في منه وفي قيمته راجع الى الحيوان وذلك اشارة الى الحيوان ايضا قال صاحب الهداية معنى هذه المسئلة
ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف بان تزوجها على فرس او حمار اما اذا تزوجها على دابة لا تجوز التسمية
ويجب مهر المثل وسمى صاحب الهداية الفرس او الحمار جنسا كما ترى ولم يذكر بان الفرس نوع من الحيوان
وذلك لان الجنس كلي مقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو والنوع هو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد
في جواب ما هو ثم كل واحد من الجنس والنوع اربع مراتب اما ان يكون فوقه وتحته جنس فهو الجنس المتوسط
كالجسم والجسم النامي واما ان لا يكون فوقه وتحته جنس فهو الجنس المفرد ولا نظير له في الخارج وقيل نظيره
العقل او يكون تحته فقط فهو جنس الاجناس كالجوهر ان جعل جنسا والا فالكم والكيف ونحوهما او يكون فوقه
فقط فهو الجنس السافل كالحيوان وكذا الكلام في النوع فالحيوان نوع بالنسبة الى الجسم النامي وجنس بالنسبة
الى الانسان او الفرس مثلا والجسم النامي نوع بالنسبة الى الجسم وجنس بالنسبة الى الحيوان والجسم جنس بالنسبة
الى الجسم النامي نوع بالنسبة الى الجوهر فيكون الجوهر جنس الاجناس والفرس والانسان مثلا نوع الانواع
ونحو ذلك ان نقول اراد صاحب الهداية بالجنس ما اراده اهل النحو وهو ما علق على شيء لا بعينه والفرس
او الحمار بهذه المثابة ونقل ابو علي بن سينا ان الجنس كان في اصطلاح حكماء يونان اسما لما يندرج تحته
اشياء كيف كان حتى النسبة الى شخص او بلد او صناعة كالعلوية للعلويين والمصرية للمصريين فعلى
هذا يجوز ان يطلق اسم الجنس على الفرس والحمار فهم ثم نرجع الى ما نحن فيه فنقول اذا تزوج امراة
على دابة او تزوجها على حيوان او تزوجها على ثوب او تزوجها على دار لا يصح التسمية للجهالة
ويجب مهر المثل بالغا ما بلغ وذلك لان الحيوان يقع على انواع كالفرس والجمل والبقر والحمار ونحوها وكذا
الدابة لانها اسم لما يدب على وجه الارض في اصل اللغة ويقع على الخيل والبغال والحمير وغيرها والثوب

والثوب انواع ايضا حيث يكون من القطن والكتان والخز والابريسم والدار مختلفة ايضا باختلاف البلدان
والمحال والسكك وتتنوع ايضا بحسب الصغر والكبر ونحو ذلك اما اذا اتى النوع ولم يبين الصفة كما اذا
تزوجها على عبد او امة او فرس او جمل او بقر ونحوها او ثوب هروي يصح التسمية ولها الوسط من ذلك و
قال الشافعي رح لا يصح التسمية ويجب مهر المثل كما في الصورة الاولى لان جهالة الوصف تفضي الى المنازعة
كجهالة النوع فلا تصح التسمية وقاس على البيع ولنا ان المهر انما تستحق عوضا عن ما ليس بمال وهو البضع
والحيوان تثبت في الذمة دينا مطلقا فيما ليس بمال كما في الدية من ابل الدية وايجاب غرة في الجنين عبد
او امة فصح ان يثبت في الذمة شرطا ايضا وفي المهر معنى المالية فجعلنا التزام المال ابتداء ولا
تمنع الجهالة المستدركة صحة الالتزام كالاقرار بعبد الا ان مجرد الاحكام ثمة بالوسط لان
المقر به ليس بعوض بخلاف ما نحن فيه فان المهر عوض ثم لما كان حظ المتعاقدين على السواء
اوجبنا الوسط رعاية للجانبين لانه ذو حظ منهما لاشتماله على الجيد والردي كما اعتبر الوسط في
الزكوة نظرا للفقير ورب المال بخلاف البيع فانه لم يصح مع جهالة الوصف لكونها مفضية
الى المنازعة لان مبنى البيع على المضايقة لان المقصود المالية بخلاف النكاح فان مبناه
على المساهلة فيحتمل جهالة الوصف في احسن من قال ومن خطب الحسناء لم يغلها مهر
ثم ان الزوج مخير بين الوسط من ذلك النوع الذي سماه وبين قيمته لان كل واحد من العين والقيمة اصل
يحمل الى ايهما بينها اما العين فباعتبار التسمية واما القيمة فلان الوسط لا يتعين الا بها فصارت
اصلا ايضا وتجبر المراة على القبول اذا اتى الزوج بالقيمة لان القيمة اصل كالعين اعتبارا بالزكوة
فانها متردد بين الابل والذهب والفضة وكل واحد منهما اصل تجبر على قبوله وفي القتل واما اذا
بين النوع والصفة كما لو تزوج على مكيل او موزون في الذمة فانه يجوز ويجبر الزوج على دفع عين
ذلك لانه يثبت في الذمة دينا صحيحا ولهذا يجوز البيع به الا اذا رضيت المراة بالقيمة فيجوز
دفع القيمة قوله في الوجهين اي فيما اذا اتى النوع او لم يأت قوله منهما اي من
البيع والنكاح قوله وذلك اي رعاية الجانبين جانب المراة وجانب الزوج قوله والوسط ذو حظ
منهما اي من الجيد والردي لان الوسط بالنسبة الى الردي جيد وبالنسبة الى الجيد ردي قوله
بخلاف جهالة الجنس يعني ان عند اعلام الجنس اي النوع كما لو تزوج على فرس او حمار يمكن رعاية
الجانبين باعتبار الوسط لان النوع يشتمل على الجيد والردي فيمكن الوسط بخلاف جهالة الجنس كما لو تزوج
على دابة او حيوان حيث لا يمكن ذلك لان الجنس يشتمل على انواع فليس بعض النوع اولى من البعض
بالارادة فصارت الجهالة فاحشة فسدت بها التسمية فوجب مهر المثل قوله مبناه
اي مبنى البيع والمكاسبة المماكسة قوله فيخير بينهما اي يخير الزوج بين قيمة الوسط من ذلك
النوع الذي سماه وبين عين الوسط ان شاء اعطى القيمة وان شاء اعطى الوسط قوله فقد
ذكر الثوب ولم يزد عليه اي معنى قوله تزوجها على ثوب غير موصوف ووصفه اي وجب وجوب
مهر المثل لجهالة الجنس اي النوع وذلك لان الثياب انواع كالقطن والكتان ونحوهما قوله
ولو سمى جنسا اي نوعا قوله ويخير الزوج لما بينا اي يخير الزوج بين اعطاء قيمة الوسط من الثوب
الهروي وبين الوسط لما ان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا قوله وكذا اذا بالغ

لان الاقرار التزام ابتداء فلا يقضي فيه بالوسط لم يكن بيانا الغير فيه الوسط غير مقبول

تهون علينا في المعالي نفوسنا

في وصف الثوب في ظاهر الرواية اي يخير الزوج ايضا بين الوسط وقيمته فيما اذا بالغ في وصف الثوب والمراد من المبالغة
فيه ان يكون بمثابة يجوز عقد السلم وقيد ظاهر الرواية احترازا عما روي عن ابي حنيفة رح ان الزوج يجبر على
تسليم الوسط وهو قول زفر رح لانه بالمبالغة في الوصف يلتحق بذوات الامثال ولهذا يجوز السلم فيه وعن ابي
يوسف رح انه ان ضرب الاجل يجبر على الدفع والا فلا لانه بضرب الاجل صار نظير السلم لانه يثبت في الذمة
دينا ثبوتا صحيحا بخلاف ما اذا لم يضرب الاجل حيث لا يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا ولهذا لا يجوز استقراض
الثوب فيتخير الزوج بين الوسط وقيمته فتجبر المراة على قبول القيمة اذا اتى بها الزوج وجه الظاهر ان
الثياب ليست من ذوات الامثال ولهذا لا يضمن متلفها بمثلها لا يضمن المتلف فصارت كالعبيد قال في الايضاح
روى الحسن عن ابي حنيفة رح انه في الثوب وما ليس من ذوات الامثال يعتبر القيمة يوم التسليم وفي
المكيل والموزون يعتبر القيمة يوم العقد قال وهذه الرواية انما يصح وجهها اذا لم يكن الثوب
معينا في العقد ووجه ذلك ان القيمة اصل في حق التسليم الا ترى انه لو اتى بها اجبرت على القبول فيعتبر
القيمة يوم التسليم واما المكيل والموزون فقد استحكم الوجوب في الذمة وذكرها وذكر الدراهم
على السواء فيعتبر القيمة يوم الوجوب قوله وكذا اذا سمى مكيلا او موزونا وسمى جنسه اي نوعه
دون صفته مثل ان يزوجها على حنطة او شعير او زعفران ولم يزد على ذلك يعني يتخير الزوج ايضا
بين الوسط وقيمته قوله وان سمى جنسه اي نوعه وصفته والبيان مؤخرة قوله
فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز ولها مهر مثلها وهذه من مسائل القدوري رح والجواز
خلاف قول مالك رح وكذا في كل شرط فاسد وانما جاز النكاح لان فساد التسمية ليس باكثر من عدمها و
ذلك لا يفسد النكاح فكذا هذا ولا يصح القياس على البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة والنكاح لا يفسد
ولهذا لو سكت عن ذكر الثمن في البيع يبطل والنكاح لا يبطل بالسكوت عن ذكر المهر حيث يصح ويجب مهر المثل
فافترقا قوله فان تزوج امراة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر مثلها عند ابي
حنيفة رح وقالا لها مثل وزنه خلا وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل عند ابي
حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح تجب القيمة وهذه من مسائل الجامع الصغير وهي معادة وقول ابي يوسف رح
اولا في مسألة الخل مثل قولهما كذا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي وشمس الائمة السرخسي في شرحه وكذا لو تزوجها
على شاة ذكية فظهرت ميتة فالخلاف فيها كالخلاف في الحر وجه قول ابي يوسف رح انه سمى لها في العقد
مالا وهو الخل والعبد والذكية فصحت التسمية باعتبار الحال لكن تعذر تسليم المسمى بظهور
الخلاف فوجب المثل في المثلي كالخمر اي مثل ذلك الدن من خل ووجب القيمة فيما ليس بمثلي كالحر
والميتة اي قيمة الحر لو كان عبدا وقيمة الميتة لو كانت مذبوحة كما في هلاك المسمى في يد الزوج
يوضحه انه لو تزوجها على عبد فاستحق كان لها قيمته فكذا اذا ظهر العبد المسمى حرا لانه استحق نفسه
بالحرية وقال ابو حنيفة ومحمد رح الاصل عندنا ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعتا فلا يخلو من احد
الامرين اما ان يكون المشار اليه من جنس المسمى او لا فان كان الاول يتعلق العقد بالمشار اليه لان الاشارة
ابلغ في التعريف لكونها قاطعة للشركة وفي الثاني يتعلق العقد بالمسمى والدليل على هذا الاصل انه
لو اشترى فصا على انه ياقوت فظهر زجاجا بطل البيع لان العقد تعلق بالمسمى وهو معدوم وبيع
المعدوم باطل ولو اشترى على انه ياقوت احمر فظهر اخضر انعقد البيع لان النوعين جنس اعني الاحمر

وذكرها وذكر الدراهم صح

اعني الاحمر والاخضر من جنس واحد وهو الياقوت لكن للمشتري الخيار لفوات الوصف المرغوب فاذا ثبت هذا الاصل
قال ابو حنيفة الحر وهو المشار اليه من جنس المسمى وهو العبد فاعتبرت الاشارة فصار كانه تزوجها على هذا الحر فلو فعل
كذلك يوجب مهر المثل فكذا هنا وانما قلنا ان الحر والعبد جنس واحد لان الاصل في الآدمي الحرية والرق عارض
بحال لا يؤثر في تبديل الجنس الا يرى ان العبد قد يصير حرا والحر يصير عبدا من غير تبدل العين وكذا اذا ظهرت
الذكية ميتة يتعلق العقد بالمشار اليه فيجب مهر المثل لان المشار اليه ليس بمال بخلاف العبد المعيب فانه
مال متقوم الا انه لم يقدر على تسليمه فوجبت القيمة ثم ان محمدا رح قال فيما اذا ظهر الخل خمرا انهما جنسان
مختلفان لاختلافهما في الوصف والمنفعة وهذا لان احدهما حلال والآخر حرام وهذا مسكر وذاك لا ومنافع
احدهما غير منافع الآخر تعرف في كتب الطب فكان المشار اليه وهو الخمر من خلاف جنس المسمى وهو الخل فتعلق
بالمسمى فوجب مثله وذلك الدن من خل وذلك لان التسمية معرفة للماهية والاشارة معرفة للذات فكانت
التسمية ابلغ في التعريف وقال ابو حنيفة رح ان الخل والخمر جنس واحد لان ذاتهما واحد واصلهما وصفتهما واعراض
الاوصاف في على العين لا يوجب تبدل الجنس كالصغر والكبر في الآدمي وكذا الحرقة في الخمر والحموضة في الخل
لا يوجب التبدل في عين العصير فكانا جنسا واحدا فتعلق العقد بالمشار اليه وهو ليس بمال في حق المسلم
فوجب مهر المثل وصاحب الهداية ذكر دليل محمد آخرا ولم يجب عنه وكانه اختار قوله ولكن ذكره الصدر
الشهيد ايضا في شرح الجامع الصغير قوله ما لا يتناوله اطمع فيه ما لا يتناول طمعه الشيء فطمع قوله
والوصف يتبعه اي يتبع الذات لانه قائم بالذات فعدمه لا يستلزم انعدام الذات قوله من حيث
انها تعرف الماهية وهي ما به الشيء هو هو ثم كل شيء عرض كليا كان او جزئيا فله حقيقة هو بها هو فان
كان الشيء كليا تسمى حقيقته ماهية وان كان جزئيا تسمى هوية كذا سمعنا صاحب الهداية يقوله
قوله فان تزوجها على هذين العبدين الخ واعلم ان هذه المسألة من خواص الجامع الصغير
وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل تزوج امراة على هذين العبدين فاذا احدهما
حر قال ليس لها غير العبد الباقي وهي قول ابي يوسف رح فلها العبد الباقي وقيمة الحر عبدا وقال
محمد لها العبد الباقي الا ان يكون مهر مثلها اكثر فيبلغ لها ذلك وكذلك لو تزوجها على بيت وخادم
بعينهما فاذا الخادم حر فليس لها الا البيت اذا كان يساوي عشرة دراهم وكذلك العبد اذا كان يساوي
عشرة دراهم في قول ابي حنيفة رح والاختلاف هنا فرع على قولهم جميعا اما عند محمد رح فان العبدين
لو وجدا حرين يجب مهر المثل على التمام فلو وجد احدهما حرا يجب مهر المثل كذلك ثم العبد الباقي لو كان
يساوي مهر المثل فليس لها الا ذلك والا فكمل لها مهر المثل مع العبد الباقي واما عند ابي يوسف رح فانه سمى
لها فصحت تسميته ثم لما عجز عن تسليم المسمى بظهور احد العبدين حرا وجب قيمته لو كان عبدا
كما لو تزوجها على هذا العبد فظهر حرا واما عند ابي حنيفة رح فلان وجوب المسمى وان قل يمنع وجوب
مهر المثل لان الجمع بينهما لا يجوز كما اذا تزوجها على هذا الثوب وقيمته خمسة يجب خمسة اخرى ولا
يعتبر مهر المثل فان قلت هذا الذي مهدتم ممنوع عند ابي يوسف رح لان ابا يوسف لا يقول
بوجوب المسمى حتى يلزم من وجوبه الجمع بين المسمى ومهر المثل وذلك لان المسمى العبدان ومذهبه
اي يجب العبد الباقي وقيمة الآخر قلت لا نسلم ان التسمية وقعت صحيحة باعتبار الحال فلو لم يظهر

الخلاف في احدهما يجب تسليمه لقدرته على ذلك لان العجز عن التسليم فيما ظهر حرا لا في الباقي فلا يجب تسليم الباقي
وهو مسمى منه مهر المثل ولم يعتبر قيمة الحر عند ابي حنيفة ولو كان عبدا لان الاشارة والتسمية اذا
اجتمعتا فالعبرة للاشارة عند ابي حنيفة وكان القياس ان يجب مهر المثل لكن وجوب المسمى في العبد
الباقي منعه ذلك فان قلت ما الجواب عن قياس محمد قلت اذا ظهر العبدان جميعا حرين
لم يبق ثمه ما يصلح مهرا حتى يجب تسليمه وذلك فوجب مهر المثل وفي صورة النزاع بقي ما يصلح مهرا فوجب
تسليم المسمى فمنعه مهر المثل فان قلت يرد عليكم هنا سوال وهو ما اذا تزوجها
على الف وطلاق ضرتها او تزوجها على الف والعفو عن القصاص او تزوجها على الف وكرامتها او على
ان يهدي لها هدية فان لم يف بالشرط يجب مهر المثل ولا يجب المسمى وهو الالف وهنا يجب المسمى وهو
العبد الباقي لا مهر المثل عند ابي حنيفة قلت الفرق بينهما ان المرأة في تلك المسائل
رضيت بالالف لغرض صحيح فلما لم يحصل الغرض انعدم رضاها بالالف المسمى فصار كانه لم يسم شيئا
اصلا فيصير الى الموجب الاصلي في باب النكاح وهو مهر المثل وهنا فيما نحن فيه حصل رضاها بكل
واحد من العبدين بلا تنزل وقت العقد ثم لما ظهر احدهما حرا لم يجب مهر المثل لان وجوب المسمى
في احدهما بوجود رضاها فيه منعه ذكره قوله وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وهي
رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة كذا في اصحاب المختلف قوله لو كانا حرين يجب تمام مهر
المثل عنده اي عند محمد وانما قيد بقوله عند محمد احترازا عن قول ابي يوسف فانه عنده لو ظهر
عبد الصداق حرا يجب قيمته لو كان عبدا فكذا اذا ظهر العبدان حرين يجب قيمتهما ايضا وكذا
في احد العبدين اذا ظهر حرا قوله واذا افترق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد
قبل الدخول فلا مهر لها وهذه من مسائل القدوري وانما سماهما زوجين مجازا لوجود صورة
النكاح بالايجاب والقبول واراد بالنكاح الفاسد نكاحا اختل شرطه والنكاح بغير شهود ونكاح
الاخت في عدة الاخت ونكاح المعتدة ونكاح الخامسة في عدة الرابعة ونكاح الامة على الحرة
وذلك كله فاسد وانما وجب التفريق على القاضي كيلا يلزم ارتكاب المحظور اغترارا بصورة العقد
فاذا فرق بينهما قبل الدخول فلا مهر ولا عدة لان النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول وكذا
اذا فرق بعد الخلوة الصحيحة لان الخلوة الصحيحة في النكاح الصحيح انما قامت مقام الوطء
للتمكن من الوطء وهنا لا تمكن من الوطء لكون العقد فاسدا واجب الرفع ولان الخلوة بها حرام
بخلافها في النكاح الصحيح ولا يقال ينبغي ان يجب نصف المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم لانا نقول ذاك في التطليق بعد النكاح من كل وجه
لان المطلق ينصرف الى الكامل ولم يوجد النكاح هنا من كل وجه او نقول نصف المسمى ثبت في
المنصوص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره فان دخل بها فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا
وانما وجب مهر المثل بالدخول لقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلث
مرات فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها رواه احمد عن عائشة رض عن النبي عليه السلام
في السنن والجامع الترمذي فصار اصلا للمهر في كل نكاح فاسد ولانه اتلف المعقود عليه بعقد

فاسد فلزمه قيمته كالمشتري بعقد فاسد اذا اتلف المبيع وقيمة البضع مهر المثل ولا يزاد مهر المثل
على المسمى عندنا وقال زفر وبه اخذ الائمة الثلاثة يجب مهر المثل بالغا ما بلغ كما في البيع الفاسد يجب القيمة
بالغة ما بلغت وان زادت على الثمن قلنا ان المستوفى وهو البضع ليس بمتقوم في نفسه لانه
ليس بمال وانما تتقوم بالعقد والتسمية فيجب تقدير القيمة وهي مهر المثل بقدر التسمية فلا يزاد على
المسمى الا ان مهر المثل اذا كان انقص من المسمى لا يجب المسمى بل يجب مهر المثل لان ما هو متقوم في نفسه لا يزاد
على قدر القيمة في العقد الفاسد فهذا اولى بخلاف المقبوض في البيع الفاسد فانه مال متقوم في نفسه
فيتقدر بقدر قيمته بالغة ما بلغت فلغت التسمية ووجب القيمة وعليها العدة اعني فيما اذا
وجد الدخول الحاقا لشبهة النكاح بحقيقة النكاح وذلك لان النسب امر يحتاط في اثباته احياء للولد
تجب العدة صيانة للنسب عن الاشتباه ولانها تستحق المهر فيلزمها العدة كالعقد الصحيح ويعتبر
ابتداء العدة من وقت التفريق وهو الصحيح وقال زفر من اخر ما وطئها حتى لو حاضت بعد
الوطء قبل التفريق ثلث حيض ثم وجد التفريق تنقضي العدة عنده لان المؤثر في ايجاب العدة هو
الوطء لا العقد فيعتبر اخر الوطء ولنا ان العدة انما تجب بشبهة النكاح ورفع تلك الشبهة يحصل
بالتفريق لا بالوطء ولهذا لو وطئها قبل التفريق مرارا لا يجب الحد للشبهة وبعد التفريق لو وطئها
مرة واحدة يجب الحد ولان الاصل في وجوب العدة هو العقد الصحيح ففي الصحيح يعتبر ابتداء العدة
من وقت الفرقة بالطلاق فكذا في الفاسد يعتبر ابتداؤها من وقت الفرقة بالمتاركة ويثبت نسب
الولد في النكاح الفاسد اذا جاءت به على راس ستة اشهر لان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولو جاءت به
لاقل من ستة اشهر لا يثبت النسب لان العلوق كان قبل النكاح ثم المدة وهي ستة اشهر تعتبر عند ابي حنيفة
وابي يوسف من وقت النكاح اعتبارا للنكاح الفاسد بالصحيح وعند محمد يعتبر ابتداء المدة من
وقت الدخول الى ستة اشهر وهو اختيار الفقيه ابي الليث وقال الولوالجي وغيره في نسخ الفتاوى
على قول محمد لان النكاح الصحيح انما اقيم مقام الوطء لانه داع اليه شرعا والنكاح الفاسد ليس بداع فلا
يقام مقامه قوله لفساده اي لفساد العقد وانما يجب المهر بالوطء لا بعد الخلوة اي لا
يجب المهر في النكاح الفاسد اذا وجد التفريق بعد الخلوة الصحيحة ايضا فيه اي في النكاح الفاسد قوله
فان زادت على مهر المثل اي وقت التسمية قوله لعدم صحة التسمية اي في حق الزيادة لان التسمية
في النكاح الفاسد معدوم حكما لانه وجد في ضمن النكاح الفاسد فاذا كان معدوما حكما لم يعتبر الزائد
على الموجب الاصلي وهو مهر المثل كما في البيع الفاسد اذا كان الثمن زائدا على القيمة لا يجب الزائد بل
تجب القيمة واما اذا كانت التسمية اقل من مهر المثل يجب المسمى ولا يجب الزائد لوجود الرضا من المرأة
بذلك وان نقصت اي نقصت التسمية عن قدر مهر المثل قوله وعليها العدة اي عليها اذا دخل
بها في النكاح الفاسد لشبهة اي لشبهة النكاح وهي قوله زوجت وتزوجت ابتداؤها اي ابتداء العدة
قوله هو الصحيح احتراز عن قول زفر وقد بيناه قوله ورفعها بالتفريق اي دفع شبهة النكاح
قوله فيترتب اي يترتب ثبوت النسب على الثابت من وجه وهو النكاح الفاسد يعني يثبت النسب به
وتعتبر مدة النسب وهي ستة اشهر من وقت الدخول يعني لا من وقت العقد وهذا عند محمد ثم الفتوى

قوله ولا اقامة باعتباره اى باعتبار الداعى يعنى ان اقامة العقد مقام الوطى فى النكاح الصحيح
باعتبار ان العقد داع الى الوطى والنكاح الفاسد ليس بداع الى الوطى لكونه حراما واجب الرفع فلا يقام العقد
مقام الوطى ولا يعتبر المدة من حين العقد فيه قوله قال ومهر مثلها يعتبر باخواتها وعماتها وبنات
عمها اى قال القدورى رحمه الله فى مختصره ومهر مثل المراة يعتبر بالنساء المذكورة ولا يعتبر بامها وخالتها اذا
لم تكونا من قبيلتها والاصل فى اعتبار مهر المثل قول ابن مسعود رضى الله عنه لها مهر مثل نسائها وفى نسائها اختلاف وقال
علماؤنا رحمهم الله نساؤها اللاتى يعتبر مهرها بهن عشيرتها من قبل ابيها كاخواتها لابيها وامها وعماتها
وبنات عمها دون امها وخالتها الا ان تكونا من عشيرتها بان كانت امها ابنة عم الاب فح يعتبر مهرها
بالام لا لانها امها بل لانها ابنة عم ابيها وقال ابن ابى ليلى نساؤها امها وخالتها ونحوهن لان المهر قيمة
بضع النساء فيعتبر القرابة من قبل النساء ولنا ان النسب الى الآباء وهى تنتسب الى قوم ابيها لا الى
قوم امها الا يرى ان الام قد تكون امة وللابنة قرشية تبعا للاب فلا جرم يعتبر قرابة الاب لا قرابة
الام ولان اعتبار مهر المثل لتقويم بضع المراة وقيمة الشىء انما تعرف بالنظر الى جنسه وجنس المراة
قوم ابيها لا قوم امها ويعتبر فى مهر المثل مساواة المراتين فى السن اعنى فى الصغر والكبر وفى الجمال
والمال والعقل والدين والبلد والعصر لان هذه الصفات مطلوبة فى المراة فيعتبر فى تقويم بضعها
كصفات السلعة عند تقويمها ويعتبر اتحاد البلد والعصر حتى لا يعتبر مهر مثل المراة بامراة اخرى
من عشيرتها فى بلدة اخرى لان المهور تختلف باختلاف البلد والعصر وهذا لان مهر المثل لتقويم البضع و
لا اعتبار فى التقويم للموضع والزمان الذين يقع فيهما التقويم كما فى تقويم السلعة المستهلكة ويعتبر
المساواة فى البكارة لان المهر يختلف بالبكارة والثيوبة يزيد وينقص قال الولوالجى فى فتاواه فان لم
يكن واحدة من قرابة الاب بهذه الصفات فبامراة اجنبية موصوفة بذلك وقال فى خلاصة الفتاوى
فان لم يكن مثلها فى قبيلتها فينظر فى قبيلة اخرى مثلها وفى المنتقى يشترط ان يكون المخبر بمهر المثل رجلين
او رجلا وامراتين ويشترط لفظة الشهادة فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول قول الزوج
مع يمينه قوله وهن اقارب الاب اى نساؤها اقارب الاب قوله لما بينا اشارة الى قوله
وقيمة الشىء انما تعرف بالنظر فى قيمة جنسه قوله باختلاف الدار اراد بالدار البلد قوله
قال واذا ضمن الولى المهر صح ضمانه وهذه من مسائل القدورى رحمه الله اعلم
ان الاب اذا زوج ابنته وضمن لها المهر عن الزوج جاز لانه كفيل بنفسه فيصح والزعيم غارم بالحديث
وان ركن التصرف صدر من اهله وهو العاقل البالغ مضافا الى محله فيصح وهو معنى قوله لانه
من اهل الالتزام وقد اضافه الى ما يقبله اى اضاف الالتزام او الضمان الى شىء يقبل الضمان وهو
المهر وذلك لان المهر دين فيصح الضمان فيه بخلاف ما اذا باع الاب مال ولده الصغير وضمن الثمن
عن المشترى لا يجوز والفرق ظاهر وهو ان الولى فى باب النكاح سفير ومعبر لان حقوق العقد لا
ترجع اليه فلو صح الضمان لا يلزم ان يكون ضامنا لنفسه بخلاف باب البيع فان حقوق العقد
ترجع الى العاقد ولهذا لو ابرا الثمن عن المشترى صح فلو صح الضمان كان ضامنا لنفسه فلا
يصح ثم لها الخيار ان شاءت طالبت الولى وان شاءت طالبت الزوج لان ذلك كفيل وهذا اصل فاذا

فاذا ادى الاب المهر الى البنت فلا يخلو من احد الامرين اما ان كان الضمان بامر الزوج او لا ففى الاول يرجع عليه
وفى الثانى لا يرجع لانه متبرع كما هو الحكم فى الكفالة وهذا اذا كان الضمان فى صحة الاب فان كان ضمان الاب فى
مرضه ومات منه فهو باطل ولم يتعرض له صاحب الهداية وذلك لان تصرف المريض فيما يكون فيه نفع لوارثه
لا يصح وبه صرح فى المبسوط وهذا فيما اذا زوج الصغيرة وضمن لها المهر عن الزوج اما اذا زوج ابنه الصغير
فى حال صحته وضمن عنه لزوجته المهر يصح اذا قبلت المراة ذلك ولم يتعرض صاحب الهداية لهذا الفصل
فاذا ادى الاب بعد ذلك لم يرجع على الابن استحسانا وفى القياس يرجع لان غير الاب لو ضمن باذن الابن
وادى يرجع فى مال الصغير فكذا الاب لان قيام ولايته عليه فى الصغر بمنزلة امره بعد البلوغ وجه الاستحسان
ان الآباء يتحملون المهور عن ابنائهم عادة ولا يطمعون فى الرجوع والثابت بالعرف كالثابت بالنص الا
اذا شرط الرجوع فى اصل الضمان فح يرجع لان الصريح يفوق الدلالة اعنى دلالة العرف بخلاف الوصى
اذا ادى المهر عن الصغير بحكم الضمان يرجع لان التبرع من الوصى لا يوجد عادة هذا اذا ادى الاب
بعد الضمان اما اذا مات قبل الاداء فللمراة الخيار ان شاءت اخذت المهر من الزوج وان شاءت استوفت
من تركة الاب لان الكفالة كانت صحيحة فلا تبطل بالموت ثم اذا استوفت من التركة قال فى المبسوط
رجع سائر الورثة بذلك فى نصيب الابن او عليه ان كان قبض نصيبه وقال زفر لا يرجعون ولم يذكر خلاف
ابى يوسف فيه وهكذا فى مختصر الحاكم الشهيد ايضا وللامام الولوالجى فى فتاواه ذكر خلاف ابى يوسف كما هو
مذهب زفر وكذا اثبت خلاف ابى يوسف فى خلاصة الفتاوى منقولا من المحيط ان الخصاف ذكره كذلك
وجه قولهما ان الكفالة لم تنعقد موجبة للضمان فلا تنقلب موجبة ولهذا لو ادى الاب حال حيوته وصحته
لا يرجع فكذا لا رجوع بعد الموت ولنا ان الرجوع فى حالة الحيوة انما لم يثبت لمعنى الصلة وقد بطل
ذلك بالموت قبل التسليم ثم التبرع انما يكون بالاداء لا بمجرد الكفالة فاذا حصل الاداء فى مرض الموت
او بعد الموت يقع ذلك تبرعا فى حق سائر الورثة فيرجعون فاذا كان الضمان من الاب فى مرض الموت فهو
باطل وكذلك كل ضمان فى مرض الموت عن الوارث او للوارث فهو باطل لما قلنا والمجنون بمنزلة الصبى
فى جميع ذلك لان موليه عليه كالصغير سواء كان الجنون اصليا او طاريا قوله اعتبارا بسائر
الكفالات يعنى ان جميع الكفالات المكفول له بالخيار ان شاء طالب الاصيل وان شاء طالب الكفيل
فكذا هنا قوله بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغير يعنى لا يصح ضمانه عن الثمن قوله
لان الولى سفير ومعبر فى النكاح وتحقيق هذا الكلام مر فى اول فصل الوكالة وهذا الدليل لبيان الفرق
بين ضمان المهر وضمان الثمن عن الولى حيث يصح الاول ولا يصح الثانى وقد بيناه آنفا قوله
ويصح ابراؤه عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله اى يصح ابراء الاب الثمن عن المشترى وذكر شمس الائمة السرخسى
فى مبسوطه صحة الابراء ولم يذكر الخلاف قوله ويملك قبضه بعد بلوغه اى يملك الاب قبض الثمن
بعد بلوغ الصغير وهذا ايضا لرجوع العهدة على العاقد فى البيع قوله وولاية قبض المهر
للاب بحكم الابوة هذا جواب سؤال مقدر بان يقال كيف قلتم ان الاب معبر لا ترجع حقوق العقد
اليه وله ولاية قبض مهر الصغيرة فقال ذاك بحكم الابوة لان الآباء يقبضون مهور بناتهم عادة
لا باعتبار انه عاقد الا يرى انه لا يقبض اذا بلغت الصغيرة فلو كان باعتبار انه عاقد لقبض بعد

البلوغ ايضا في قبض ثمن المبيع وقال ابو الليث في فتاواه وللاب ان يطالب بمهر البكر وان كانت كبيرة و
القياس ان لا يطالب لان ولاية الاب تنقطع عنها بالبلوغ وجه الاستحسان ان العادة فيما بين الناس ان
الآباء يقبضون صداق البنات ويجهزون بها البنات والبنت تكون راضية بتصرف الاب لانها تستحيي عن
المطالبة بنفسها ولو نهت اباها عن قبض الصداق لا يملك الاب المطالبة لان ولاية المطالبة انما تثبت
للاب لوجود الرضا منها دلالة والدلالة انما تعتبر اذا لم يوجد الصريح خلافه وليس لاحد من الاولياء
ان يقبض مهر الجارية المدركة منهم الا بوكالة منها سوى الاب لعدم الاذن ثم الاب في حق البكر البالغة
انما يملك قبض صداقها المسمى لا غير حتى ان المسمى اذا كان بيضا لا يملك قبض السود لانه استبدال والاب لا يملك
الاستبدال قال شمس الائمة الحلواني هذا مذهب علمائنا وروي عن علمائنا ببلخ انهم جوزوا ذلك حتى لو قبض
بعد الصداق من جنس المسمى وبالقيمة ضياعا يجوز قال وهذا ارفق بالناس وفي الفتاوى الصغرى
لو قبض السود مكان البيض او على العكس لا يجوز وان قبض الضياع لا يجوز الا في موضع جرت العادة
كما في زماننا يأخذون ببعض المهر ضياعا قوله قال وللمراة ان تمنع نفسها حتى تأخذ المهر
وتمنعه ان يخرجها اي يسافر بها وهذه من خواص الجامع الصغير هذا اذا كان المهر عاجلا امّا اذا كان
موجلا ففيه اختلاف بين اصحابنا بيانه ان المهر لا يخلو من احد الامور الثلثة اما ان يكون بشرط التعجيل او بشرط
التاجيل او مسكوتا عنه فان كان بشرط التعجيل او مسكوتا عنه يجب حالا لانه عقد معاوضة فيقتضي المساواة
من الجانبين وقد تعين حق الزوج في البضع فلا بد من ان يتعين حقها في المهر ولها ان تمنع زوجها
نفسها ان يخرج بها الى السفر وان يدخل بها حتى يعطيها المهر فان كان موجلا الى اجل معلوم فليس
لها ان تمنع نفسها عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف آخرا لها ان تمنع نفسها سواء كانت المدة قصيرة
او طويلة لان ملك البضع لا يتعرى عن ملك البدل ولهما انها رضيت باسقاط حقها فلا تمنع نفسها
وكذا اذا كان الاجل مجهولا جهالة متقاربة كالحصاد والدياس ونحو ذلك فانه يجوز بخلاف البيع فانه لا يجوز
بهذا الشرط واما اذا كانت الجهالة متفاحشة كالتزوج على الف موجلة او الى الميسرة او الى هبوب الريح
او الى ان تمطر السماء فالاجل لا يثبت ويجب المهر حالا واما ان قال نصفه موجل ونصفه معجل كما جرت العادة
ولم يذكر ذكر الاجل ونفيه ذكر في وقوع الفرقة بالموت او الطلاق وقال بعضهم لا يجوز
الاجل ويجب حالا لانه اجل مجهول جهالة مستتمة كذا في شرح الطحاوي وغيره وهذا فيما اذا لم يوجد
الدخول اما اذا دخل بها برضاها فلها ان تمنع نفسها عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه واجمعوا
انه لو دخل بها وهي كارهة او صبية او مجنونة فان حقها في الحبس لا يسقط والخلاف في الخلوة
مثل الخلاف في الدخول لهما ان تسليم المعقود عليه وهو البضع وجد منها بالوطية حق الحبس بعد
تسليم المبيع ولابي حنيفة ان المهر مقابل بجميع الوطيات الموجودة في العمر فاذا منعت نفسها
بعد الوطية الواحدة منعت من البضع ما قابل البدل فلها ذلك بيانه ان الوطء تصرف في المحل
المحترم فلا يجوز اخلاء وطء ما عن العوض ابانة لخطر المحل وانما تتاكد المهر بالوطء الاول لان ما
وراءه كان مجهولا فلا يصلح مزاحما للاول فاذا وجد شيء منه زاحم الاول وصار المهر مقابلا به وبالاول
فاذا وجد اخر فكذلك كالعبد اذا جنى جناية يصير رقبته جزاء لجنايته ثم اذا جنى جناية اخرى فكذلك

فكذلك الى ما لا يتناهى وكما في الاجارة المطلقة اذا سلم النفس والدار قبل قبض الاجرة كلها كان له حق
المنع بعد ذلك فيما لم يقبض فكذا هنا ثم اذا منعت نفسها بعد الدخول لا يسقط نفقتها عند ابي حنيفة
لان المنع بحق وعندهما لا نفقة لها قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير كان ابو القاسم الصفار
يفتي في المنع بقول ابي يوسف ومحمد وفي السفر بقول ابي حنيفة ثم قال وهذا احسن في الفتيا يعني بعد
الدخول لا تمنع نفسها بطلب المهر فاذا امتنعت لا يسقط نفقتها كما هو مذهب ابي حنيفة
قوله في البدل اي في المهر المبدل اي في البضع قوله وصار كالبيع يعني ان البائع
يحبس المبيع لطلب الثمن فكذلك المراة تحبس بضعها لطلب المهر قوله كما في البيع يعني ان الثمن
اذا كان موجلا ليس للبائع ان يحبس المبيع فكذلك لا تحبس المراة نفسها اذا كان المهر موجلا قوله
وفيه خلاف ابي يوسف وقد بيناه آنفا قوله وان دخل بها فكذلك الجواب اي كان للمراة
ان تمنع نفسها حتى تاخذ المهر وتمنعه ان يخرجها فيما قبل الدخول بالاتفاق فكذلك بعد الدخول
عند ابي حنيفة وهذا قول ابي حنيفة آخرا كذا في الايضاح وقالا ليس لها ان تمنع نفسها وهو قول
ابي حنيفة الاول وقد مر بيانه قوله فلا يخلى اي تصرف الوطء لخطره اي لخطر البضع
المحترم قوله والتاكد بالواحدة لجهالة ما وراءها اي تاكد المهر بالوطية الواحدة لجهالة
ما وراء الوطية الواحدة وهذا جواب عن قولهما ان المعقود عليه صار مسلما بالوطية فلا يصلح
مزاحما للمعلوم اي لا يصلح ما وراء الوطية الواحدة لكونه مجهولا مزاحما للمعلوم وهو الوطية
الواحدة الموجودة فاذا وجد آخر اي وطء آخر قوله واذا اوفاها مهرها نقلها الى
حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم قال فخر الاسلام البزدوي كان ابو عبد الله محمد بن
سلمة يفتي فيما بعد تسليم المهر ان له ان يسافر بها حكى عنه الفقيه ابو جعفر ثم قال وهو حسن
وقال الفقيه ابو الليث في كتاب النوازل سئل ابو القاسم عن امراة يريد زوجها اخراجها من البلد
ولم يوف لها جميع مهرها قال ابو القاسم لها ان لا تخرج من بلدها الى بلد آخر سواء اوفاها المهر او
لم يوفها لفساد الزمان لانها لا تامن على نفسها في منزلها فكيف اذا خرجت الى السفر قال الفقيه
ابو الليث وبه ناخذ فكيف لو ادرك ابو القاسم زماننا هذا ثم قال وقيل ان القاسم الصفار يجوز له ان
يخرجها من المدينة الى القرية ومن القرية الى المدينة فان ذاك تبوئة وليس بسفر واخراجها من بلد
الى بلد سفر وليس بتبوئة وقال في فصول الاستروشني قال ظهير الدين المرغيناني الاخذ بقول الله تعالى
اولى من الاخذ بقول الفقيه وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم فاقول هذا الذي نقله عن ظهير الدين
انما يتاتى اذا كان قول الفقيه منافيا لقوله تعالى فلا نم ذكر هذا لان النص معلول بعدم الاضرار لان يدل
الى سياق الآية وهو قوله تعالى ولا تضاروهن وفي اخراجها الى غير بلدها اضرار بها فلا يجوز قوله
وقيل لا يخرجها الى بلد غير بلدها وهو قول محمد بن سلمة وقد بيناه ومن في الآية للتبعيض اي
اسكنوهن مكانا من حيث سكنتم اي بعض مكان سكناكم كذا في الكشاف من وجدكم اي بقدر سعتكم
والوجد المقدرة والغنى ولا تضاروهن اي لا تستعملوا معهن الضرار قوله قال ومن
تزوج امراة ثم اختلفا في المهر الخ وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها محمد عن يعقوب

عن ابي حنيفة في رجل يتزوج المراة فيختلفان في المهر فالقول قول المراة الى مهر مثلها والقول قول الزوج
فيما زاد وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قول الزوج في نصف المهر وهو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال
ابو يوسف القول قول الزوج في المهر قبل الطلاق وبعده الا ان ياتي منه بذكر شيء قليل فلا يصدق اعلم ان
الزوجين اذا اختلفا في مقدار المهر فقال الزوج الف وقالت المراة الفان فان كان بعد الدخول
قبل الطلاق او بعد الطلاق يحكم مهر المثل حتى لو كان مهر المثل الفا او اقل فالقول قول الزوج مع
يمينه في انكار الزيادة بالله ما تزوجتها على الفين وان نكل اعطاها الفين على سبيل التسمية دراهم لا
خيار للزوج فيها وان حلف لا يثبت الفضل وايهما اقام البينة قبلت بينته فان اقاما جميعا كانت
بينة المراة اولى لانها اكثر اثباتا كالبايع والمشتري اذا اقاما البينة على مقدار الثمن تكون بينة البايع
اولى لما قلنا هذا اذا كان مهر المثل الفا او اقل اما اذا كان مهر المثل الفين او اكثر فالقول قول
المراة مع يمينها بالله ما رضيت بالالف لانها منكرة للحط الذي يدعيه الزوج فان نكلت يجب لها
الالف باعتبار التسمية وان حلفت يثبت لها الالفان الالف منهما باعتبار التسمية والالف الاخر باعتبار
تحكيم مهر المثل وللزوج خيار في هذه الالف ان شاء اعطاها دراهم كالتسمية وان شاء اعطاها من
الدنانير ما يساوي الف درهم فايهما اقام البينة على دعواه قبلت بينته لان كلا منهما مدع ظاهرا فاذا
اقاما جميعا كانت بينة الزوج اولى وهو الصحيح لانها اكثر اثباتا لان بينة الزوج تثبت الاصل وهو سقوط
احد الالفين وبينة المراة تثبت صفة التعيين وهو وجوب المسمى دراهم ولا يثبت الاصل لان الاصل
وهو الالفان ثابت لها باعتبار تحكيم مهر المثل فالمثبت للاصل اولى لكونه اقوى من المثبت للوصف
واما اذا كان مهر المثل الفا وخمسماية يجب التحالف لان كل واحد منهما مدع ومنكر اما الزوج فانه يدعي
الحط والمراة تنكره واما المراة فانها تدعي خمسماية اخرى زائدة على مهر المثل والزوج ينكر ذلك ويبتدا
التحالف بالقرعة لانه لا رجحان لاحدهما على الاخر كذا قالوا في شرح الجامع الصغير ولم يتعرض له صاحب
الهداية وقال القدوري رحمه الله في كتاب التحالف يبتدا في التحالف بيمين الزوج وذلك ان المهر في
حكم الثمن والبضع كالمبيع وفي المتبايعين يبتدا بيمين المشتري فكذلك هنا يبتدا بيمين الزوج واليه
ذهب الامام الاسبيجابي رحمه الله في شرح الطحاوي ثم ان نكل الزوج ثبت الالفان مسمى وان نكلت المراة ثبت الالف
وان حلفا جميعا يجب الف وخمسماية الالف باعتبار التسمية وخمسماية باعتبار تحكيم مهر المثل وللزوج
خيار فيها فان اقام احدهما البينة قبلت بينته وان اقاما جميعا تهاترت البينتان للتعارض ووجب
مهر المثل الف وخمسماية الالف باعتبار التسمية وخمسماية باعتبار تحكيم مهر المثل ويتخير الزوج فيها
وهذا كله قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على تخريج ابي بكر الرازي اعني ان التحالف في فصل واحد على تخريجه وهو
ما اذا خالف مهر المثل قولهما فان وافق قول احدهما فالقول قوله لان الظاهر معه وقال ابو
الحسن الكرخي رحمه الله يجب التحالف على قولهما في الفصول كلها ثم يحكم مهر المثل قالوا وهو الصحيح لان
مهر المثل لا يثبت مع وجود التسمية وانما يثبت بعدم التسمية بالتحالف لانه حينئذ يكون كان العقد لم يكن
فيه تسمية اصلا فيصار الى مهر المثل فاما لم يثبت مهر المثل مع وجود التسمية كيف يكون الظاهر
مع الذي وافقه مهر المثل وجعل تسميته لاية قول ابي بكر الرازي اصح لان تحكيم مهر المثل هنا ليس

ليس للايجاب في الابتداء بل ليتبين به قول من يشهد له الظاهر ثم الاصل في الدعاوى ان يكون القول قول
من يشهد له الظاهر مع يمينه وقال ابو يوسف رحمه الله القول قول الزوج مع يمينه ولا يحكم مهر المثل الا ان
ياتي بشيء قليل وذكر لان مهر المثل قيمة البضع ليس بمتقوم وانما يتقوم بالتقويم ولا حاجة الى التقويم
عند وجود التسمية ولان مهر المثل انما يعتبر عند انعدام التسمية وقد اتفقا على اصل التسمية فلا يحكم
مهر المثل ولا معنى للتحالف لانه للفسخ والنكاح لا يحتمل هذا النوع من الفسخ ولهذا لا يصار الى تحكيم المتعة
اذا طلقها قبل الدخول بل لها نصف ما يقوله الزوج وهذا لان المتعة موجب نكاح لا تسمية فيه بعد
الطلاق كمهر المثل قبل الطلاق ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان البضع متقوم عند النكاح ولهذا اذا لم يوجد التسمية
يجب مهر المثل فلما اختلفا في المسمى وجب تحكيم الموجب الاصلي وهو قيمة البضع اعني مهر المثل كالصباغ
مع رب الثوب اذا اختلفا في الاجرة يحكم قيمة الصبغ لان الصبغ عين مال قائم بخلاف القصار ورب
الثوب اذا اختلفا في الاجر لانه ليس بعد القصارة موجب بدون التسمية ولانا ان النكاح لا يحتمل الفسخ
الا ترى انه يفسخ بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفاءة ويستحق فيه التسليم والتسلم فاشبه البيع
من هذا الوجه فوجب التحالف وقول ابي يوسف رحمه الله الا ان ياتي بشيء قليل هو لفظ الجامع الصغير وقال
في المبسوط وشرح الطحاوي الا ان ياتي بشيء مستنكر واختلفوا في معناه قال بعضهم هو ان يدعي الزوج
اقل من عشرة دراهم وقال بعضهم هو ان يدعي ما لا يتعارف مهرا لها كما اذا ادعى في مهر بنت الامير
مثلا عشرين دينارا لا يصدق على ذكر ولفظ الجامع الصغير انتهى هذا كله اذا اختلفا بعد الدخول اما
اذا اختلفا قبل الدخول فالقول قول الزوج في نصف المهر اذا طلقها عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله والحكم
متعة مثلها وهذه على رواية الجامع الصغير والمبسوط وقال في الجامع الكبير يحكم متعة مثلها فان
شهدت لاحدهما فالقول له مع يمينه وان كانت بين الامرين يحلف كل واحد منهما كما في حال قيام النكاح
وعند ابي يوسف رحمه الله القول قول الزوج مع يمينه الا ان ياتي بشيء قليل يكذبه الظاهر فيه ووجه التوفيق بين
الروايتين ان وضع المسألة في الاصل في الالف والالفين ولا فائدة في تحكيم المتعة لان الزوج معترف
بنصف الالف والمتعة لا تبلغ ذلك غالبا اما في الجامع فقد وضع المسألة في العشرة والمائة ومتعة مثلها
عشرون فافاد تحكيم المتعة وجواب الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على المتعارف وهو
الاختلاف في الالوف كما ذكر في الاصل وهذا اذا كان الاختلاف في قدر المسمى اما اذا كان الاختلاف في
اصل التسمية فانكر احدهما يجب مهر المثل بالاتفاق اما عندهما فظاهر لان الاصل تحكيم مهر المثل
عندهما وكذا عند ابي يوسف رحمه الله لانه في المسألة الاولى جعل القول قول الزوج لانه تعذر وقد وجد الاتفاق من
الزوجين على اصل التسمية وهنا انكر احدهما المسمى فلم يمكن القضاء بالتسمية فوجب المصير الى مهر المثل
وهذا اذا كان الاختلاف في حال حياتهما اما اذا كان الاختلاف بعد موت احدهما واختلف وارث الميت
مع الحي فالجواب في حال حياتهما في غير حال الطلاق لان مهر المثل لا يسقط بموت احد الزوجين كما
في المفوضة وهي التي زوجت نفسها من رجل بغير مهر اذا مات احدهما يجب مهر المثل وتمامه (?)
اذا كان الاختلاف بعد موتهما جميعا فاختلفت الورثة فان كان الاختلاف في المقدار فالقول قول ورثة
الزوج مع اليمين لانكارهم الزيادة والحكم مهر المثل لان مهر المثل سقط اعتبارا بموتهما كما قال
في مسألة المفوضة وعند ابي يوسف رحمه الله القول قول ورثة الزوج ايضا الا ان ياتوا بشيء قليل وعلى قول

محمد الجواب فيه كالجواب في حال الحيوة اعني ان القول قول ورثة المراة الى مهر مثلها والقول قول ورثة
الزوج فيما زاد واما اذا كان اختلاف الورثة في اصل التسمية فعند ابي حنيفة رح لا يقضى بشيء
لانه لا يحكم بمهر المثل بعد موتهما كما تقدم لا اصل وقال الا ترى ورثة علي بن ابي طالب لو ادعوا على
ورثة عمر بن الخطاب مهر ام كلثوم بنت علي لم اقض بذلك في ميراث عمر الا ان تقوم البينة على مهر
مسمى وعندهما يقضي بمهر المثل كما في حال الحيوة قوله في المهر اي في مقدار المهر قوله
ومعناه ما لا يتعارف مهرا لها اي معنى قوله اي قوله الا ان يأتي بشيء قليل هو الصحيح احتراز عن قول
بعضهم وقد بيناه قوله ضرورة يعني تثبت تقوم منافع البضع ضرورة التوالد والتناسل
قوله وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجر اي صار تحكيم مهر المثل لاختلاف
في مقدار المهر لانه الموجب الاصلي كتحكيم الصبغ في اختلاف الصباغ مع رب الثوب بيانه ان
رب الثوب قال صبغته بدرهم وقال الصباغ بدرهمين فينظر الى ما زاد الصبغ في قيمة الثوب
فان كان درهما او اكثر اعطى ذلك ويحلف بالله ما صبغته بما ادعى رب الثوب ويحلف رب الثوب
بالله ما صبغته باكثر من ذلك وذلك لان الصبغ عين مال قائم فوجب الرجوع الى قيمته وتحكيمه
كذا قال القدوري في شرح كتاب الاختلاف قوله لان المتعة موجبه بعد الطلاق كمهر
المثل قبله فيحكم كهو يعني ان المتعة موجب نكاح لا تسمية فيه بعد وقوع الطلاق كما ان مهر
المثل موجب نكاح لا تسمية فيه قبل وقوع الطلاق فينبغي ان يحكم المتعة بعد الطلاق كما يحكم مهر
المثل قبل الطلاق قوله وجه التوفيق اي بين رواية المبسوط ورواية الجامع الكبير قوله
وتخريج قولهما اي قول ابي حنيفة ومحمد رح قوله في الوجهين اي فيما اذا كان مهر المثل الفا او اقل وفيما
اذا كان الفين او اكثر قوله في الوجه الاول اي فيما اذا كان مهر مثلها الفا او اقل قوله
وفي الوجه الثاني بينتها اي فيما اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر تقبل بينة الزوج لان بينة الزوج
تثبت الحط اي حط احد الالفين قوله وهذا تخريج الرازي اي وجوب التحالف في فصل
واحد وهو ما اذا خالف مهر المثل قولهما هو تخريج الشيخ ابي بكر الجصاص احمد بن علي الرازي فاذا
وافق قول احدهما فالقول قوله مع يمينه من غير تحالف والشيخ ابو بكر احمد بن علي الرازي من كبار
علمائنا العراقيين وهو بالمرتبة لا يحتاج الى الدرجة القصوى في العلم والورع صاحب التصانيف
في الاصول والفروع وغير ذلك وتتلمذ كتب اصحابنا وكان مولده سنة خمس وثلثمائة ومات سنة سبعين
وثلثمائة قوله وقال الكرخي وهو الشيخ ابو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي رح استاذ
المحققين وعلمه وورعه واجتهاده وتصانيفه اشهر من الشمس وهو استاذ ابي بكر الرازي يتحالفان
في الفصول الثلثة اي فيما اذا كان مهر المثل الفا او اقل او الفين او اكثر او الفا وخمسمائة ووجهه
مر وكان مولد الكرخي سنة ستين ومائتين ووفاته سنة اربعين وثلثمائة قوله لانه هو
الاصل عندهما هذا دليل على وجوب مهر المثل بالاجماع اما عند ابي حنيفة ومحمد رح فلان مهر المثل
هو الاصل في التحكيم واما عند ابي يوسف فلانه تعذر القضاء بالمسمى لانه لا سبيل الى القضاء بالمسمى
مع وقوع الشك في وجوده لان احدهما منكره وادنى درجة الاختلاف ايراث الشبهة فيصار
اليه اي مهر المثل قوله ولا يستثنى القليل اي على مذهب ابي حنيفة بل يصدق ورثة الزوج

الزوج وان ادعوا شيا قليلا قوله وعند محمد الجواب فيه كالجواب في حالة الحيوة يعني ان القول
قول ورثة المراة الى مهر المثل وفيما زاد على ذلك القول قول ورثة الزوج قوله على ما نبينه
اشارة الى دليل ابي حنيفة رح في المسالة التي تلي هذه المسالة قوله واذا مات الزوجان وقد
سمى لها مهرا فلورثتها ان يأخذوا ذلك من ميراث الزوج وان لم يكن سمى لها مهرا فلا شيء لورثتها
عند ابي حنيفة وقالا لورثتها المهر في الوجهين وهذه من مسائل الجامع الصغير والمراد من قولهما
لورثتها المهر هو المسمى اذا سمى لها ومهر المثل اذا لم يسم لها وانما يأخذ الورثة جميع المسمى
من ميراث الزوج اذا ماتا معا او لم يعلم سبق احدهما او علم ان الزوج مات اولا لان المسمى دين
في الذمة وقد تأكد بالموت فان علم ان المراة ماتت اولا يسقط من المهر قدر نصيب الزوج
من التركة لانه ورث دينا على نفسه وجه قولهما ان مهر المثل وجب بالنكاح فيبقى كما كان
بعد موتهما كالمسمى لان الموت لم يسقط المهر ولهذا اذا مات احدهما لا يسقط فكذا اذا ماتا
وجه قوله اي قول ابي حنيفة رح اختلف فيه مشايخنا قال بعضهم ان المسالة مصورة في التقادم وعند
التقادم لا يخلو المراة عن استيفاء المهر فلا يقضي بشيء او التقادم دليل انقراض الاقران
فلا يمكن تقدير مهر المثل بخلاف ما اذا مات احدهما حيث يمكن تقدير مهر المثل لعدم انقراض
الاقران وقال بعضهم بل وجه قوله ان مهر المثل من حيث هو قيمة البضع يشبه المسمى ومن
حيث انه يجب بغير شرط يشبه النفقة والصلة فباعتبار الشبه الاول لم يسقط بموت احدهما
وباعتبار الشبه الثاني سقط فيسقط بموتهما لان المسقط تأكد بموتهما قوله معناه
المسمى اي معنى قولهما لورثتها المهر يعني ان المراد من المهر المسمى او مهر المثل قلنا
قوله في الوجه الاول اي فيما اذا سمى قوله في الوجه الثاني اي فيما اذا لم يسم قوله
اما الاول وهو وجوب المسمى قوله فيقضى من تركته اي يقضى المسمى من تركة الزوج بالاتفاق
قوله الا اذا علم انها ماتت اولا فيسقط نصيبه من ذلك استثناء من قوله فيقضى من تركته
اي يسقط نصيب الزوج من التركة اعني يسقط من المهر الذي عليه قدر نصيبه من تركة المراة
لما قلنا قوله واما الثاني وهو وجوب مهر المثل قوله ومن بعث الى امراته شيا
فقالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول قوله وهذه من مسائل الجامع الصغير
وانما كان القول قول الزوج لانه المملك فيستفيد منه فكان اعرف بجهته الا ان يثبت فضل كلامه
عرفا فيصير مكذبا كما في الطعام الذي يؤكل فانه يعتد في العرف هدية لا مهرا فاما
سائر الاموال كالحنطة والشعير ونحو ذلك فقد يكون هدية وقد يكون مهرا فاليه البيان
وقال الفقيه ابو الليث المختار انه ينظر ان كان من متاع سوى ما يجب على الزوج فالقول
قول الزوج انه مهر وما كان من متاع كان واجبا عليه مثل الخمار والدرع ومتاع البيت فليس
له ان يحتسب من المهر لان الظاهر يكذبه والخف والملاءة لا يجب عليه لانه ليس عليه ان
يهيئ لها امر خروجها وهذا معنى قول صاحب الهداية وقيل ما يجب عليه من الخمار والدرع
وغيره ليس له ان يحتسبه من المهر وذكر شمس الائمة السرخسي رح في السير الكبير ان الاب اذا بعث

اعطته الى بيت الزوج مع جهاز في تت الابنة فقال الزوج الجهاز كان صلة ولي منها الميراث وقال
الاب كنت اعرته منها فالقول قول الاب لان العارية تبرع والهبة تبرع والعارية ادنى. محمد عليه
لا يخفى وذكر الامام فخر الدين قاضي خان ان الجواب جنى على التفصيل ان كان الاب من الاشراف
والكرام لا يقبل قول الاب انه عارية وان كان الاب ممن لا يجهز البنات بمثل ذلك يقبل قوله
وعن الصدر الشهيد ان المختار للفتوى انه اذا كان العرف مستمرا ان الاب يدفع جهازا لا عارية
كما في ديارنا فالقول قول الزوج وان كان العرف مشتركا فالقول قول الاب كذا ذكر في فصول
الاستروشني وفي الفصول العمادية رجل خطب بنت رجل وبعث اليها هدايا ولم يزوج الاب البنت قالوا
ما بعث للمهر وهو قائم او هالك يسترد وكذا كل ما بعث هدية وهو قائم فاما الهالك والمستهلك
فلا شيء له في ذلك انما كتبت هذه لتكثير الفوائد وان لم يذكرها صاحب الهداية قوله
كيف وان الظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب اي كيف لا يكون القول قول الزوج والظاهر انه يسعى
في اسقاط الواجب عن ذمته فيكون القول قول من يشهد له الظاهر والواو في وان للحال
وهي بكسر الهمزة وانه بفتح الهمزة قوله الا في الطعام استثناء من قوله كما القول قوله قوله
والمراد منه الخ اي المراد من الطعام الذي يؤكل هو ما يكون مهيأ اي معدا للاكل مما يتسارع
اليه الفساد لا الحنطة والشعير قوله لما بينا اشارة الى قوله وان الظاهر انه يسعى
في اسقاط الواجب قوله وقيل ما يجب عليه الخ مرتبا به

فصل

في بيان نكاح اهل الذمة بعد فراغه من بيان المسلمين لانهم الاصول واهل الذمة تبع لهم في
سائر المعاملات والنكاح منها قوله واذا تزوج النصراني نصرانية على ميتة او على غير
مهر وذلك في دينهم جائز فدخل بها او طلقها قبل الدخول بها او مات عنها فليس لها مهر
وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة المفيدة اعلم ان الذمي اذا تزوج ذمية على ميتة او دم
او بغير مهر وذلك في دينهم جائز يصح النكاح ولا يجب شيء حتى لو ترافعا الى القاضي لا يقضي بشيء
وكذلك اذا اسلما بعد ذلك وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يجب مهر المثل ان طلقها بعد الدخول او مات
عنها زوجها وان طلقها قبل الدخول فلها المتعة وفي الحربيين لا يجب شيء بالاتفاق خلافا
لزفر فعنده يجب للحربية مهر المثل لزفر ان الخطاب عام وهو قوله تعالى ان تبتغوا با
موالكم فيجب مهر المثل للحربية والذمية كما في المسلمة اذا تزوجها بلا مهر او على ميتة ولهما
ان اهل الذمة التزموا احكامنا حيث قبلوا الجزية والحكم في نكاح المسلمين بهذه الصفة
هذا فكذا في نكاحهم بخلاف اهل الحرب فان الخطاب ليس بشائع في دار الحرب ولم يلتزموا
احكامنا فلم يجب في الحربية شيء لوجود الفرق بينها وبين الذمية ولابي حنيفة رحمه الله في الحربية
ما قالا وفي الذمية قال انا امرنا بتركهم وما يدينون ولهذا لم نتعرض لهم في الخمر والخنزير
وتصرفهم فيهما صحيح ووجوب مهر المثل او المتعة لا يخلو عن احد الامرين اما بالتزامهم او
بالتزامنا اياهم والاول منتف لان الكلام على تقدير عدم التزامهم وكذا الثاني لان الالتزام
اما انه يكون بالسيف او بالمحاجة وكل منهما منقطع عن اهل الذمة لقبول الجزية بخلاف الزنى

هادوا
الذي فانه لا يجوز في سائر الديانات وهم يعتقدون حرمته وكذا الربوا لانه مستثنى بقوله تعالى فبظلم من الذين
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه ولقوله عليه السلام
في كتابه الى نصارى بني نجران اما ان تدعوا الربوا او تاذنوا بحرب من الله ورسوله ولقوله عليه السلام
الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد وبخلاف الشهود فانه لم يحك ولن يحل اصلا عنهم وجب تركهم
وما يدينون صاروا كاهل الحرب فلم يجب شيء قوله وذلك في دينهم جائز من صورة
المسئلة والواو للحال وجواب المسئلة قوله فليس لها مهر قوله وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله اي عدم
وجوب المهر قوله وهذا الشرع وقع عاما اي شرع ابتغاء النكاح بالمال وقع عاما في حق
المسلم والكافر لقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود قوله لا يلتزمون احكامنا في الديانات
اي لا يلتزم اهل الذمة احكامنا في الاشياء التي يتعلق بالديانات كحرمة الخمر والخنزير وكذا لا
يلتزمون احكامنا فيما يعتقدون خلاف معتقدنا في المعاملات كالنكاح بغير شهود قوله
خلافه الضمير فيه راجع الى ما في فيما يعتقدون اي لا يلتزمون احكامنا في الشيء الذي يعتقدون
خلافه كما انا نعتقد حرمة النكاح بغير شهود وهم يعتقدون خلاف ذلك فلا يلتزمونه قوله
وولاية الالزام بالسيف او بالمحاجة جواب عن قولهما وولاية الالزام متحققة قوله امرنا
بان نتركهم وما يدينون يجوز ان يكون الواو للعطف اي امرنا بان نترك اهل الذمة وان
نترك ما يدينون اي يعتقدون فلا نتعرض لهم ويجوز ان يكون بمعنى مع كما في قولهم استوى الماء
والخشبة اي امرنا بان نتركهم مع ما يدينون اي مع اعتقادهم قوله فصاروا كاهل
الحرب اي صار اهل الذمة في الديانات وفي المعاملات التي يعتقدون فيها خلاف اعتقادنا
كاهل الحرب قوله بخلاف الزنا جواب عن قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله في ايراد النظير بقولهما كالزنى
وكذا قوله الربوا جواب ايضا قوله الا من اربى الا هو حرف التنبيه لا حرف الاستثناء كذا وقع
السماع مرارا بفرغانة ونحا رانيا قوله وقوله في الكتاب او على غير مهر يحتمل نفي المهر ويحتمل
السكوت ام مذكور بحرف اي مع الصغير وقال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير نفى على الاختلاف
لا محالة فاما السكوت فانه يحتمل فيه الى دينهم فان دانوا انه لا يجب الا بالنص عليه كان على الاختلاف
وان دانوا انه يجب الا ان ينفي فانه يجب عند السكوت بالاجماع وقال فخر الاسلام البزدوي رحمه الله والتزوج
بالميتة بمنزلة النفي لانه لا قيمة لها عند احد والحق شمس الائمة السرخسي في المبسوط الدم بالميتة
لانهما لا يتمولونهما كما لا يتمولهما المسلمون قوله روايتان اي عن ابي حنيفة رحمه الله في رواية يجب
مهر المثل كما قالا وفي رواية لا يجب شيء والاصح ان الكل على الخلاف رواية واحدة فعنده لا شيء لها
وعندهما لها مهر المثل قوله وان تزوج الذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما او اسلم احدهما
فلها الخمر والخنزير وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة المفيدة اعلم ان الذمي اذا تزوج ذمية
على خمر او خنزير ثم اسلم احدهما او اسلما جميعا قبل القبض فلا يخلو من احد الامرين اما ان كان المسمى
وهو الخمر او الخنزير عينا او دينا اي موصوفا في الذمة فان كان عينا فلها العين ليس لها غير
ذلك وان كان دينا فالجواب على التفصيل ففي الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا كله مذهب

بيان لحرمة

ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لها مهر المثل فيهما جميعا فى الوجهين اعنى فى العين وغير العين وقال محمد رح
لها القيمة فيهما فى الوجهين وجه قولهما فى العين ان القبض فى المهر العين موكد للملك فيمتنع قبض
الخمر والخنزير بسبب الاسلام كابتداء التملك بعد الاسلام والدليل على هذا الاصل ان المهر لو هلك
او دخل فيه عيب قبل القبض كان الهلاك والعيب على الزوج ولو كان الهلاك والعيب بعد التسليم
كان عليها فعلم ان القبض له شبه بابتداء التملك فيمتنع بالاسلام كقبض المبيع فصار كغير العين
ثم لما امتنع القبض قال ابو يوسف رح وجب مهر المثل اعتبارا بحالة القبض بحالة ابتداء العقد اعنى
لو كان الاسلام موجودا عند العقد على الخمر او الخنزير كان يجب مهر المثل فكذا هنا لان القبض له شبه
بابتداء العقود من حيث انه موكد وقال محمد رح التسمية وقعت صحيحة حالة العقد لانهما كانا كافرين
الا ان التسليم امتنع بالاسلام لشبه القبض بالعقد فصار كهلاك العبد المسمى فوجبت القيمة
وابو حنيفة رح فرق بين العين والدين فقال فى العين ان الملك تام قبل القبض رقبة وتصرفا
وانما فى صورة الاعواض يحصل دخوله بالقبض ولا ابا هى به بعد الاسلام اذا لم يتضمن ملكا ولهذا
تشترى المغصوب منه بعد الاسلام الخمر المغصوبة قبل الاسلام وكذا فى الخنزير بخلاف الخمر المشتراة
او الخنزير المشترى حيث لا يجوز قبضه بعد الاسلام لان ملك التصرف يحصل بالقبض فصار
القبض شبيها بابتداء التملك وهنا فيها يخف فيه ملك التصرف تام قبل القبض اما فى غير العين فقد
حصل الجواب فاوجب فى الخمر القيمة وفى الخنزير مهر المثل وذلك لان القبض هو الذى يثبت
الملك فى الدين فامتنع بالاسلام فصار كهلاك المسمى فوجب المصير الى البدل فوجبت القيمة
فى الخمر لان القيمة فى ذوات الامثال ليست كعين الشئ لا حقيقة ولا حكما ولهذا اذا اتى
بقيمة الخمر قبل الاسلام اجبرت المراة على القبول فلم يكن قبض القيمة بعد الاسلام كقبض الخمر حكما
بخلاف الخنزير فانه حيوان ليس من ذوات الامثال فيكون تسليم قيمته كتسليم عينه حكما و
لهذا اذا اتى بقيمته قبل الاسلام تجبر المراة على القبول فلم تجبر بعد الاسلام تسليم قيمته لانها
كعينه فوجب مهر المثل قوله ومعناه اذا كانا باعيانهما اى معنى قوله فلها الخمر
والخنزير اذا كانا معينين قوله فى الوجهين اى فى العين وغير العين قوله وجه قولهما
اى فى العين قوله ولهذا تملك التصرف فيه اى فى ملك المراة التصرف فى الصداق
المعين ولهذا ايضاح لتمام الملك بنفس العقد فى الصداق المعين قوله وذكر لا يمتنع
بالاسلام اشارة الى القبض قوله بخلاف المشترى حيث يجوز بفتح الراء وكسرها فعلى الاول يكون
معناه ان الخنزير المشترى او الخمر المشتراة لا يجوز قبضه بعد الاسلام وعلى الثانى ان المشترى
للخمر او الخنزير ليس له ان يقبضهما بعد الاسلام لان ملك التصرف يستحدث بالقبض قوله لانه
من ذوات القيم اى لان الخنزير من ذوات القيم لانه لا مثل له من جنسه والاكذلك الخمر لانها من
ذوات الامثال ان لها مثلا من جنسها وصاحب الهداية ذكر ضمير الخمر على تاويل الشراب وهى
من الاسماء المؤنثة السماعية الا ترى الى قول ابى الاسود الدولى دع الخمر تشربها الغواة فانى
رايت اخاها مغنيا لمكانها فالا يكنها او تكنه فانه اخوها غذته امه بلبانها ذكره ابن

السكيت فى الاصلاح خاطب ابو الاسود مولى له ينهاه عن ذلك ويقول ان الزبيب يقوم مقامها
فان لم يكن الخمر نفسها فهو الزبيب فهو اختها اغتذيا من شجرة واحدة قوله ولو طلقها قبل الدخول
بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفها اى نصف القيمة والذى
اوجب مهر المثل مطلقا هو ابو يوسف رح والذى اوجب القيمة مطلقا هو محمد رح وابو حنيفة رح اوجب
فى الخنزير الذى ليس بعينه مهر المثل وفى الخمر الذى ليس بعينه القيمة

باب نكاح الرقيق

انما اخر هذا الباب عن فصل النصرانى والنصرانية لان
الرقيق لا ينفذ نكاحه اصلا الا باذن له مولاه بخلاف اهل الكتاب فان لهم ولاية النكاح فكان
ذكر من لهم ولاية النكاح وهم المسلمون واهل الكتاب الحق بهم من ليس ولاية النكاح بانفسهم
وهم الارقاء وقدم هذا الباب على باب نكاح اهل الشرك لان الرق يتحقق فى المسلم بقاء وان لم
يتحقق ابتداء والرقيق المسلم خير من المشرك الحر قال تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك فهذا اولى
من وجه المناسبة وقال بعض الشارحين انما اخر عن فصل النصرانى لان الرق من اثار الكفر
والاثر يتلو المؤثر وفيه نظر لانه يقتضى ان يكون وضع هذا الباب بعد باب نكاح اهل
الشرك لما قال فى المعنى قوله لا يجوز نكاح العبد والامة الا باذن مولاهما وهذه
من مسائل القدورى رح اما الامة فظاهر لان منافع بضعها ملك المولى فلا يصح عقدها عليها
بدون اذن المولى واما العبد ففيه خلاف مالك رح فعنده يجوز نكاح العبد بغير اذن المولى ولكن
قال فى الموطأ ان اذن له سيده ثبت على نكاحه وان لم ياذن له سيده فرق بينهما وجه قوله ان
النكاح من خصايص الادمية فيملكه العبد كالطلاق ولنا قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا
يقدر على شئ والنكاح شئ فلا يملكه العبد بحكم الاية وقد روى صاحب السنن باسناده الى
جابر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر واخرجه الترمذى قال
هذا حديث حسن وفى السنن ايضا مسندا الى نافع عن ابن عمر رض عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا نكح العبد
بغير اذن مولاه فنكاحه باطل ولان النكاح عيب فلا يملكه العبد بدون اذن مولاه ولهذا
اذا اشترى عبدا او امة فوجدها ذا زوج جاز له ان يرده ولانه عقد ضرر فلا يملكه العبد بغير
اذن المولى كالبيع ولان فيه يشغل ماليته بالمهر والنفقة فلا يجوز يشغل ماليته وهى ملك
المولى بدون اذنه ولهذا لو باع رقبته او رهنها بماله لم يجز وان كان فيه منفعة للمولى
فاولى ان لا يجوز نكاحه وليس فيه نفع للمولى بدون اذنه ثم اذا اجاز المولى لا يجوز نكاحه
الثرمى تنتى وقد بيناه على الاستقصاء فى فصل المحرمات والعاهر الزانى وهو العاهر
رجل عاهر وامراة عاهرة قوله وكذلك المكاتب اى لا يجوز تزويجه بدون اذن
مولاه وذلك لان الموجب للحجر وهو الرق فيه قائم الا ان الكتابة اوجبت فك الحجر فى اكسابه
ليتمكن بذلك من شرف الحرية والنكاح ليس من باب الكسب فبقيت رقبته مرقوقة فى حق النكاح كما
كانت ولهذا لا يجوز له ان يزوج عبده وجاز له تزويج امته لما فيه اكتساب المهر والنفقة
والولاء وكذلك المكاتبة لا يجوز تزويجها نفسها ولا تزويجها عبدها ويجوز تزويجها امتها

لان الرق فيهم قائم لا يملكه ما لم يكن من باب الكسب وتملكها كان من باب الكسب ولا يتاتي على هذا ينبغي
ان يجوز تزويجها نفسها لما فيه من اكتساب المهر والنفقة لان رقبتها مملوكة المولى فلا يجوز
تصرفها بدون اذنه ولهذا يصح اعتاق المولى بخلاف امة المكاتبة حيث لا يجوز اذا اعتقها
المولى قوله لما بينا اشارة الى قوله لانه من باب الاكتساب قوله وكذا المدبر
وام الولد يعني لا يجوز نكاحهما الا باذن مولاهما لان الملك فيهم قائم ولهذا يعتقان اذا قال
المولى كل مملوك لي حر ثم اعلم ان شمس الائمة السرخسي رح قال في المبسوط ومبسوط شرح الكافي
للحاكم الجليل الشهيد المروزي رح وكذا المدبر وام الولد والمكاتب لا يتزوج واحد من
هولاء بغير اذن المولى ثم علل بقوله لان الرق الموجب للحجر فيهم قائم لا يقال فيه نظر
لان ابن ام الولد لا رق فيه ولا ملك لانه لما ثبت النسب بالدعوة وصار ثبت ان امه ام الولد صار
ولدها كسائر اولاده في الحرية وكيف يقال هذا بعد ثبوت النسب ولان في قوله ملك جزءه
ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فبعد العتق لا يبقى فيه ملك ولا رق ولهذا لم يذكر الحاكم
في الكافي ابن ام الولد في حكم المدبر لانا نقول معناه ان المولى زوج ام الولد من غيره فجاءت
بولد من زوجها فحكم الولد حكمها فان قلت ما الجواب عن قياس ما ذكرنا
قلت جوابه سهل وهو ان الراي في معارضة النص باطل وايضا القياس
مع وجود الفارق فاسد وقد وجد الفارق بين المقيس والمقيس عليه لان النكاح عيب
وشغل لملك المولى بالمهر والنفقة وتصرف في ملك المولى بخلاف الطلاق فان به تزول
هذه الاشياء فملك العبد الطلاق دون النكاح قوله واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر
دين في رقبته يباع فيه وهذه مسالة القدوري رح وانما يباع العبد في المهر الا اذا فداه
المولى لان المهر دين وجب في رقبة العبد لصدور السبب وهو التزوج من الاهل وهو العاقل
البالغ وقد ظهر ذلك في حق مولاه لاذنه كما يباع في دين التجارة على اصلنا قيا سا على دين
الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس واما المدبر والمكاتب اذا تزوجا باذن مولاهما
فلا يباعان في المهر بل يسعيان فيه فيؤدى المهر من كسبهما لانه تعذر استيفاؤه من
رقبتهما بسبب التدبير والكتابة لعدم احتمال النقل فيهما من ملك الى ملك لانه لو جاز
النقل يلزم بطلان استحقاق الحرية بعقد الكتابة والتدبير وذلك لا يجوز الا اذا عجز
المكاتب عن اداء بدل الكتابة فحينئذ يكون المهر في رقبته فيباع فيه الا اذا ادى المولى
المهر فاستخلص العبد لنفسه وانما قيد التزوج باذن المولى لان العبد او المدبر او المكاتب
اذا تزوج بدون اذن المولى ودخل بها ثم فرق بينهما المولى فلا مهر عليه حتى يعتق كذا
ذكره الحاكم الجليل الشهيد في الكافي وشمس الائمة السرخسي في شرحه وذلك لانه دين ثبت بسبب
لم يظهر في حق المولى فصار كدين اقر به العبد ولان النكاح في حق المكاتب ليس من باب
الكسب فتاخر المال الواجب بسببه الى ما بعد العتق بخلاف ما اذا جنى المكاتب حيث يثبت
موجب ذلك في كسبه في الحال لان الرق لا يوجب الحجر عن الافعال وهنا فيما نحن فيه انما وجب المهر

المهر باعتبار العقد لانه لولا العقد لا يجب المهر بالدخول قوله واذا تزوج العبد بغير اذن
مولاه فقال المولى طلقها او فارقها فليس باجازة وهذه من خواص مسائل الجامع الصغير
وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في عبد تزوج امراة بغير اذن مولاه فقال له مولاه
طلقها لم يكن ذلك اجازة وكذلك لو قال له فارقها ولو قال له طلقها تطليقة تملك الرجعة
كان اجازة وانما لم يكن ذلك اجازة في الصورة الاولى لان قول المولى طلقها يحتمل الاجازة ويحتمل
الرد والطلاق في النكاح الفاسد والموقوف ليس بطلاق بل هو متاركة للنكاح وفسخ له حتى
لا ينتقص شيء من عدد الطلاق وذلك لان وقوع الطلاق يختص بنكاح صحيح الا ان النكاح وان لم
يكن صحيحا يكون شبهة تسقط الحد اذا وطئ قبل الاجازة الا اذا وطئ بعد المتاركة فحينئذ يلزمه
الحد لارتفاع الشبهة ثم لما احتمل قوله طلقها الامرين لم يكن اجازة بالشك بل حمل على
الرد لانه ادنى لان الدفع اسهل من الرفع على انه هو اللائق بحال العبد المتمرد بخلاف ما
اذا قال طلقها تطليقة تملك الرجعة حيث تكون اجازة لوجود المرجح وهو ان الطلاق الرجعي
لا يكون الا بعد سبق النكاح الصحيح فان قلت ما الفرق بين هذه الصورة وبين ما
اذا قال لعبده تزوج اربعا او قال له كفر يمينك بالمال حيث لا يثبت الحرية بهذا الكلام وان كان
لا يصح تزوج الاربع والتكفير بالمال الا بعد الحرية وهنا يثبت اجازة النكاح لان الرجعة لا يصح
الا بعد النكاح الصحيح قلت الفرق ان الشرائط الاصلية لا يمكن اثباتها بطريق الاقتضاء
كالاهلية والحرية شرط الاهلية والاهلية شرط اصلي للتصرف لا يوجد بدونها فلا يجوز بهذا لم
يثبت الحرية بطريق الاقتضاء بخلاف النكاح فانه ثابت للعبد باهلية نفسه لان النكاح من خصائص
الادمية ولهذا لو عتق قبل اجازة المولى نفذ نكاحه الا ان نفاذ النكاح موقوف على اجازة
المولى لا لاصله لان في النفاذ بدون الاذن ضررا بالمولى على انا نقول لو ثبت الحرية يبطل الامر
بالتزوج والتكفير لكونه اجنبيا من المولى والمقتضى ثبوته لتصحيح المقتضي لا لابطاله بخلاف
ما نحن فيه فانه يعني تقديم اجازة النكاح لا يبطل الامر بالطلاق لان الامور عنده كما كان فان قلت
يرد عليكم ما ذكرتم وهو شرط اصلي للاعتاق ومع هذا يثبت بطريق الاقتضاء في قوله اعتق عبدك
عني بالف اذا قال المامور اعتقت قلت سلمنا ان كونه مملوكا شرط اصلي للاعتاق ولكن
لا نسلم ان كونه مملوكا له شرط اصلي بل هو شرط زائد فجاز ان يثبت بطريق الاقتضاء وهذا لان
الشرط الاصلي ما يتوقف عليه ركن التصرف وهو بالاهلية والمحلية والاهلية قائمة بالاهل ومحلية الاعتاق
يثبت بكون الشيء مملوكا في ذاته وكونه مملوكا له امر زائد لا يتوقف عليه ثبوت الحكم شرعا وهو
العتق عنه فصح اقتضاءه فان قلت قوله طلقها لعبده ليس باجازة وقوله طلقها للفضولي
اذا زوج اجازة في الوقف فيهما قلت لا نسلم ان قوله طلقها اجازة في نكاح الفضولي ايضا
لان الطلاق في النكاح الموقوف ليس باجازة على ما هو اختيار الصدر الشهيد ونجم الدين
النسفي ولئن سلمنا انه اجازة على ما هو اختيار صاحب المحيط فنقول انما لم يكن قوله طلقها
اجازة في نكاح العبد لانه متمرد والحمل على الرد اولى بحاله بخلاف الفضولي لانه ليس بمتمرد

المرجح

لبرهان الاجل

وقوله الرجل طلقها خرج استعانة بسبيل التوكيل فجرى على الاجازة ولان في الحمل على الاجازة يلزم الضرر بالمولى
بلزوم المهر بلا استيفاء البضع لان المستوفي للبضع هو العبد لا المولى بخلاف الحمل على الاجازة
في النكاح الفضولي لان المهر يلزم الرجل بمقابلة استيفاء البضع وليس فيه ضرر وقوله طلقها تطليقة
تملك الرجعة وتملك الصفة خطاب الواحد يجوز ان يكون جملة حالية وذو الحال الضمير المستتر
في طلقها ويجوز ان يقع صفة لقوله تطليقة على حذف الضمير من حيز الجملة اى تطليقة تملك الرجعة
وقوله وهو الابق على العبد المتمرد والشيطان المريد والمارد الذى قد عتا خبثا ويقال
رجل مريد ايضا على وزن فعيل ومتمرد اى عات وفي امثالهم تمرد مارد وعز الابلق قال ابن دريد
كانت الزباء حاصرت اهل هذين الحصنين فلم يقدر عليهما فتمثلت بهذا قوله
ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر
عند ابي حنيفة رح وقالا يؤخذ منه اذا عتق وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة
المفيدة وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل قال لعبده تزوج هذه الامة
فتزوجها نكاحا فاسدا فدخل بها قال عليه المهر يباع رقبته فيه وقال ابو يوسف ومحمد رح
لا شيء عليه حتى يعتق ولفظ الاصل واذا اذن له ان يتزوج واحدة فتزوجها نكاحا فاسدا
ودخل بها اخذ بالمهر في حال الرق في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح لا يؤخذ به حتى
يعتق والاصل في المسئلة ان اذن المولى لعبده في النكاح يشتمل على الجائز والفاسد جميعا عند ابي
حنيفة رح وعندهما لا ينصرف الا الى الجائز لهما ان المقصود من نكاح العبد هو تحصيل العفة له
وذلك بالجائز الذى يفيد الملك لا بالفاسد ولهذا لو حلف ان لا يتزوج لا يحنث بالفاسد فعلم ان
النكاح الفاسد ليس بنكاح فلا يتناوله اذن المولى بخلاف الاذن في البيع للعبد او للوكيل حيث يتناول
الصحيح والفاسد جميعا لان بعض المقاصد حاصل كملك الاعتاق والهبة ونحوه من التصرفات
ولابي حنيفة رح ان الحاجة الى اذن المولى لتعلق المهر برقبة العبد لا لاثبات الحل للعبد
لان ذلك حاصل للعبد لكون النكاح من خصائص الادمية وفي حيث تعلق المهر برقبته الفاسد
والجائز سواء الا ترى ان المولى لو زوج بنفسه عبده امراة بغير شهود ودخل بها يؤخذ
بالمهر في الحال ولان الاذن مطلق فيجرى على اطلاقه ولا يتقيد بالصحيح كما في الاذن بالبيع
وكما اذا حلف انه ما تزوج في الماضي وقد كان تزوج نكاحا فاسدا يحنث فعلم ان النكاح الفاسد
نكاح وبعض المقاصد في النكاح الفاسد ايضا حاصل عند الدخول كالنسب والعدة ووجوب المهر وما
قاسا عليه من مسئلة التزوج في المستقبل فنقول لا نسلم انه لا يحنث فيه بالفاسد عند ابي حنيفة رح
ولئن سلمنا انه لا يحنث فنقول الفرق بين المقيس والمقيس عليه ظاهر لان في المقيس عليه تقيد الاذن
بالصحيح بدلالة العرف لان مبنى الايمان على العرف وفي المقيس لم يوجد دليل التقييد فبقي
الاذن على اطلاقه فتناول الجائز والفاسد جميعا وعلى هذا لو جدد نكاح هذه الامة
لا ينفذ عند ابي حنيفة رح لان الاذن قد انتهى وعندهما ينفذ لان الاذن باق وكذا لو تزوج
امراة اخرى في مسئلة الاصل نكاحا صحيحا لا ينفذ عنده خلافا لهما قوله على هذه

هذه الطريقة يعني ان اللفظ مطلق فيجرى على اطلاقه فيحنث بالفاسد ايضا فيما اذا حلف ان لا يتزوج
عند ابي حنيفة رح قوله ومن زوج عبدا ماذونا له امراة جاز والمراة اسوة للغرماء في
مهرها وهذه من خواص الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل اذن لعبده
في التجارة فادان دينا ثم زوجه مولاه قال النكاح جائز والمراة اسوة الغرماء في مهرها قال فخر
الاسلام في شرح الجامع الصغير معناه اذا كان النكاح بمهر المثل او اقل اعلم ان العبد اذا اذن له مولاه
في التجارة فلحقه دين ثم زوجه امراة او اذن له في النكاح فتزوج امراة يصح النكاح ويكون
المراة اسوة للغرماء بمقدار مهر مثلها تضرب هي في ثمن العبد بمهرها ويضرب الغرماء فيه
على قدر ديونهم اما صحة النكاح فلان تزوج العبد يبتنى على ملك الرقبة وهو باق بعد لحوق
الديون كما قبله فلما صح النكاح لزم المهر لان وجوب المهر حكم من احكام النكاح وتبع من توابعه
بل من ضرورياته شرعا فوجب فظهر في حق الغرماء فصارت المراة اسوة لهم كما اذا استهلك
العبد مال انسان يكون صاحب المال اسوة للغرماء والجامع وجوب الدين بسبب لا مرد له وكما اذا
تزوج المريض المديون امراة بمهر مثلها يكون المراة اسوة لغرماء الصحة فان قلت
المهر يتعلق بمالية رقبته وفيه اضرار بالغرماء فوجب ان لا يصح قلت لا نسلم ان المهر يتعلق
بالمالية لان النكاح لا تعلق له بالمالية ولهذا يصح نكاح الحر ولا مالية في رقبته ولان الاخ والعم
يزوجان الصغيرة وليس لهما ولاية التصرف في المال وحق الغرماء متعلق بالمالية فلم يلاق
وجوب المهر حقهم فصح ولئن سلمنا ان المهر تعلق بمالية رقبته لكن لما صح النكاح لما قلنا
وجب القول بوجوب المهر لانه حكم الشرع فلا تمنع وجوبه حقهم ضمنا لا قصدا فظهر في حقهم
وذلك لان وجوب المهر بولاية الشرع حيث جعل وجوبه من ضرورات صحة النكاح وللشرع ولاية
عامة شاملة لجميع الناس فافهم قوله في اى مع الصغير فادان بالتشديد من باب
الافتعال اى اخذ دينا واراد بالاسوة المساواة في طلب الحق قوله ووجهه اى وجه
جواز النكاح قوله على ما نذكره اشارة الى ما ذكر بعد هذه المسئلة بقوله ولنا ان الانكاح
اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذى هو سبب الهلاك قوله والنكاح لا يلاقي
حق الغرماء بالابطال مقصودا لان المقصود من النكاح التحصين عن الزنا والاعفاف ووجوب
المهر ضمني وضمنيات الشيء لا تعتبر قوله وجب الدين اى المهر بسبب لا مرد له اى
بسبب النكاح وانما لم يكن له مرد لانه مبني على بقاء الملك وهو باق قوله ومن زوج امته
فليس عليه ان يبوئها بيتا للزوج ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بها وطئتها
وهذه من مسائل القدوري رح وقال في الجامع الصغير ان بواها معه بيتا فلها النفقة والسكنى
والا فلا وتفسير التبوية ما ذكره في شرح كتاب النفقات للخصاف وهو ان يخلي المولى بين
الامة وزوجها ويدفعها اليه ولا يستخدمها اما اذا كانت تذهب وتجيء وتخدم مولاها
لا تكون تبوية لها فيكون النفقة على المولى وانما لم يستحق التبوية على المولى لان ملكه باق في
الرقبة والمنافع فكان مقدما على الزوج فلما لم يلزم التبوية يقال للزوج استوف منافع
البضع اذا قدرت لان حقه ثابت فيها وكذا الحكم فيها اذا زوج مدبرة او ام ولده فاذا

اى تزويج المولى عبده

على

وجدت التبوية يلزمه النفقة على الزوج والا فلا لان النفقة جزاء الاحتباس ولم يوجد لكن هذا في غير
المكاتبة لان المكاتبة لها النفقة والسكنى وان لم يوجد التبوية وبه صرح في شرح كتاب النفقات
للخصاف والفرق بينها وبين الامة والمدبرة وام الولد ان المولى لا يملك استخدام المكاتبة
فلا يحتاج الى تبوية المولى بخلافهن فان للمولى استخدامهن فلا بد من تبوئة منزلا وتبوئة
له يعني اذا سلمها اياه قوله ابطالا له اي للاستخدام معه اي مع الزوج قوله
ولو بواها بيتا ثم بدا له ان يستخدمها له ذلك والضمير في له في الموضعين راجع الى المولى وذكر
اشارة الى الاستخدام ما اشتمل الاية الرخصي له في كتاب مختصر الكافي للحاكم الجليل الشهيد واذا زوج
مدبرته او امته او ام ولده وبواها مع الزوج بيتا ثم بدا له ان يردها الى خدمته كان له
ذلك لان خدمتها حق المولى وبالتبوية صار كالمعير لها من زوجها وله ان يستردها
متى شاء وكذا لو شرط ذلك للزوج كان الشرط باطلا لا يمنعه من ان يستخدم امته لان المستحق
للزوج ملك الحل لا غير لان الشرط لو صح فلا يخلو عن احد الامرين اما ان يكون بطريق الاجارة
او الاعارة فلا يصح الاول لجهالة مدة الاجارة وكذا الثاني لان الاعارة لا يتعلق بها
اللزوم ويسقط النفقة اذا استخدمها بعد التبوية ثم اذا بواها ثانيا عادت النفقة كالحرة
اذا نشزت ثم عادت كذا ذكره في التحفة وغيرها ولا ينافي ما ينبغي ان لا يسقط النفقة
بالاستخدام بعد التبوية كالحرة اذا منعت نفسها لاستيفاء الصداق لان في المقيس عليه
وجد التفويت من قبل الزوج فكان امتناعها بحق فلم تسقط نفقتها وفيما نحن فيه لم
يوجد التفويت منه والنفقة جزاء الاحتباس ولم يوجد فسقطت النفقة قوله
فان كره تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما وهذا يرجع الى مذهبنا اي قال
صاحب الهداية ذكر محمد رح في الجامع الصغير تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما
يعني لم يقل ان رضاهما يشترط لصحة النكاح ام لا وهذا الذي قاله من تزويج المولى
بلا رضا فهو راجع الى مذهبنا قال في شرح الطحاوي للمولى ان يزوج امته مع كرهها منها
صغيرة كانت او كبيرة بالاجماع واما في العبد اذا كان صغيرا فكذلك وان كان كبيرا فكذلك
عندنا في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف رح انه قال لا يجوز الا برضا العبد وهو قول
الشافعي وقال في الايضاح للمولى ان يجبر عبده على النكاح وروي عن ابي حنيفة رح انه لا يجبر
وهو قول الشافعي والمراد بالاجبار انه لو باشر النكاح بغير رضاه هل ينفذ وجه قوله ان ما
يتناوله النكاح من العبد غير مملوك للمولى فصار كالاجنبي بخلاف الامة فان منافع
بضعها مملوكة للمولى فيملك تزويجها بلا رضاها الا ترى ان المولى لا يملك على العبد الاقرار
بالقصاص ولا يطلق امراته لان محل التصرف ليس بمملوك له فكذا هنا ولان مقصود
النكاح لا يحصل اذا كان بغير رضا العبد لان الطلاق بيده يطلقها متى شاء فلا يحصل
التحصين ولنا ان المولى انما يملك تزويج امته بغير رضاها لان رقبتها مملوكة للمولى
لا لكون منافع بضعها مملوكة ولهذا يملك الولي تزويج الصغيرة مع ان منافع بضعها
ليست بمملوكة له والزوج يملك منافع بضع المراة ومع هذا لا يملك تزويجها من غيره فعلم

ان التعليل بملك منافع البضع في تزويج الامة فاسد فلما ثبت ان تزويج الامة بدون رضاها لملك
الرقبة ثبت تزويج العبد ايضا بهذا المعنى ولان في تزويج العبد تحصينه من الزنا كما ان تزويج
الامة كذلك فيملك تزويجه بلا رضاه كما يملك تزويجها بلا رضاها بيانه ان الزنا يوجب الحد فربما
يقع الحد مهلكا او جارحا فيتلف او يصير هالكا بالزوج التالي نقصانه وللمولى اصلاح ملكه من الهلاك
او النقصان وفي التزويج اصلاح ذلك فيملكه بلا رضا العبد والامة وقياس الشافعي على الاقرار
بالقصاص وايقاع الطلاق على زوجة عبده ليس بصحيح لان ما لا يملكه المولى على عبده يستبد به
العبد كالمقيس عليه والعبد لا يستبد بالنكاح بدون رضا المولى فعلم ان تزويجه مملوك المولى وقوله
مقصود النكاح لا يحصل بغير رضا العبد لان الطلاق بيده قلنا نعم ان الطلاق بيده لكن
لا نسلم ان العبد يطلق امراته متى شاء لان حشمة المولى تمنعه من ايقاع الطلاق وانما اشترط
رضا المكاتب والمكاتبة في تزويجهما لانهما كالاحرار في التصرف ولهذا لا يملك المولى استخدامهما
قال في شرح الطحاوي ولو زوج امته من عبده فانه يجوز وان كان بكره منهما ولا يجب المهر لانه
لو وجب وجب له على نفسه ولا يجوز ان يجب له على نفسه وقال بعضهم يجب ثم يسقط ولو
اعتقهما جميعا فالعبد لا خيار له والامة لها الخيار وقال في الفتاوى الولوالجي وليس للاب
والوصي والشريك والماذون والمضارب ان يزوجوا العبد لان تزويجه ينقص مالية الرقبة
ويشغلها بالمهر والنفقة فلا يكون اكتسابا بالمال واما الامة يصح تزويجها من الاب
والوصي والجد والمكاتب والمفاوض والقاضي لانه اكتساب المال بازاء ما ليس بمال
فيكون من باب النفع اما شريك العنان والمضارب والماذون لا يملكون تزويج الامة عند ابي
حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يملكون كالمفاوض لهما ان هذا مبادلة المال بما ليس بمال
فلا يدخل تحت الاذن بالتجارة وانما ذكرنا هذه المسائل تكثيرا للفوائد وتتميما للعوائد
قوله لملك تمليكها اي ملك المولى تمليك منافع بضع الامة قوله لان
فيه تحصينه اي لان في النكاح تحصين العبد عن الزنا الذي هو سبب الهلاك او النقصان
وقد بيناه انفا قوله لانهما التحقا بالاحرار تصرفا اي لان المكاتب والمكاتبة
التحقا بالاحرار من حيث الكسب عن قوله ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بها زوجها
فلا مهر لها عند ابي حنيفة رح وقالا عليه المهر لمولاها وهذه معادة من مسائل الجامع
الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل زوج امته ثم قتلها قبل ان
يدخل بها زوجها قال لا مهر لها عليه ولا على المولى وقال ابو يوسف ومحمد رح عليه المهر لمولاها
وقوله لا مهر لها قيد هو مؤكد لا حكم له لان المهر لو وجب لوجب له لا لها فلا حاجة الى نفي
المهر لها ويحتمل ان لا يحكم لقضاء دينها ايضا لان ذلك حق المولى يصرف الى دينها بمنزلة
بدل رقبتها فاذا بطل في حقه لم يجب لها كذا افاده فخر الاسلام البزدوي رح وقوله في الكتاب
ولا على المولى اي لا مهر للمولى على الزوج يعني ان المولى اذا قتل امته قبل دخول الزوج فان كان قبض
الصداق يرده على الزوج وان لم يقبض سقط عن ذمة الزوج وعندهما لا يسقط

ق

شيء منه اما اذا قتلها اجنبي فلا يسقط بالاتفاق وكذا لا يسقط اذا قتلها المولى بعد دخول الزوج بالاتفاق
واذا غيبها المولى بمكان لا يقدر عليها الزوج لا يطالبه بالمهر بالاتفاق واذا ارتدت الامة او
الحرة قبل الدخول سقط المهر بالاتفاق والحرة اذا قتلت نفسها قبل الدخول لا يسقط بالاتفاق
والامة اذا قتلت نفسها فيه روايتان عن ابي حنيفة رح في احداهما لا يسقط كالحرة اذا قتلت
نفسها لان المهر لمولاها ولم يوجد منه منع المبدل وفي رواية سيقط كما لو ارتدت قبل الدخول
وجه قولهما ان المقتول ميت باجله لا اجل له سوى هذا على مذهب اهل السنة والجماعة فلو
ماتت حتف انفها لا يسقط المهر بل يتقرر بوجود المؤكد وهو الموت فكذا هنا كالحرة اذا
قتلت نفسها وكما اذا قتلها غير مولاها ووجه قول ابي حنيفة رح ان من له البدل منع المبدل
قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما لو غيبها بمكان لا يقدر عليها وكما اذا ارتدت الحرة قبل
الدخول وكما اذا اتلف العبد المبيع قبل التسليم يسقط جميع الثمن وذا لان القتل وان
كان موتا باجل لكنه جعل في حق احكام الدنيا كانه غير الموت بدليل وجوب القصاص في
العمد والكفارة والدية في الخطأ وهنا لا يجب القصاص على المولى لانه لا يستحق له اذ يجب له لكن عليه
الاثم ولهذا لو ذبح شاة انسان يضمن بخلاف ما اذا ماتت حتف انفها لان منع المبدل لم يوجد
وبخلاف ما اذا قتلت الحرة نفسها لان المهر بعد قتلها نفسها للورثة ولم يوجد منهم منع المبدل
وفيه خلاف زفر وان قيل رح وهل يقيسان على ردة الحرة قبل الدخول قلنا ان قتلها نفسها
هدر في احكام الدنيا وان تؤخذ به في الآخرة بخلاف ردتها فانها معتبرة في احكام فسقط
المهر بالردة دون القتل فصار قتلها نفسها كموتها قوله حتف انفها والحتف
الموت وجمعه حتوف لسببه فعل يتصرف ولا يضاف الحتف الى الانف اذا مات الشخص بلا
سبب ونقل مات حتف انفه لان الروح يخرج من الانف قوله وهذا اشارة الى
اعتبار قتل المولى امته بموتها حتف انفها اي قتل المولى ولهذا لابي حنيفة رح فيجازى
اي المولى قوله كما ارتدت الحرة اي قبل الدخول والحكم في ارتداد الامة قبل الدخول
كذلك وقد بيناه قوله والقتل في احكام الدنيا جعل اتلافا جواب عن قولهما ان
المقتول ميت باجله قوله فكذا في حق المهر يعني كان القتل جعل اتلافا في حق القصاص
والدية فكذا جعل اتلافا في حق المهر وجعل كانه غير الموت قوله والجامع ما بيناه
اي الجامع بين المقيس وهو قتل الحرة نفسها وبين المقيس عليه وهو ردة الحرة قبل الدخول وقتل
المولى امته ما بيناه وهو ان من له الحق منع المبدل فيجازى بمنع البدل وقياس زفر رح على
قتل المولى امته انما يصح على اصل ابي حنيفة رح ولان ابا يوسف ومحمدا رحهما لا يقولان بسقوط المهر
في قتل المولى امته قوله بخلاف قتل المولى جواب عن قوله وبقتل المولى امته قوله
واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى قال ابو يوسف ومحمد رح ان الاذن اليها وفي بعض
نسخ الهداية وعن ابي يوسف ومحمد ان الاذن اليها اي الى الامة المنكوحة وهو الاصح لان هذه المسألة
من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل زوج امته فاذا اذن

ان يعزل عنها فالاذن في العزل الى المولى ولم يذكر الخلاف فدل ان ظاهر الرواية عنهما كما قال ابو حنيفة رح
ولهذا قال فخر الاسلام البزدوي رح في شرح الجامع الصغير وعن ابي يوسف ومحمد رح ان العزل اليها ولم يذكر
قول صاحب الهداية ايضا بعد هذا على ما قلنا لانه قال في بيان دليل ابي حنيفة وجه ظاهر الرواية ان الاذن
الصدر الشهيد والزاهد العتابي اثبتا في شرح الجامع الصغير لهما كما في النسخة الاولى والنقل
فخر الاسلام اثبت وهذه المسألة مبنية على جواز العزل عند عامة العلماء خلافا لبعض الناس
وقال الترمذي رح في جامعه وقد كره القوم العزل من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم اخرجه
مسلم ايضا والدليل على الجواز ما روى البخاري في الصحيح باسناده الى عطاء عن جابر رض قال كنا نعزل على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ينزل وروى صاحب السنن مسندا الى رفاعة عن ابي سعيد الخدري رض
ان رجلا قال يا رسول الله ان لي جارية وانا اعزل عنها وانا اكره ان تحمل وانا اريد ما يريد الرجال
وان اليهود تحدث ان العزل الموءودة الصغرى قال كذبت يهود لو اراد الله ان يخلقه فما
استطعت ان تصرفه وفي السنن ايضا مسندا الى جابر رض قال جاء رجل من الانصار الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ان لي جارية اطوف عليها وانا اكره ان تحمل فقال اعزل عنها ان شئت فانه سيأتيها
ما قدر لها قال فلبث الرجل ثم اتاه فقال ان الجارية قد حملت قال قد اخبرتك انه سيأتيها
ما قدر لها اخرجه مسلم وجه ما روي عن ابي يوسف ومحمد رح ان الاذن اليها لان قضاء الشهوة حقها
لا حق مولاها ولهذا كان لها مطالبة الزوج بالوطء فصارت كالحرة بخلاف الامة المملوكة
حيث لا يشترط رضاها في العزل لانه لا مطالبة لها بالوطء ووجه الظاهر ان العزل انما يكره
لمكان الولد والولد حق المولى لا حق الامة لان ولدها مملوك لمولاها فيشترط رضا المولى
لا رضاها بخلاف الحرة فان لها حقا في الولد فيشترط رضاها فلما كان للحرة حق في الولد ولم يكن
ذلك للامة المنكوحة بطل قياس الامة المنكوحة على الحرة وهو معنى قوله وبهذا فارقت الحرة والمراد
بالعزل ان يطأها ويعزل شهوته عنها كيلا يتولد الولد قوله تنتقص حقها اي في قضاء
الشهوة فالمراد مطالبة الوطء لها من الزوج وقضاء مرة واحدة اما ديانة ففي كل مرة قوله
وبهذا فارقت الحرة اي بتعليلنا ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فارقت
الامة المنكوحة الحرة لان لها حقا في الولد دون الامة فاذا وجد الفارق بطل القياس وقد
بيناه قوله فان تزوجت باذن مولاها ثم اعتقت وكذا زوجها زوجها المولى منه
او تزوجته باذن المولى كان لها الخيار سواء كان زوجها حال الاعتاق حرا او عبدا ان شاءت
اقامت معه وان شاءت اختارت نفسها ففارقته والمهر لها ان لم يدخل بها الزوج لان
اختيارها نفسها فسخ في الاصل وان كان دخل بها فالمهر واجب لسيدها لان الدخول بحكم
نكاح صحيح فتقرر به المسمى وان اختارت زوجها فالمهر لسيدها دخل الزوج بها او لم يدخل
لان المهر واجب بمقابلة ما ملكه الزوج من البضع وقد ملكه على المولى فيكون بدله للمولى وقال
ابن ابي ليلى رح اذا اعتقت الامة وزوجها حر فلا خيار لها وقال الحاكم الشهيد كما قال ابن
ابي ليلى اذا كان زوجها حرا فلا خيار لها وجه قول ابن ابي ليلى ما روي في السنن مسندا الى عبد الرحمن بن القاسم

اذا كان زوجها عبدا فلها الخيار
وهذا عند اعتقها فلو كان زوجها حرا لم
يبلغ ولم يكن لها خيار
وهذه المسألة مسألة القدوري
انما ان الامة اذا اعتقت
ح ح ح

عن ابيه عن عائشة رضـ ان بريرة خيرها رسول الله عم وكان زوجها عبدا وروى صاحب السنن ايضا
باسناده الى عكرمة عن ابن عباس رضـ ان زوج بريرة كان عبدا اسود يسمى مغيثا فخيرها يعني النبي عم
وامرها ان تعتد ولنا ما روى الطحاوي في السنن مسندا الى ابراهيم عن الاسود عن عائشة
ان زوج بريرة كان حرا حين اعتقت وانها خيرت فقالت ما احب ان اكون معه وان لي
وكذا ثم وجه الترجيح لمذهبنا ان زوجها كان عبدا في الاصل ولا خلاف فيه وانما اختلفت
الروايات في انه هل كان حرا عند اعتاق بريرة ام لا وخبر الحرية اثبات للحرية العارضة
وخبر من قال انه كان عبدا نفي لذلك فكان خبر الاثبات اولى من خبر النفي لان خبر الاثبات خبر
عن دليل وخبر النفي خبر لا عن دليل لانه من اين له ان يكون زوج بريرة حرا حال اعتاقها
ولم يعلم الثاني فيكون بانيا للامر على استصحاب الحال ولا يصلح الدليل الا عند الاهمال
فعلى ما ذهب اليه الخصم يكون احدى الروايتين متروكة فنحن نعمل بهما توفيقا بينهما
فكان ما ذهبنا اليه اولى ولانه قد صح عن النبي عم انه قال لبريرة ملكت بضعك فاختاري
رواه الشيخ ابو بكر الرازي باسناده الى النبي عم جعل علة ثبوت الخيار ملك البضع اي
اختاري نفسك لانك ملكت بضعك كقوله سهى فسجد والعلة موجودة فيما اذا كان زوجها
حرا فيكون لها الخيار كما اذا كان زوجها عبدا وحدث الشيخ ابو محمد عبد الله بن محمد
بن يعقوب الحارثي البيبذموني في كتاب مناقب ابي حنيفة رح الذي جمعه عن العباس
بن عزيز القطان عن محمد بن الملهاجر بن علي بن يزيد عن ابي حنيفة عن حماد عن ابرهيم
عن الاسود عن عائشة رضـ انها اعتقت بريرة ولها زوج مولى لال ابي احمد فخيرها
رسول الله عم فاختارت نفسها ففرق بينهما وكان زوجها حرا والفقه فيه ان الملك يزداد
عليها بعتقها فكان لها ان تدفع الضرر ازدياد الملك وذلك لان حل المحرة اي
تسع من حل الامة فان قبل العتق كان يملك الزوج عليها تطليقتين ويملك مراجعتها في
قرئين وكانت عدتها حيضتين فازداد ذلك بالعتق فاثبت الشرع لها الخيار
برفع اصل العقد لانها لا يتمكن من دفع هذا الضرر الا برفع العقد ولانها بعد العتق
تمنع زوجها عن الخروج والبروز وذلك ازدياد الملك ايضا ولانها ملكت نفسها بعد
تمام العقد عليها فيكون لها الخيار كما لو كان زوجها عبدا فان قلت يبطل
تعليلكم بما اذا تزوجت بلا اذن المولى ثم اعتقت حيث لا يكون لها الخيار قلت
لا نم ان تلك المسألة ترد نقضا علينا لان فيها لم تملك نفسها بعد تمام العقد وكلامنا فيه
بل تمام العقد حصل بعد الحرية برضاها فلم يثبت لها الخيار فان قلت المعنى في
المقيس عليه عدم الكفاءة فكان لها الخيار ولم يوجد ولكن نعني في المقيس ان الحر كفو
للحرة فلم يكن لها الخيار كما اذا اسلمت الذمية وهي تحت مسلم قلت لا نم ان
المعنى هو عدم الكفاءة في الاصل وانما الكفاءة تعتبر في ابتداء النكاح لا في بقائه ولهذا
اذا ايسرت الفقيرة وهي تحت فقير لا يكون لها الخيار فعلم ان المعنى ما قلنا قوله فا

في التعليل بملك البضع صدر مطلقا يعني ان النبي عم جعل علة ثبوت الخيار ملك البضع ولم يفصل
بين ما اذا كان زوجها حرا او عبدا قوله فينتظم الفصلين اي ينتظم التعليل ما اذا كان
زوجها حرا او عبدا قوله وهو محجوج به اي الشافعي رح محجوج بالاطلاق قوله عم
ملكت بضعك فاختاري قوله بعده اي بعد العتق وبريرة بنت مهلهل مولاة وزن بكرية
وكان اسم زوجها مغيثا وكان عبد الال اي ال احمد كذا قال صاحب السنن وقال الشيخ ابو
جعفر الطحاوي في شرح الاثار كان مغيث عبد الال المغيرة من بني مخزوم قوله وكذلك المكاتبة
يعني اذا تزوجت باذن مولاها ثم عتقت وانما قال صاحب الهداية يعني عاوض التفسير لان
قوله وكذلك المكاتبة لفظ القدوري اعلم ان المكاتبة اذا تزوجت باذن المولى ثم عتقت كان
لها الخيار وقال زفر لا خيار لها وجه قوله ان هذا نكاح برضاها فلا معنى لاثبات الخيار بعد
ذلك وذلك لان نكاح المكاتبة لا يصح بدون رضاها فلما صح برضاها لم يكن لها خيار بعد العتق
فصارت كالحرة ولهذا يسلم لها بدل بضعها بخلاف الامة فانه لا يعتبر رضاها اصلا في نكاحها لان
للمولى اجبارها ولا يسلم لها بدل بضعها لان مهرها لمولاها ولنا ما روي ان النبي عم خير
بريرة حين اعتقت وكانت مكاتبة كذا قال فخر الاسلام البزدوي رح في شرح الجامع الصغير
والصدر الشهيد رح في شرح الجامع الصغير وكذا قال صدر الاسلام البزدوي في مبسوطه وهو اخو
فخر الاسلام وقال الامام العتابي في شرح الجامع الصغير كانت بريرة مكاتبة عائشة رضـ وحدث
مالك رح في الموطا عن هشام عن عروة عن ابيه عن عائشة زوج النبي عم انها قالت جاءت بريرة
فقالت اني كاتبت اهلي على تسع اوق في كل عام اوقية فاعينيني فقالت عائشة رضـ ان احب
اهلك ان اعدها لهم عددتها ويكون ولاؤك لي فعلت فذهبت بريرة الى اهلها فقالت
لهم ذلك فابوا عليها فجاءت من عند اهلها ورسول الله عم جالس فقالت لعائشة اني قد عرضت عليهم
ذلك فابوا علي الا ان يكون الولاء لهم فسمع ذلك رسول الله عم فسالها فاخبرته عائشة رضـ فقال رسول الله عم
خذيها واشترطي لهم الولاء فانما الولاء لمن اعتق ففعلت عائشة رضـ ثم قام رسول الله عم في الناس
فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ما كان من شرط ليست
في كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط قضاء الله احق وشرط الله اوثق وانما الولاء لمن اعتق
فاقول لا يخلو من احد الامرين اما ان كانت بريرة مكاتبة قبل الاعتاق او امة قنة فان
كانت مكاتبة فاثبات الخيار لها حجة لنا على زفر رح لان الراوي في معرض النص فاسد وان كانت امة
قنة فنقول النص الوارد في بريرة معلول بزيادة الملك وازدياد الملك بعد العتق حاصل في
المكاتبة فيكون لها الخيار دفعا للضرر عن نفسها وهذا لان عدة المكاتبة قرآن وطلاقها ثنتان
فازداد ذلك بالعتق كما في الامة اذا عتقت وملك المكاتبة بدل بضعها الا باعتبار عقد النكاح
بل باعتبار عقد الكتابة لانها صارت احق باكسابها وبدل البضع من جملة الكسب فلم يدل على سقوط
الخيار كما اذا وهب المولى مهر الامة لها ثم عتقت يكون لها الخيار لان الامة بدل البضع لم يكن بعقد
النكاح فلم تؤثر في سقوط الخيار قوله ولنا ان العلة ازدياد الملك اي علة اثبات الخيار

للامة بعد العتق والصبي في وجدنا ها راجع الى العلة وفي الاية عدتها راجع الى المنانية **قوله**
واذا تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم اعتقت صح النكاح وهذه من مسائل القدوري وذكر ايضا
وفيه خلاف قال في المبسوط وعن زفر رح انه قال يبطل النكاح ووجه قوله ان النكاح كان موقوفا
على اجازة المولى وقد سقط حقه بالعتق فلا ينفذ باجازة غيره **ولنا** ان العقد لم يتوقف على
اذن المولى لان النكاح من خصايص الآدمية والرقيق فيه مبقى على اصل الحرية فانعقد النكاح بصدور
ركنه من اهله مضافا الى المحل الا ان النفاذ توقف على اذن المولى لقيام حقه فبعد العتق سقط حقه
فتم نفاذ النكاح بعد الحرية من جهتها ولهذا لم يكن لها الخيار لان خيار العتق انما يكون بازدياد الملك
عليها بالعتق ولا يتصور ازدياد الملك هنا لان نفاذ العقد ابتداء بعد العتق ولهذا كان المهر
لها ان لم يكن دخل بها قبل العتق وهذا بخلاف ما اذا اذن لها المولى في النكاح فتزوجت فان ذلك
العقد لا ينفذ ما لم تجز لان بالاذن لم يسقط حق المولى ولهذا كان له ان يمنعها من التزوج بعد
ما اذن فلا بد من اجازة المولى او اجازة من قام مقامه ما اذا لم يعتقها المولى لكنه مات
فورثها من لا يحل له وطيها او باعها منه او وهبها لمن لا يحل له وطيها بان كانت بنت بين
الجارية وبين الوارث او المشتري او الموهوب له محرمية بالرضاع او المصاهرة او كانت
ورثتها امرأة او اشترتها امرأة فعندنا ينفذ النكاح اذا اجاز المالك الثاني وعند زفر رح يبطل
لان العقد كان متوقفا على اجازة الاول فلا ينفذ باجازة غيره **ولنا** ان النكاح انما توقف
على اجازة الاول لتعلق حقه برقبتها والمالك الثاني مثل الاول في هذا المعنى فيبقى العقد موقوفا
على اجازة الثاني لعدم المنافي بخلاف ما اذا كان المالك الثاني من يحل له وطيها حيث ينفسخ
النكاح لوجود المنافي وهو طريان الحل البات على الحل الموقوف اما العبد اذا تزوج بدون اذن
المولى فللمالك الثاني ان يجيزه لانه لا يملك بضعه وعند زفر رح لا ينفذ اجازة الثاني وهذه التفريعات لم يذكرها صاحب الهداية وانما ذكرناها هنا تكثيرا للفوايد لمن يطلب الزوايد **قوله**
فان كانت تزوجت بغير اذنه على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها
فالمهر للمولى وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح
في امة تزوجت رجلا بغير امر سيدها على الف درهم ومهر مثلها مائة درهم فدخل بها زوجها
ثم اعتقها سيدها قال النكاح جائز ولا خيار لها والمهر لمولاها فان كان دخل بها بعد ما اعتقها
سيدها فلا خيار لها والمهر لها وفي نفاذ النكاح خلاف زفر رح كما في المسألة المتقدمة فعندنا
ينفذ لزوال المانع وهو حق المولى ولا خيار لها سواء كان الاعتاق بعد الدخول او قبله
لان نفاذ النكاح حصل بعد الحرية برضاها اما المهر فانه للمولى اذا كان الاعتاق بعد الدخول
لانه استوفى منافع مملوكة للمولى واذا كان الاعتاق قبل الدخول فالمهر لها لانه استوفى منافع
مملوكة لها قال اصحابنا كان القياس ان يجب لها مهران اذا وطئها قبل العتق مهر بالدخول
في النكاح الموقوف وهو مهر المثل ومهر آخر وهو المسمى بجواز العقد الا انا استحسنا فاوجبنا
مهرا واحدا وهو المسمى لان نفاذ العقد استند الى اصل العقد فصار كان نفاذ العقد كان ثابتا

هذا ذكره في المبسوط ايضا

ثابتا وقت العقد فقلنا بصحة التسمية وصحتها تمنع مهر المثل فوجب المسمى وهو للمولى لان الاستناد يظهر
اثره في القايم لا في الفايت وقد فاتت منافع البضع وكانت حين فاتت مملوكة للمولى فكان بدلها
للمولى ايضا قال في شرح الطحاوي هذا اذا كانت الامة كبيرة فاذا كانت صغيرة فاعتقها يبطل
النكاح عند زفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبة سواه فاذا اجاز المولى جاز
فاذا ادركت بعد ذلك فلها خيار الادراك لان العقد نفذ عليها في حالة الصغر وهي حرة الا اذا كان
المجيز للعقد اباها او جدها فلا خيار لها **قوله** والمراد بالمهر الالف المسمى اي المراد بالمهر
المذكور في قوله فالمهر للمولى وفي قوله فالمهر لها هو الالف المسمى لا مهر المثل وهو المائة **قوله**
فلا يوجب الا مهرا واحدا اي لا يوجب العقد المتحد الا مهرا واحدا لانه لا يجوز ان يلزم في العقد الواحد
مهران **قوله** ومن وطئ امة ابنه فولدت منه فهي ام ولده وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى
المسألة ان يدعيه الاب اي ثبوت النسب وامومية الولد انما يكون اذا ادعى الاب الولد وانما فسرنا
المسألة بقولنا معنى المسألة لانها من مسائل الجامع الصغير ولم يذكر فيه الدعوة بل قال محمد عن يعقوب عن
ابي حنيفة رح في رجل وطئ جارية ابنه فولدت منه قال هي ام ولده وعليه قيمتها ولا مهر عليه وانما
ذكر القدوري رح الدعوة في باب الاستيلاد فقال واذا وطئ الاب جارية ابنه فجاءت بولد فادعاه
ثبت نسبه وصارت ام ولده وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها والاصل هنا ما روى
صاحب السنن باسناده الى عايشة رض قالت قال رسول الله عم ان من اطيب ما اكل الرجل من
كسبه وولده من كسبه واخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة وقال الترمذي حسن وفي السنن
ايضا مسندا الى عايشة عن النبي عم انه قال ولد الرجل من كسبه من اطيب كسبه فكلوا من اموالهم وفيه
ايضا مسندا الى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عم فقال يا رسول الله ان لي مالا وولدا وان
والدي يجتاح مالي قال انت ومالك لوالدك ان اولادكم من اطيب كسبكم فكلوا من كسب اولادكم
واخرجه ابن ماجة ثم لما كان للاب اخذ مال الابن بلا رضاه مقدار النفقة والكسوة لحاجته الى
ذلك بموجب الحديث كان له ولاية نقل جارية الابن الى ملك نفسه بالتملك بتقدير الاستيلاد لحاجته الى
صيانة مائه الا ان حاجته الى الطعام والكسوة كاملة ضرورية لعشرة الاب وفقره فملك ذلك
بلا قيمة وحاجة الاب الى الجارية لا بغير ضرورية بل هي اتفاقية وهي دون الحاجة الى الطعام
لان تلك حاجة الى ابقاء النفس وهذه حاجة الى ابقاء النسل ولهذا لا يجبر الابن على ان يعطي جارية
اباه ليستولدها فلي ملكها لحاجته وهي غير ضرورية بغرم قيمتها وسواء في ذلك اعسار الاب ويساره
لانه ضمان نقل فلم يختلف بذلك كالبيع وانما لم يلزم العقر لان الملك لما ثبت في الجارية للاب قبل
الاستيلاد شرطا لصحته بسبيل الاقتضاء حتى لا يلزم ان يكون الاب زانيا صادف الوطي ملك نفسه فلا
يلزمه العقر ولان ضمان العقر ضمان الجزء وقد ضمن الاب جميع القيمة فلو كان كذلك دخل الاقل
في الاكثر كمن قطع يد رجل فمات بخلاف ما اذا ادعى احد الشريكين ولد الجارية حيث يلزمه نصف
قيمتها ونصف عقرها لان كل واحد منهما ضمان جزء وليس ثمة ضمان كل حتى يدخل الاقل في الاكثر
وعند زفر رح وهو احد قولي الشافعي رح يجب العقر لعدم المنافاة بين وجوب القيمة ووجوب

اي هذا حديث حسن

واخرجه النسائي وابن ماجة

الاحاديث مذكورة في السنن في كتاب البيوع

العتق كما في الجارية المشتركة وجوابها مر آنفا وقد روي ان آخرها استفتح عليه قوله لو قلنا ان الاستيلاد
لا يثبت وهو احد قولي الشافعي رح لان له حقا في مال ولده وذلك يكفي لاثبات النسب وجوابه انه لا حق
للاب في مال الابن لان الابن يملكه من كل وجه والملك عبارة عن المطلق الحاجز فمنعه حقه حق غيره ولهذا
يجوز للابن وطي جاريته واعتاقها فلو كان للاب فيها حق لم يجز ذلك كالمولى لا يملك وطي جارية المكاتب
لان للمكاتب حقا فيها الا ان للاب حق التملك في جارية الابن فيملكها بالاستيلاد دفعا لحاجته بالقيمة على
قلنا وفسر الامام العتابي العقر بمهر المثل وقال في خلاصة الفتاوى ومهر مثل الامة على قدر الرغبة
فيها وعن الامام اعتبر ثلث قيمتها وانما لم يلزمه قيمة الولد لانه لما ملك الجارية بالاستيلاد صار الولد حادثا
على ملكه فصار حرا الاصل قوله وعليه قيمتها ولا مهر عليه والضمير في عليه في الموضعين راجع
الى من وهو عبارة عن الاب وفي قيمتها راجع الى الامة وفي ان يدعيه راجع الى الولد قوله
دونها اي دون الحاجة قوله شرطه اي للاستيلاد يعني لصحة الاستيلاد وهو حال من الضمير المستتر
في يثبت اي يثبت الملك قبيل الاستيلاد شرطا له بسبيل الاقتضاء وقد مر بيانه ولا يشترط ان يكون
الحال مشتقا بل يجوز كلما دل على هيئة ان يقع حالا كقولهم جاء الرجل فقيرين وقد عرف في موضعه
قوله حتى يجوز له التزوج بها برفع فعل المضارع كقولهم مرض حتى لا يرجونه وهو نتيجة
لعدم ثبوت حقيقة الملك وحق الملك في جارية الابن للاب يعني جاز للاب التزوج بجارية الابن فلو
كان له فيها حق لم يجز وبهذا الجواز ان يستدل به على اي يكون له حيث قال ان له حقا في مال ولده
والآفل يه ان يمنع من جهة الشافعي رح ويقول لا يجوز التزوج ايضا وجوابه يجي عقيب هذه
المسئلة قوله من بعد بيه اي تقديم الملك قوله كما في الجارية المشتركة مر بيانه قوله
في المسئلة معروفة اي في شرح الجامع الصغير وغيرها قوله ولو كان زوجها اباه فولدت لم
تصر ام ولد له ولا قيمة عليه وعليه المهر وولدها حر اي لو كان زوج الابن جاريته اباه والضمير
في عليه في الموضعين راجع الى الاب اي لا قيمة على الاب في الجارية ولا في ولدها ايضا وبه صرح
في الجامع الصغير اعلم ان الاب اذا تزوج جارية ابنه يجوز عندنا وقال الشافعي رح لا يجوز لان له
حق الملك في جارية الابن ولهذا لو وطئها مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد فصارت كامة المكاتب
بل اولى لان حق الملك في مال الولد اظهر ولهذا يصح من الاب استيلاد جارية الابن ولا يصح
من المولى استيلاد امة المكاتب ولنا ان جارية الابن لا ملك للاب فيها ولا حق الملك لان الابن
ملكها من كل وجه بدلالة حل الوطي ونفاذ الاعتاق فمن الى ان يملكها الاب من وجه لان المحل
يتنافى الملكين لشخصين في محل واحد في زمان واحد فيمتنع ولو كان للاب فيها حق ملك لم يحل للابن
وطيها كالمكاتب لا يحل له وطي امته لان لمولاه فيها حق الملك فلما لم يكن للاب فيها حق ملك جاز
تزوجها للاب كجارية الاجنبي لانها داخلة تحت قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وذاك لانها ليست
من المحرمات اما سقوط الحد فليس لقيام حق الملك للاب بل لقيام الشبهة الناشية عن ظاهر
الاضافة في قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وروي انت ومالك لابيك سابة يه وان لم يكن معمولا في
اثبات الملك وحق الملك تحقيقا للحرية الابن صار شبهة في اسقاط الحد كالبيع بشرط الخيار للبايع

لو الملك

٢

للبايع وانه لا يوجب الملك ولا حق الملك للمشتري ومع هذا اسقاط الحد عن المشتري للشبهة بخلاف جارية
المكاتب حيث لم يجز تزوجها للمولى لان المكاتب مملوك له وله في مكاسبه حق الملك فيمنع التزوج
حصل به صيانة الماء ووقع الاستغناء عن تملك الجارية فلم تصر ام ولد له عندنا وقال زفر رح تصير
ام ولد له وجه قوله انه لو وطيها الاب بالفجور تصير ام ولد له فاولى ان تصير ام ولد اذا وطيها
بنكاح او شبهة نكاح ولنا انها انما تصير ام ولد له اذا وطيها بالفجور كيلا يضيع ماؤه بيانه
ان الاب لا ملك له في جارية الابن ولا حق الملك لما قلنا فيثبت التملك سابقا على الاستيلاد كيلا
يضيع ماؤه لان اثبات النسب لا يمكن بدون التملك فاذا وطيها وقد ملكها سابقا صادف
الوطي ملكه فصارت ام ولد له واثبات النسب حاصل بنكاح او شبهة نكاح فلا حاجة الى تملك الجارية
فلهذا لم تصر ام ولد له ولا قيمة على الاب في الجارية لعدم التملك ولا في الولد لانه حر حيث ملكه اخوه
بالقرابة وعليه المهر بموجب النكاح فان قلت لا نسلم ان الابن ملك جاريته من كل وجه ولا نسلم ان
حل الوطي ونفاذ العتق يدل على الملك من كل وجه الا يرى ان المدبرة وام الولد يحل وطيهما وينفذ
اعتاقهما وليس الملك فيهما بثابت من كل وجه ولهذا لا يجوز اعتاقهما عن الكفارة قلت
الملك فيهما ثابت للابن من كل وجه بدلالة الامر المختص بالملك من كل وجه وهو حل الوطي ونفاذ
العتق وصحة البيع والرهن والهبة ولهذا لو اعتق الاب او رهن او باع او وهب لا يجوز وقوله
حل الوطي ونفاذ العتق لم يدل على الملك من كل وجه فلانا ذلك لان الله نفى حل الوطي الا بالنكاح او
بالملك المطلق وهو الملك من كل وجه قال تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او
ما ملكت ايمانهم وقال عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم واما المدبرة وام الولد فالملك فيهما ثابت
من كل وجه وانما امتنع جواز البيع والكفارة لمعنى آخر وهو انعقاد سبب الحرية في الحال فان قلت
سلمنا ان الابن ملكها من كل وجه ولكن لا نسلم ان الاب لا يملكها من وجه او ليس له فيها حق الملك وهذا
لان قوله عليه السلام انت ومالك لابيك يقتضي الملك للاب قلت في الحديث اضيف الابن وماله
الى الاب بلام الملك ثم لم يقتض ذلك الملك في نفس الابن بالاتفاق فكذا لا يقتضي في ماله ايضا
لان الاضافة فيهما على نسق واحد على انا نقول الاضافة انما تقتضي الملك اذا صادفت
محلا قابلا للتمليك بان يكون فارغا عن ملك الغير والمحل ملك الابن من كل وجه فلم يبق فارغا عن ملكه
فلا يملكه الاب والحديث محمول على حق صيانة له عن التعطيل ونحن نقول به ولهذا يملكها بالقيمة سابقا على التملك
على الاستيلاد فان قلت لا نسلم ان جارية الابن داخلة تحت قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بل هي
من جملة المحرمات لانها حليلة الابن قلت لا نسلم ان جارية الابن تسمى حليلته ولهذا لان
الحليلة في اللغة هي الزوجة لا الامة فافهم والباقي يعرف بما رسمنا للاصول والفروع قوله لخلوها
عن ملك الاب اي لخلو امة الابن عن ملك الاب وهذا دليل لصحة التزويج عندنا قوله وكذا
يملك من التصرفات ما لا يبقى معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفاء ملكه اي يملك الابن في جاريته
من التصرفات تصرفا لا يبقى مع ذلك التصرف ملك الاب لو كان ثابتا كالاعتاق والبيع والهبة فدل
ذلك التصرف من الابن على انتفاء ملك الاب وهذا استدلال من صاحب الهداية على ان الملك للابن
ثابت في جاريته من كل وجه بحيث لا يملكها الاب من وجه ولكن لنا في دعوى الملازمة نظر

اي لو ثبت

وهي ان الابن ملك الاب لو كان من تصرف الابن لان الابن اذا باع جارية مشتركة بينه وبين الاب لا يبطل ملك
الاب بل يبقى كما كان وكذا اذا اعتقها لان للاب ان يعتق نصيبه فدل ذلك على بقاء ملك الاب بعد الشراء
ملكه ولكن الوجه في الاستدلال ما حققناه اولا قوله وولدها حر ونقل شيخنا برهان
الدين الخبزي يعني قدس الله روحه عن شيخه الامام حميد الدين الضرير انه قال في شرحه فيه اختلاف
عند البعض يعتق قبل الانفصال وعند البعض يعتق بعد الانفصال وثمرته تظهر في الارث حتى
لو مات المولى وهو لا يرث الولد على قول من قال يعتق قبل الانفصال وعلى قول من قال لا يعتق
قبل الانفصال لا يرث اذا مات المولى قبل الولادة لان الرق مانع من الارث فاقول الوجه هو ع
الاول لان الولد حدث على ملك الابن حين العلوق فكما ملكه عتق عليه بالقرابة بالحديث
قوله واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل فسد
النكاح وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في
رجل زوج عبده امراة حرة فقالت لمولاه اعتق عبدك عني على الف درهم ففعل قال
العبد حر والولاء لها ويفسد النكاح ولو قالت له اعتقه عني ولم يسم مالا فاعتقه فالولاء
للمعتق ولا يفسد النكاح واصله معروف وهو ان من قال لغيره اعتق عبدك عني على الف درهم
ففعل المامور اعني قال اعتقت يقع العتق عن الآمر عندنا استحسانا حتى يكون الولاء له ويسقط
الكفارة عنه اذا نوى ويلزمه الالف وقال زفر يقع العتق عن المامور حتى يكون الولاء له ولا يسقط
عن الكفارة اذا نوى ولا يلزم الالف على الآمر لزفر رح ان قول الآمر اعتق عبدك عني وقول المامور
اعتقت عبدي عنك يدل على القصد الى اعتاق عبد مملوك للمامور من الآمر لا الى اعتاق عبد مملوك
للآمر عند هذا هو المعلوم من قضية الاضافة لغة وكيف يقع العتق عن الآمر وقد قال عليه السلام
لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والملك لو ثبت للآمر اما ان يثبت قبل الاعتاق او حال الاعتاق
او بعده والحصر ظاهر فلا يجوز ان يثبت قبل الاعتاق لانه لو ثبت ثبت بتضمن كلامه البيع
وركن البيع الايجاب والقبول ولم يوجد القبول من الآمر فلا يثبت الملك وحال الاعتاق حال
زوال الملك فمحال ان يجتمع الملك مع زواله وبعد الاعتاق لا يمكن القول ببقاء الملك فعلم ان
الاعتاق لا يقع عن الآمر لعدم الملك فلما لم يثبت الملك للمراة فيما نحن فيه لم يفسد النكاح
ولنا ان الآمر قصد الى اثبات العتق بواسطة ثبوت الملك له بتضمن كلامه البيع
لان قوله عني على الف يدل على ذلك فصار كانه قال بع العبد الذي كان لك الى الآن ملكه لي بالف
واعتقه عني وكذا المامور قصد الى اثبات العتق عن الآمر لانه قال اعتقت عنك وقد خرج كلامه
جوابا لكلام الآمر والقاصد الى الشيء قاصد الى ما لا يتصور حصول ذلك الشيء بدونه كالقاصد
الى الصلوة قاصد الى الطهارة وكالقاصد الى صعود السطح قاصد الى نصب السلم اذا
كان بحيث لا يصعد الا بنصب السلم فلما كان كذلك ثبت الملك اقتضاء فتبين قوله اعتقت عنك فصح
الاعتاق عن الآمر بعد ثبوت الملك له فلما ثبت الملك للمراة فيما نحن فيه فسد النكاح للتنافي بين
الملكين وعليها الف درهم ويسقط المهر لان المولى لا يستوجب على عبده دينا والجواب
عن قوله ان القبول لم يوجد وهو ركن البيع فلا يصح بدونه فلا يثبت الملك قلنا انما لا

لا يصح البيع بدون الايجاب والقبول اذا ثبت البيع مقصودا كما اذا قال الآمر مثلا بع عبدك مني بالف
درهم واعتقه عني فقال المامور بعت واعتقت حيث لا يقع عن الآمر اما اذا ثبت ضمنا ومقتضى
فانه يثبت بلا انعقاد ركنه كالطلاق يثبت بقوله اعتدي من غير ركنه اصلا فان قلت
الشرائط الاصلية لا يثبت بطريق الاقتضاء كالاهلية والملك شرط اصلي للاعتاق فلا يثبت
اقتضاء ولهذا لو قال لعبده كفر يمينك بالمال او قال له تزوج اربعا لا يثبت الحرية لانها شرط
اصلي كذا هنا قلت كون العبد مملوكا في ذاته شرط اصلي للاعتاق لا يوجد بدونه
اما كونه مملوكا للآمر فهو امر زائد فجاز ثبوته بطريق الاقتضاء واما المسئلة الثانية وهي ما
اذا قالت اعتقه عني ولم تذكر البدل ففعل المامور يفسد النكاح عند ابي يوسف كما في المسئلة الاولى
وجه قوله ان الملك شرط للاعتاق كما قلنا في المسئلة الاولى الا ان القبض وان كان شرط
التبرع اذا كان قصدا سقط هنا لثبوته ضمنا كما ان القبول ركن البيع فهي ثبت قصدا وقد
سقط فيما ثبت ضمنا والشرط احق بالسقوط من الركن لانه دونه ولنا ان السقوط انما
يكون فيما يحتمل السقوط لا فيما لا يحتمل السقوط والركن في البيع يحتمل ذلك ولهذا سقط في بيع
التعاطي بخلاف التسليم في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال لان القبض فعل حسي لا يمكن اثباته بطريق
الاقتضاء تبعا ما لا يوجد حسيا فلما لم يثبت القبض تبعا وهو شرط ثبوت الملك في الهبة لم يثبت الاعتاق
عن المراة الآمرة لانتفاء شرط الاعتاق وهو الملك فلم يفسد النكاح قوله وعنده يقع
عن المامور اي عند زفر رح يقع العتق عن المامور والضمير في لانه راجع الى الآمر وكذا في قوله عنده وفي
عبده راجع الى المامور قوله فلم يصح الطلب طلب الاعتاق تصحيحه اي تصحيح الطلب قوله
بطريق الاقتضاء وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهذا لم يصرح بالمقتضى اما
اذا صرح به المامور يقع العتق عن المامور اتفاقا ولهذا قال في التقويم لو قال المامور بعتك بالف
درهم ثم اعتقت لم يصر مجيبا لكلامه بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه قوله طلب
التمليك منه اي من المولى وهو المامور قوله تمليكا منه اي من الآمر قوله ثم الاعتاق
عنه بالنصب على انه خبر صار اي ثم يصير قول المامور اعتقت اعتاقا عن الآمر قوله للتنافي
بين الملكين اي بين ملك الرقبة وملك المتعة وتحقيق التنافي مر في فصل المحرمات عند قوله ولا يتزوج
المولى امته ولا المراة عبدها قوله هذا والاول سواء اي عدم ذكر البدل مع ذكر البدل
سواء يعني يقع العتق عن الآمر في الصورتين عند ابي يوسف قوله تحقيقا لتصرفه اي
لتصرف الآمر قوله ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره
بان يطعم عنه يعني اذا امر المظاهر غيره وقال اطعم عني ستين مسكينا ففعل المامور يقع الاطعام
عن الآمر ويسقط عنه الكفارة وان لم يوجد القبض من الآمر تصحيحا لتصرفه فكذا هنا في قوله
اعتق عني ولم يقل على الف ففعل المامور يقع عن الآمر وان لم يوجد القبض لما قلنا وجوابه
ان القبض شرط التبرع لا يحتمل السقوط بحال الا ان الفقير ناب مناب الآمر في القبض عن الآمر
وفيما نحن فيه لم يوجد القبض اصلا فلم يصح التبرع فوقع العتق عن المامور والعبد لا يصلح

ان يكون قابضا نايبا منابه لان الامر لان العبد لم يبق في يده شيء من الملك لان الاعتاق اتلاف الملك
قوله وفي تلك المسئلة اشارة الى مسئلة الامر بكفارة الظهار قوله ليتنوب عنه اي ليتنوب العبد عن الامر

باب نكاح اهل الشرك

انما اخر نكاح اهل الشرك من نكاح الرقيق لانهم ادنى منزلة من الرقيق قال الله تعالى ولعبد مؤمن خير من
مشرك قوله واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جائز ثم
اسلما اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة رح انما قال وهذا عند ابي حنيفة ولم يقل ابتداء عند ابي حنيفة
بدون ذكر هذا لانه مسئلة القدوري وليس فيها ذكر الخلاف فقال صاحب الهداية وهذا عند
ابي حنيفة رح لينبه لموضع الخلاف ولكن من حق المسئلة ان يضعها صاحب الهداية في الفصل
المتقدم على باب الرقيق لان ذلك الفصل هو المشتمل على نكاح الذمي وقد اراد بالكافر هنا الذمي
بدليل ما ذكره في بيان الدليل وانا لا نتعرض لهم لذمتهم والمشرك لا ذمة له ولانه قال ان حرمة
نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها والمشرك لا يلتزم احكامنا اصلا فعلم ان المراد
من الكافر المذكور في المسئلة هو الذمي وكان ينبغي ان يذكر في بابه لا في باب المشرك الذي الكتاب
له ثم اعلم ان النكاح بغير شهود ونكاح المعتدة من الغير الذي هو الكافر صحيح في حق اهل الذمة
اذا كانوا يعتقدون جواز ذلك عند ابي حنيفة رح حتى لو اسلما يقران على ذلك وعند زفر رح فاسد
وقال ابو يوسف ومحمد رح في النكاح بغير شهود كما قال ابو حنيفة رح وهو المراد من قوله في الوجه الاول وقالا
في النكاح في عدة الكافر كما قال زفر رح وهو المراد من قوله في الوجه الثاني وجه قول زفر رح ان الخطابات
عامة مثل قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله وقوله تعالى وان احكم بينهم
بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم وقوله عم لا نكاح الا بشهود ولان اهل الذمة تبع لاهل الاسلام فاذا لم يجز
نكاحهم في عدة الغير وبغير شهود فكذا نكاح اهل الذمة فقبل الاسلام او المرافعة اي لا نتعرض
لهم اعراضا عنهم لا تقريرا لهم على صنعهم الفاحش القبيح وترك التعرض لا يدل على عدم الحرمة كما
في عبادة الاوثان والنيران فاذا اسلموا او ترافعوا وجب التفريق رفعا للحرمة القائمة ووجه
قول ابي يوسف ومحمد رح ان نكاح المعتدة نكاح المنكوحة من وجه لبقاء اثر النكاح وهو العدة ونكاح
المنكوحة باطل فصار نكاح المعتدة من المحرم بخلاف النكاح بغير شهود حيث يقران
على ذلك بعد الاسلام لان حالة الاسلام حالة البقاء والشهود في باب النكاح شرط الانعقاد لا شرط
البقاء ولان نكاح المعتدة بين المسلمين حرام بالاجماع والنكاح بغير شهود مجتهد فيه لان الشهود
ليس بشرط عند مالك بل الشرط هو الاعلان فكان اهل الذمة ملتزمين لحرمة نكاح المعتدة بعقد
الذمة لثبوتها بالاجماع لا لحرمة النكاح بغير شهود لانه لا نلزمهم رعاية جميع الاختلافات ووجه قول
ابي حنيفة رح ان حرمة النكاح في عدة الكافر لو ثبت لا يخلو من احد الامرين اما ان يثبت حقا للشرع
او حقا للزوج فلا يجوز الاول لان الذمي لا يخاطب بحقوق الشرع ولهذا لا نتعرض لهم في الخمر والخنزير
بخلاف الربوا فانه مستثنى بقوله عم الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد وكذا لا يجوز الثاني لان
الذمي لا يعتقده وذلك لان كلامنا على هذا التقدير فلما سقطت الحرمة ابتداء لم تعتبر بقاء والاباحة

ع
ثم لا نتعرض

حالة البقاء اسهل منه ولان الطلاق مزيل للنكاح وكذا الموت مزيل له فكان ينبغي ان يجوز نكاح المراة قبل
الاعتداد الا ان الشرع اخر عمل الطلاق والموت الى انقضاء العدة في حق المؤمنات صيانة لماء المسلم
نظرا له قال الله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وقال تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا والذمي لا يستحق النظر فبقي الحكم على مقتضى الدليل اما النكاح بغير شهود فانما
صح من الذمي لان الشهادة في نكاح المسلمين انما اشترطت حقا لله تعالى والكافر لا يخاطب بحقوق الله تعالى
في احكام الدنيا فلما لم يشترط ابتداء لم يشترط بقاء اعني بعد المرافعة وبعد الاسلام لان البقاء اسهل
من الابتداء ولان الشهادة شرط الانعقاد لا شرط البقاء ولهذا اذا مات الشهود بعد النكاح لا يفسد
النكاح قوله في الوجهين اي فيما اذا تزوج بغير شهود او في عدة كافر قوله على ما تقدم من
قبل اشارة الى ما قال او فصل تزوج النصراني بقوله وهذا الشرع وقع عاما فيثبت الحكم على
العموم قوله اعراضا لا تقريرا اي تعرض عنهم لمكان عقد الذمة والحرمة قائمة اي ثابتة
وهي جملة حالية قوله لانه لا يعتقده اي لان الكافر لا يعتقد العدة وتذكير الضمير على تاويل
الاعتداد قوله حالة البقاء اي حالة بقاء النكاح لا حالة الانعقاد فيها اي في حالة البقاء قوله
وكذا العدة لا تنافيها اي لا تنافي حالة البقاء يعني ان النكاح يبقى مع وجوب العدة كالموطوءة اذا
وطئت بشبهة تجب عليها العدة ويحرم على الزوج الوطء ومع هذا لا يفسد نكاح الزوج فكذا
هنا بيانه ان العدة واجبة من الذمي عند بعض مشايخنا لكنها ضعيفة لا تمنع صحة النكاح
بناء على اعتقادهم كالاستبراء بين المسلمين ولهذا يجوز تزويج المولى امته من الغير وان كان الاستبراء
واجبا على المولى ثم بعد المرافعة او الاسلام الى حال البقاء والعدة لا تمنع بقاء النكاح كما في
تلك المسئلة وعلى قول بعض مشايخنا لا تجب العدة من الذمي ولا حاجة الى هذه التكلف لانها لما لم تجب
ابتداء لم تجب بقاء فلم يوجد المانع للنكاح لا ابتداء ولا بقاء فاقرا على النكاح بعد المرافعة او الاسلام
قوله وان تزوج المجوسي امه او ابنته ثم اسلما فرق بينهما وهذه من مسائل القدوري رح
وهذا الاستدلال على مذهب ابي يوسف ومحمد رح لان نكاح المحارم فيما بين الكفار له حكم البطلان
وكذلك على مذهب ابي حنيفة رض على ما ذكره القدوري رح في شرحه اما على ما ذكره القاضي ابو زيد رح فله
حكم الصحة والى هذا اشار في المتن بقوله في الصحيح وفائدته تظهر فيما ذكر صاحب الايضاح ان
الذمي اذا تزوج ذي رحم محرم ودخل بها لم يسقط احصانه حتى انه لو اسلم فقذفه انسان يجب على
القاذف الحد في قول ابي حنيفة رح ولو كان النكاح فاسدا لاوجب الدخول فيه سقوط الاحصان
وكذلك اذا ترافعا الينا وطلبت المراة النفقة فان القاضي يقضي بالنفقة في قول ابي حنيفة رح
وهذا دليل على ان النكاح وقع صحيحا ولكن اذا اسلما او اسلم احدهما يفرق بينهما للمنافاة بين
المحرمية والنكاح وذلك لان كل صفة ترجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء كالرضاع ثم اعلم
انه اذا اسلم احدهما يفرق بينهما بالاتفاق وقبل الاسلام لا يفرق بينهما ما لم يترافعا جميعا عند
ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف رح يفرق بينهما القاضي سواء وجد الترافع او لم يوجد وقال محمد رح

تفرق وكذا قول محمد اذا رفع احدهما

اذا رفع احدهما فقد التزم حكم الاسلام وان لم فنفرق بينهما كما لو اسلم احدهما ووجه قول ابي يوسف
ان النكاح فاسد في الاصل فلا حاجة الى الرفع والترافع فيفرق القاضي بينهما لان الخطاب عام
فاحكم بينهم بما انزل الله ولابي حنيفة رح قوله تعالى وان جاؤك فاحكم بينهم ثبت انه الحكم
علق الحكم بشرط والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده فلا يجوز التفريق برفع احدهما ولان
ترك الاعتراض حق لهما جميعا فلا يسقط باسقاط احدهما حقه حق الاخر ثبت انه ان النبي عم
كتب الى مجوس هجر اما ان تدعوا الربوا او تاذنوا بحرب من الله ورسوله ولم يكتب في انكحتهم
شيئا وقد فتح المسلمون بلاد فارس ولم يتعرضوا لانكحتهم واجماعهم حجة ولان نكاح المحارم
ليس باعظم من كفرهم فلا نتعرض لهم فيه فكذا في النكاح بخلاف ما اذا اسلم احدهما حيث يجب
التفريق بينهما لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولا يعارض اعتقاد المصر على الكفر لانه فاسد ضعيف
قوله كما ذكرنا في المعتدة اشارة الى ما ذكر في المسئلة المتقدمة بقوله لهما ان حرمة نكاح
المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها قوله لانها لا ابقاء فيه اي لان العدة لا ابقاء في بقاء
النكاح وتنافيه حرمت قوله ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة وهذه من
مسائل القدوري وانما لم يجز نكاح المرتد لان الردة رافعة للنكاح فلان يكون مانعة اولى لان
الدفع اسهل من الرفع ولانها شرعت مزيلة للملك فلا يستفاد الملك معها كالموت ولانه مستحق
للقتل لقوله عم من بدل دينه فاقتلوه وانما يمهل الى ثلثة ايام نحبا بارجاء العود الى الاسلام
بان يتامل في محاسنه وينكشف عنه الشبهة والنكاح يشغله عن التامل فلا يكون النكاح مشروعا في
حقه وكذلك المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر وذلك لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ولان ردتها
منافية لبقاء النكاح فيكون مانعة له بالطريق الاولى ولان الغرض من النكاح مقاصده نحو السكن
والازدواج وحسن العشرة ولم يحصل ذلك ولا يحصل ذلك بين المسلم والمرتدة اذ ليس مع الاختلاف ايتلاف
ولان المرتدة تحبس لتتامل في الاسلام والمنكوحة مشغولة بالقيام بامور داخل البيت فلا يكون النكاح
مشروعا في حقها قوله وان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه وكذا ان اسلم احدهما
وله ولد صغير صار ولده مسلما باسلامه والمراد من الاول اعني قوله وان كان احد الزوجين مسلما
الاسلام الاصلي لكن لفظه على عمومه لان المسلمة لا يجوز ان يتزوجها كافر اصلا واما اراد بان
يكون الزوج مسلما والزوجة ذمية والمراد من الثاني اعني قوله وكذا ان اسلم احدهما الاسلام
الطاري وهو على عمومه لانه يجوز ان تسلم المراة ولم يعرض الاسلام على زوجها بعد ولم يصل الخ
الحكم بالتبعية ما روى البخاري في صحيحه مسندا الى ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلعم ما من
مولود الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه ثبت انه ان النبي عم
قد اثبت ان الولد يكون على دين الابوين ثم بعد ذلك نقول اذا اسلم احد الابوين او كان
مسلما فلا يخ اما ان يتبع الولد الصغير من ابويه المسلم او الكافر فلا يجوز ان يتبع
الكافر لان الاسلام اولى بالاتباع لكونه اقوى لان الاسلام يعلو ولا يعلى ولان النبي عم
اثبت له حكم الفطرة بنفسه وانما نقله عنها الى دين ابويه اذا اجتمعا على دين فاذا لم

محاسن النكاح ويزول عنها التبس والشبهة ويشغلها النكاح عن التامل لان
٩٩

لم يجتمعا بقي الصغير على ما اثبته عليه النبي عم من حكم الفطرة فلم ينقل عنها والفطرة الجبلة التي خلق
الله عليها الخلق والمراد منها فطرة الاسلام لقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل
لخلق الله ذلك الدين القيم قوله لان في جعله تبعا له نظرا له اي لان في جعل الولد تبعا للمسلم
نظرا للولد قوله ولو كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا فالولد كتابي وقال الشافعي هو
على دين الاب قوله لان في جعله تبعا للكتابي نظرا للصغير ولهذا يحل ذبيحة الكتابي ونكاح الكتابية
للمسلم بخلاف المجوس فانه لا يحل ذبيحتهم ولا يجوز مناكحتهم اصلا فكانت المجوسية شرا من النصرانية
واليهودية لا يقال الحظر والاباحة اذا اجتمعا فالحكم للحظر كالمتولد بين الحمار الوحشي والاهلي
فينبغي ان يكون الولد تبعا للمجوسي لانا نقول ذاك ينتقض بما اسلم احد الابوين وانما قال
لو كان احدهما كتابيا حتى يشمل النصراني واليهودية وانما قلنا ان المجوسية شر من النصرانية
واليهودية ولم نقل ان النصرانية او اليهودية خير من المجوسية لانه لا خير في دين هؤلاء الطائفة
ولكن في كل منهم خلاف الخير وفي المجوسية اكثر فيكون شرا منهما قوله لان فيه اي في الكتابي
يعني في كون الولد كتابيا قوله للتعارض يعني ان الكفر كله ملة واحدة فتعارض المجوسي
والكتابي في استتباع الولد فيترجح الاب بالابوة قوله ونحن اثبتنا الترجيح وهو ان فيه نوع
نظر للولد من حيث حل الذبيحة وجواز المناكحة قوله واذا اسلمت المراة وزوجها كافر عرض
القاضي عليه الاسلام فان اسلم فهي امراته وان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عند ابي حنيفة ومحمد
وان اسلم الزوج وتحته مجوسية عرض عليها الاسلام فان اسلمت فهي امراته وان ابت فرق القاضي
بينهما ولم تكن الفرقة طلاقا وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا في الوجهين وهذه من مسائل القدوري رح
اعلم ان احد الزوجين اذا اسلم ان كان بحال يجوز استيناف العقد عليهما لا يفسد النكاح كالذمي تزوج
الذمية ثم اسلم الرجل وذلك لان نكاح المسلم الذمية ابتداء يجوز عندنا فبقاءه اولى وان كان بحال لا يجوز
استيناف العقد عليهما لا يفسد النكاح ولكن يعرض الاسلام على الكافر فان ابى فرق بينهما وهذا كالنصرانية
اذا اسلمت وزوجها كافر وكالمجوسي اذا اسلم وزوجته مجوسية او وثنية وهذا لان المسلمة لا يجوز
ان تكون تحت الكافر مطلقا فلهذا اطلق الكافر في اسلام المراة واما المسلم يجوز له ان يتزوج
كتابية ولا يجوز له ان يتزوج مجوسية او وثنية ولهذا قيد في جانب اسلام الزوج بتمجس المراة ثم اعلم
ان عرض الاسلام مذهبنا وعند الشافعي رح لا يعرض لكن تبين المراة في الحال ان كان الاسلام قبل
الدخول وان كان بعد الدخول فالفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتاكد الملك الثاني دون الاول
ولهذا اذا طلق الرجل امراته قبل الدخول بانت الفرقة في الحال بخلاف ما اذا كان بعد الدخول
ولنا ما روي في الموطا عن ابن شهاب الزهري ان ابنت الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن
امية فاسلمت يوم الفتح وهرب زوجها صفوان بن امية من الاسلام فلم يفرق رسول الله صلعم بينه
وبين امراته حتى اسلم صفوان واستقرت عنده امراته بذلك النكاح وروي اصحابنا ان رجلا من بني
تغلب اسلمت امراته وهي نصرانية فرفعت الى عمر بن الخطاب رض فقال له اسلم والا فرقت
بينكما فابى ففرق بينهما وعن ابن عباس رض مثل ذلك ولم ينقل عن احد منهم اعتبار مدة العدة

واعتبار الفرقة بنفس الاسلام لان النكاح كان صحيحا بالاجماع وبعد الاسلام لا يخلو اما ان يكون الموجب للبينونة
اسلام المسلم او كفر المصر او اختلاف الدين فلا يجوز الاول لان الاسلام عاصم للاملاك لا قاطع قال عليه السلام امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلم يجز ان يكون الاسلام
قاطعا لملك النكاح وكذا لا يجوز الثاني لان الكفر كان موجودا قبل ذلك وكان لا ينافي ابتداء النكاح
ولا بقاءه ولا يجوز الثالث ايضا لان الاختلاف في الدين انما حصل من جهة اسلام المسلم وقد بينا
ان الاسلام لا يصلح ان يكون قاطعا فلما لم يكن هذه الاشياء موجبة للفرقة قلنا الواجب في باب إن ٤
النكاح امساك بمعروف او تسريح باحسان وقد فات الامساك بمعروف لان مقاصد النكاح لا يحصل
مع اختلاف الدين لان الكافر لا يتمكن من استفراش المسلمة ولا يحل للمسلم استفراش المجوسية والوثنية
بالنص فتعين التسريح ثم لما لم يسرحها يامر القاضي بالاسلام ليحصل مقاصد النكاح فاذا وجد الاباء
بعد ذلك يفرق القاضي بينهما لفوات مقاصد النكاح كما في الجب والعنة ثم وجه قول ابي يوسف في ان
الفرقة فسخ لا طلاق لانها بسبب مشترك بين الزوجين وهو الاباء فلم يكن طلاقا كما اذا ملك احد
الزوجين الآخر يكون الفرقة فسخا لا طلاقا وكذا اذا ثبتت الفرقة بالرضاع ولكن هذا يبطل بالخلع
ولهما ان الاباء اذا حصل من الزوج ينوب القاضي منابه فيعتبر الفرقة طلاقا لصدور سببها من جهة
الزوج كما في الجب والعنة بخلاف تفريق القاضي باباء المراة لان سبب الفرقة صدر من المراة وهي
لا تملك الطلاق ثم في التفريق باباء المراة يكون لها كمال المهر ان كان بعد الدخول وان كان قبل الدخول
فلا مهر لها اما في الدخول فانه يوجب استقرار المهر وتاكده ولا يسقطه ارتفاع العقد بعد ذلك
كما اذا طلقها بعد الدخول بخلاف ما اذا كان التفريق قبل الدخول لان الفرقة حصلت بسبب من قبلها
فلا يكون لها مهر كما اذا ارتدت قبل الدخول والعياذ بالله او مكنت ابن زوجها من نفسها قبل
الدخول قوله وان ابى فرق بينهما اي ان ابا الزوج الاسلام فرق القاضي بين المراة
وزوجها قوله وكان ذلك طلاقا اي كان تفريق القاضي باباء الزوج طلاقا لا فسخا عند ابي
حنيفة ومحمد رح قوله وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا في الوجهين اي لا يكون التفريق طلاقا عنده
سواء كان باباء الزوج او باباء المراة بل يكون فسخا وفائدته انه لا ينتقص من عدد الطلاق شيء
قوله وبعده متاكد اي بعد الدخول ملك النكاح متاكد قوله كما في الفرقة بسبب الملك اي
اذا ملك احد الزوجين الآخر يكون الفرقة فسخا لا طلاقا قوله فاشبه الردة والمطاوعة
وهي بفتح الواو لا بكسرها لانها مصدر اي مطاوعة المراة ابن زوجها وبيانه مر قوله واذا اسلمت
المراة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم تقع الفرقة حتى تحيض ثلث حيض
ثم تبين من زوجها وهذا عندنا وقال الشافعي رح انه كان قبل الدخول يقع الفرقة في الحال وان
كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلث حيض كما في دار الاسلام عنده ولنا ان الاسلام
او كفر المصر او اختلاف الدين لا يصلح ان يكون موجبا للفرقة لما قلنا في المسئلة المتقدمة
ان الاسلام عاصم وكفر المصر ليس بمناف واختلاف الدين من جهة المسلم فلا بد من سبب يوجب الفرقة
وهو الاباء بعد عرض الاسلام لان عند ذلك يفوت الامساك بالمعروف فيتعين التسريح ولا يمكن عرض

عرض الاسلام في دار الحرب لانقطاع يد اهل الاسلام عنهم فلما تعذر تقرير السبب اضيف الحكم الى الشرط لان
الشرط يضاف اليه الحكم عند تعذر الاضافة الى العلة والسبب كما في حافر البئر على قارعة الطريق
فتوقف الفرقة الى انقضاء مدة العدة اعني ثلث حيض ان كانت ممن تحيض او مضي ثلثة اشهر
ان كانت ممن لا تحيض وبه صرح الكرخي في مختصره وذلك لان الطلاق سبب البينونة والانقضاء العدة
شرطها الا ان هناك اذا وقع الطلاق قبل الدخول يثبت الفرقة والبينونة بمجرد الطلاق بلا عدة
وهنا يثبت البينونة بعد مدة العدة والفرق ان الزوج ثمة باشر سبب الفرقة فامكن اثباتها قبل
انقضاء ثلث حيض وهنا لم يباشر سببها فاستوى الدخول وعدمه فتوقف البينونة على انقضاء
مدة العدة قوله والعرض على الاسلام متعذر اي عرض الكافر على الاسلام متعذر وكان
القياس ان يقول وعرض الاسلام متعذر اي عرض الاسلام على الكافر الا انه قلب الكلام لعدم
الالتباس كما في قولهم ادخلت الخاتم في الاصبع وادخلت القلنسوة في راسي وانما الاصل ان
يقال ادخلت الاصبع في الخاتم والراس في القلنسوة قوله كما في حفر البئر اي على قارعة
الطريق وانما قيدنا بذلك لان حفر البئر في ملك نفسه لا يوجب الضمان اعلم ان علة الوقوع ثقل الواقع
الواقع مشيه فلا يصلح لاضافة الحكم اليه ايضا لانه مباح فاضيف الى صاحب الشرط وهو
الحافر لان ازالة مسكة الارض بالحفر شرط الوقوع وانما صلح الشرط للاضافة لان له اشتراكا
بالعلة في وجود الحكم اعني انه يوجد بالعلة عند الشرط فكذا فيما نحن فيه اضيف الحكم وهو البينونة
الى انقضاء مدة العدة وهو الشرط فافهم قوله واذا وقعت الفرقة والمراة حربية
فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة رح خلافا لهما وهذه متعلقة بما قبلها بيانه
ان احد الزوجين اذا اسلم في دار الحرب يقع الفرقة بانقضاء ثلث حيض فبعد ذلك لا يلزم العدة
على المراة سواء كانت مدخولا بها او لم يكن مدخولا بها اما اذا لم يكن مدخولا بها فظاهر واذا كانت
مدخولا بها فان كانت المراة حربية اعني مجوسية او وثنية فلا عدة عليها ايضا لان حكم الشرع
لا يثبت في حقها وان كانت مسلمة فلا عدة عليها عند ابي حنيفة رض لانه لا يوجب العدة على المسلمة
من الحربي واصل المسئلة في المهاجرة الى دار الاسلام فانها اذا هاجرت الينا مسلمة او ذمية لم
يلزمها العدة في قول ابي حنيفة رح الا ان تكون حاملا فح لا تتزوج حتى تضع حملها وان كانت حائلا
فلها ان تتزوج في الحال وهكذا ذكر شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي ولكن الطحاوي ذكر في مختصره وجوب
العدة عليها حيث قال واذا اسلمت امراته في دار الحرب كانت امراته على حالها حتى تحيض ثلث حيض
فاذا حاضتها بانت ووجبت عليها العدة بعد ذلك الى هنا لفظ الطحاوي وقال الكرخي في مختصره
واذا اسلمت امراة الحربي وهما في دار الحرب فهي على النكاح ما لم تحض ثلث حيض ان كانت ممن تحيض
او تمضي ثلثة اشهر ان كانت ممن لا تحيض واذا كان ذلك فقد بانت من الزوج ووقعت الفرقة
قال محمد رح في السير وعليها ثلث حيض اخرى بعد الثلث الاول وهي فرقة بطلاق ووقع طلاقه عليها
ما دامت في العدة في الثلث الحيض الاواخر قال محمد رح وينبغي في قياس قول ابي حنيفة رح ان لا يكون
عليها عدة الى هنا لفظ الكرخي وعلى قول ابي يوسف ومحمد رح يلزمها العدة قوله وسياتيك

وذلك لا يصلح لاضافة الحكم اليه لعدم التعدي فيه لانه امر طبيعي لا صنع للواقع فيه وتبدل الوقوع ثقيلة ٢٢٢

بيانه

بيانه اي في ملة المهاجرة بعد بلانه عدة عليها قوله واذا اسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما وقد
فيه تقدم وهو ان احد الزوجين اذا اسلم فان كان بحال يجوز ابتداء في العقد لا يفسد النكاح فهنا
بهذه الصفة لان نكاح المسلم الكتابية ابتداء يجوز فلان يجوز بقاء اولى قوله واذا خرج احد
الزوجين الينا من دار الحرب مسلما وقعت البينونة بينهما وقال الشافعي رح لا تقع ولو سبي احد
الزوجين وقعت البينونة وان سبيا معا لم تقع وقال الشافعي رح وقعت وهذه من مسائل القدوري
الا انه لم يذكر في مختصره خلاف الشافعي رح قال شمس الائمة السرخسي رح ويستوي في وقوع الفرقة بتباين
الدارين ان يخرج احدهما مسلما او ذميا او خرج مستامنا ثم اسلم او صار ذميا لانه صار من اهل دارنا
ثم فائدة وقوع البينونة حل وطء تلك الامة لمن وقعت في سهمه بعد الاستبراء وان كان الخارج هو
الرجل يجوز له ان يتزوج اربعا سواها واختها ان كانت في دار الاسلام لانه لا عدة على التي بقيت في
دار الحرب عندهم جميعا ثم اعلم ان علة وقوع البينونة بين الزوجين عندنا هو تباين الدارين
سواء وجد السبي او لم يوجد وعنده ان العلة السبي سواء وجد التباين بين الزوجين او لا
وجه قوله ان زينب ابنة رسول الله صلعم هاجرت من مكة الى المدينة وخلفت زوجها ابا العاص
بمكة فردها رسول الله صلعم بالنكاح الاول فعلم ان التباين لا يوجب الفرقة ولان تباين الدارين اثره في
انقطاع الولاية بحيث ينقطع ولاية احدهما عن الاخرى لا في انقطاع النكاح ولهذا اذا دخل الحربي
دارنا بامان او دخل المسلم دارهم تاجرا لا يثبت الفرقة مع ان التباين موجود يوضحه ان النكاح
باق بين اهل العدل واهل البغي مع ان الولاية منقطعة اما السبي فانه يقتضي صفاء المسبي للسابي
ولا يصفو الملك في المسبي للسابي الا بانقطاع نكاح الزوج عن المسبية ولهذا لا يبقى الدين الذي
للكفار على المسبي ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن
الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن
واتوهم ما انفقوا ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر
اي بعقد نكاحهن العصمة العقد كذا قال ابو عبيد في الغريبين ونقله عن ابن عرفة والكوافر
جمع كافرة وسبب نزول الاية ما روى الواحدي وغيره عن ابن عباس رض ان مشركي مكة صالحوا رسول
الله صلعم عام الحديبية على ان من اتاه من اهل مكة رده اليهم ومن اتى اهل مكة من اصحابه فهو لهم
وكتبوا بذلك الكتاب وختموه فجاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية بعد الفراغ من الكتاب والنبي صلعم
بالحديبية فاقبل زوجها وكان كافرا فقال يا محمد اردد علي امراتي فانك قد شرطت لنا ان
ترد علينا من اتاك منا وهذه طينة الكتاب لم تجف بعد فانزل الله هذه الاية وجه الاستدلال
ان الله تعالى قال فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم نفى الحل بينهن وبين ازواجهن فعلم ان تباين
الدارين يوجب الفرقة وان لم يوجد السبي ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن فلو كان التباين
لا يوجب انقطاع النكاح لم يحل للمسلمين ان ينكحوهن وهذه تدل على عدم اشتراط عدتهن من الكفار
لانه تعالى اباح نكاحهن مطلقا ثم قال تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر بيانه ان التباين لو لم يكن موجبا
للفرقة لزم التمسك بعقد نكاحهن حال كفرهن وهو خلاف الاية ولان تباين الدارين توجب

يوجب الفرقة لما ان اهل الحرب في حق من في دار الاسلام كالميت قال تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه
ولا نكاح بين الحي والميت ولهذا اذا التحق المرتد بدار الحرب يجعل كالميت وتعتق امهات اولاده
ويقسم ماله بين ورثته بخلاف مسالة المستامن لانه لم يوجد التباين حكما لان تاجرنا من دارنا حكما
ومستامنهم من دارهم حكما لان دخوله على سبيل العارية لا على سبيل التوطن وبخلاف اهل البغي فانهم من
اهل دارنا وانما يقاتلون بالتاويل واما السبي فليس بعلة للفرقة لان النكاح لو زال به لا يخلو اما ان يزول
حكما مقصودا للسبي او بناء على ما هو الحكم المقصود بالسبي فلا يجوز الاول لان الحكم المقصود للسبي
ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح كالبيع والهبة والصدقة فلو كان منافيا لاستوى فيه الملك المحترم
وغيره كمنافاة المحرمية والرضاع وملك النكاح لو كان محترما لا يبطل النكاح بالاتفاق كما اذا كانت
المسبية منكوحة لمسلم او لذمي فعلم ان السبي ليس بمناف ولا يجوز الثاني ايضا لان زوال ملك
النكاح ليس من لوازم ملك الرقبة كما في المسبية اذا كانت منكوحة لمسلم او ذمي بل لا يتصور زوال ملك
النكاح من ملك الرقبة اصلا كما في العبيد والبهائم والامة المجوسية حيث لا يملك مالك المجوسية منافع
بضعها وقولهم ان السبي يقتضي صفاء الملك المسبي للسابي فنقول يقتضي ذلك في محل عمله او
غير محل عمله فان قلتم في محل عمله وهو كون المسبي مالا فذاك مسلم ونحن نقول به حتى يثبت
فيه ملك الرقبة للسابي خالصا ولهذا يسقط دين المسبي لانه في ذمته والذمة هي الرقبة
وان قلتم في غير محل عمله اي في محل النكاح وهو منافع البضع فلا نم ذلك لان السبي يوجب الملك
من حيث المالية لا من حيث الانسانية والنكاح من خصايص الانسانية لا المالية بيانه
انهم لما استنكفوا ان يكونوا عبيد الله تعالى الحقهم بالبهايم فجعلهم عبيد عبيده مجازاة عليهم والجواب
عن حديث زينب ان النبي صلعم ردها بالنكاح الجديد تعني قوله بالنكاح الاول الى حرمة النكاح الاول
وقد صح في السنن انها ردت بعد ست سنين في رواية وفي اخرى بعد سنتين وعند الخصم يثبت الفرقة
بانقضاء عدة العدة وان لم يثبت بالتباين فكيف يحتج به علينا فان قلت قال الله تعالى
والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم عطف المنكوحات على المحرمات ثم استثنى المملوكات بملك
اليمين مطلقا ولم يفصل بين ما اذا كان زوج المسبية معها او لم يكن والمطلق يجري على اطلاقه
عندكم فكيف لا تجوزون وطء المسبية اذا سبي معها زوجها وروي في السنن مسندا الى ابي
سعيد الخدري رض عن النبي صلعم انه قال في سبايا اوطاس لا توطا حامل حتى تضع ولا غير ذات
حمل حتى تحيض حيضة ولا فصل فيه ايضا قلت اما الاية فان قوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم عام
خص منه البعض فيخص المتنازع بما ذكرنا من الدليل بيانه انه اذا اشترى الامة مع زوجها لا يجوز
للمشتري وطيها بالاجماع مع وجود ملك اليمين وكذا اذا سبي الامة وزوجها كان مسلما او ذميا
لا يجوز للسابي وطيها مع وجود ملك اليمين فلما كان البعض مخصوصا حملنا الاية على ما اذا سبيت
المراة وحدها وحصل بين الزوجين تباين حكما واما الجواب عن سبايا اوطاس فانهن
كن سبين وحدهن دون ازواجهن فان الرجال كانوا خرجوا للقتال وخلفوا النساء والذراري
في الحصن فلما انهزموا استولى رسول الله صلعم على الحصن وسبى النساء دون الازواج واوطاس
اسم موضع بقرب مكة على ثلث مراحل من مكة كذا في المغرب قوله وهو بعكسه اي كان خروج

بعكس المسئلة لان سبب الفرقة عنده هو السبي لا تباين الدارين قوله وذكر اشارة الى انقطاع الولاية قوله
فيقتضي الصفا للسابي اي يقتضي السبي خلوص المحل المسبي للسابي ولا يتحقق اي لا يتحقق الصفاء
قوله ولهذا يسقط الدين اي عن ذمة المسبي وهو ايضاح لقوله فيقتضي الصفاء للسابي قوله
فشابه المحرمية اي تشابه التباين المحرمية من حيث ان مع كل واحد منهما لا ينتظم مصالح النكاح وذلك
لان احد الزوجين اذا كان من دارنا والآخر من دارهم فلا ينتظم مقاصد النكاح بينهما اصلا
وكذا المحرمية محرمة للنكاح بعلة انها مفضية الى قطع الرحم والعداوة فلا ينتظم بها مصالح
النكاح ثم المحرمية تنافي النكاح فكذا التباين قوله وهو لا ينافي النكاح اي ملك الرقبة لا
ينافي النكاح ابتداء بان تزوج امة من غيره فكذلك لا ينافيه بقاء بان اشترى منكوحة الغير قوله
وصار كالشراء اي صار السبي كالشراء من حيث ان النكاح لا يفسد بالشراء فكذلك بالسبي وكذلك
الصدقة والهبة قوله لا في محل النكاح وهو منافع البضع باعتبار كونها آدمية وقد
مر بيانه قوله لقصده اي لقصد المستأمن الرجوع بالنصب على انه مفعول له لان المصدر
يعمل عمل فعله قوله واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولا عدة عليها عند
ابي حنيفة رح وقالا عليها العدة وهذه من مسائل القدوري رح اعلم ان المرأة اذا خرجت الينا
مهاجرة مسلمة او ذمية تبين باتفاق بين اصحابنا ولكن هل يلزم عليها العدة فيه
اختلاف قال ابو حنيفة لا يلزمها وقالا يلزمها لهما ان هذه حرة فارقت زوجها بعد
الاصابة فتلزمها العدة كالمطلقة في دارنا وكالتي اسلمت في دارنا واباى زوجها الاسلام
بخلاف المسبية فانها ليست بحرة وتاثير ذلك انها تحل للسابي وحل الوطء دليل فراغ الرحم
فلا حاجة الى ايجاب العدة ولابي حنيفة رح قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات
مهاجرات فامتحنوهن الى قوله فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن
ثم قال ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر ووجه
الاستدلال على وقوع الفرقة بين المهاجرة وبين زوجها من اربعة اوجه وعلى نفي العدة من وجهين
اما وقوع الفرقة فلقوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار ولو كان النكاح باقيا لردت اليه لان
الزوج اولى بامساك امرأته حيث كان والثاني قوله لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن والثالث
قوله ولا جناح عليكم ان تنكحوهن ولو كان نكاح الاول باقيا ما جاز لنا نكاحه والرابع قوله ولا تمسكوا
بعصم الكوافر فاوجب قطع العصمة بينها وبين زوجها بخروجها الينا والعصمة المنع كقوله تعالى لا عاصم
اليوم من امر الله فدلت على انها ليس عليها ان تمتنع من الازواج لاجل الزوج الذي كان لها
في دار الحرب واما نفي العدة فلقوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن لانه اباح نكاحهن من غير
شرط العدة والوجه الثاني قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر فوجب علينا بظاهر الآية ان
لا يمتنع من نكاحها لاجل زوجها الذي في دار الحرب فلو اشترطت العدة يلزم التمسك
بعقد نكاحهن حال كفرهن فلا يجوز فعلم ان الآية وردت في المهاجرات ولم تشترط فيهن
العدة وقيد العدة زيادة على النص وهي نسخ لما عرف في الاصول فلا يجوز ولان علة الفرقة
هي التباين عند اصحابنا وهذه فرقة وقعت بالتباين فلا توجب العدة كما في المسبية ولان

ولان العدة اثر النكاح وانما تجب صيانة لماء محترم ولا احترام لماء الحربي فلا تجب العدة كالمسبية ثم
المهاجرة اذا كانت حاملا لا تتزوج الى ان تضع حملها وان لم يقل ابو حنيفة رح بوجوب العدة
عليها وانما لا تتزوج قبل وضع الحمل لان في بطنها ولدا ثابت النسب من الغير كام الولد اذا حبلت
من مولاها لا يجوز تزوجها حتى تضع حملها قال في شرح الاقطع فان كانت حاملا لم تتزوج حتى
تضع حملها روى ذلك محمد عن ابي حنيفة رح وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه تتزوجها ولا يطأها
وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط روى الحسن عن ابي حنيفة رح انها ان تزوجت صح النكاح ولكن
لا يقربها زوجها حتى تضع لانه لا حرمة لماء الحربي فهو بمنزلة ماء الزاني والحبل من الزاني لا يمنع
النكاح عنده وبالاول اصح لان النسب من الزاني ليس بثابت بخلاف النسب من الحربي فانه ثابت فلا
يصح النكاح ما لم يفرغ المحل عن حق الغير قوله واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام وقعت
الفرقة بغير طلاق اعلم ان الفرقة بالردة تقع في الحال عندنا وقال الشافعي رح كذلك ان لم يدخل بها
وان دخل بها فلا تقع الفرقة حتى يمضي ثلث حيض وعند ابن ابي ليلى لا تقع الفرقة بالردة قبل
الدخول وبعده ولكن يستتاب المرتد فان تاب فهي امرأته وان مات على الردة او قتل ورثته
امرأته لنا ان الردة منافية للنكاح فيوجب الفرقة في الحال كالمحرمية ولابن ابي ليلى ان هذه
ردة طارية على النكاح بعد الدخول فلا توجب الفرقة في الحال كما لو ارتدا معا لانا نقول
لا نسلم ان القياس صحيح لان في المقيس عليه لا تثبت الفرقة بعد العدة ايضا وفي المقيس تثبت بعد العدة
عند الخصم فافترقا ولان في المقيس عليه لم توجد الاختلاف في الدين بخلاف المقيس ثم الفرقة بالردة
فسخ لا طلاق عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وعند محمد رح كذلك اذا كانت الردة من المرأة اما اذا
كانت من الزوج فهي طلاق اعتبارا بالاباء والجامع ان كل واحدة من الفرقتين بسبب من جهة الزوج
وهو الاباء او الردة فيكون طلاقا كما في الجب والعنة ووجه قول ابي يوسف ان الفرقة بسبب يشترك
فيه الزوجان فلا يكون طلاقا وذلك لان الردة كما يتصور من الرجل يتصور من المرأة والطلاق
لا يتحقق من المرأة فصارت الردة كالاباء عنده وابو حنيفة رح فرق بين الردة والاباء فقال الردة
منافية للنكاح لعدم الاهلية والمحلية ولهذا لا يتوقف الفرقة بالردة على قضاء القاضي فلا تنافيه
ما ينافيه لا يكون الابتداء والبقاء فيه سواء ويكون النكاح منفسخا من الاصل كالمحرمية بخلاف الاباء
فانه ليس بمناف للنكاح ولهذا لا تثبت الفرقة ما لم يفرق القاضي واختلاف الدين عينه ليس بمناف
ايضا ولهذا يجوز نكاح المسلم الكتابية لكن باختلاف الدين لا ينتظم مقاصد النكاح فقام القاضي
مقام الآبي في التسريح فصار تفريقه طلاقا ان كان الاباء من الزوج لانه قائم مقامه ورفع
النكاح اذا كان من جهة الزوج يكون طلاقا كما في الجب والعنة وان كان الاباء من المرأة يكون
الفرقة فسخا لا طلاقا لعدم تصور الطلاق منها ثم ان كان المرتد هو الزوج فلها نصف
المهر ان لم يدخل بها وان كان دخل بها فلها كل المهر ونفقة العدة وان كانت هي التي ارتدت
فلا مهر لها ولا نفقة ان كان قبل الدخول لانها منعت المبدل ولم تسلمه فلا تستحق البدل
وان كان ارتدادها بعد الدخول فلها المهر كاملا لاستقرار المهر بالدخول ولكن لا نفقة لها

لانها غير الصحة قوله والجامع ما بيناه وهو ما ذكره قبل هذا قريبا من الورقة بقوله ان بالاباء
افتنوعن الامساك بالمعروف فيفسخ قدرته عليه بالطلاق فينوب القاضي منابه في التسريح فكذا في الردة
امتنع عن الامساك فناب القاضي منابه قوله والوكفه متوجع ما اصّلناه في الاباء وهو
ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلا تكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك وهذا ينتقض بالخلع قوله
لكونها منافية للعصمة اي لكون الردة منافية للعصمة ولا بقاء للنكاح مع زوال العصمة فلا تكون
الفرقة بالردة طلاقا قوله واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما على نكاحهما وهذا الذي ذكره
القدوري في مختصره استحسان والقياس ان تقع الفرقة وهو قول زفر وبه قال الشافعي كذا في شرح الاقطع
لزفر ان في ردتهما ردة احدهما وردة احدهما منافية للنكاح فكذا ردتهما ولان ردتهما تنافي
ابتداء النكاح فكان تنافي بقاء النكاح اولى وجه الاستحسان ما روى اصحابنا في المبسوط وغيره
ان بني حنيفة ارتدوا بمنع الزكوة وبعث اليهم ابو بكر الصديق رض الجيوش حتى اسلموا ولم يأمرهم
بتجديد الانكحة والاصحاب الصحابة رض واجماعهم حجة يترك لها القياس فان قلت من
اين انهم ارتدوا على التعاقب فمن اين تعرفوا انهم ارتدوا معا بل الغالب التعاقب في الردة
وهو الظاهر قلت سكوت الصحابة عن تجديد الانكحة دليل على عدم التعاقب لانه لو كان
ارتدادهم على التعاقب لامروا بتجديد الانكحة لان السكوت عن الحق لا يليق بهم او نقول
لما جهل التاريخ ولم يترجح سبق البعض على البعض لفقدان الدليل جعلوا كانهم ارتدوا معا كما في
الغرقى والحرقى والهدمى في المسئلة انهم لم يختلف بينهم دين ولا دار فلا تقع الفرقة كالمجوسيين و
المسلمين واعتبار البقاء بالابتداء لا يصح فان عدة الغير مانعة جواز النكاح ابتداء وليست منافية
لبقائه كما في الموطوءة بشبهة واعتبار الردة بالعدة من حيث ان كل واحدة منهما يوجب حرمة
المحل هذا اذا ارتدا معا ولم يلحق احدهما بدار الحرب اما اذا لحق احدهما بدار الحرب بعد الارتداد
معا فقد اتى بالحي وقعت الفرقة يعني لتباين الدارين قوله ولو اسلم احدهما بعد
الارتداد فسد النكاح بينهما وذاك ان ردة من اصر منافية للنكاح فصار كالاصرار كابتداء الردة
حتى لا يجب المهر ان كان المسلم هو الزوج فقبل الدخول وان كانت هي التي اسلمت قبل الدخول فلها
نصف الصداق وان وجد الدخول فلها المهر كاملا في الوجهين لان المهر يستقر بالدخول ويصير دينا
في ذمة الزوج والديون لا تسقط بالردة والله اعلم

باب القسم

لما ذكر ركن النكاح وشرائطه وعدد ما يحل من النساء وما يتعلق به من الفساد
الطارئ في البقاء بسبب الشرك والردة شرع في بيان العدل بين النساء في القسمة والقسم بفتح
القاف مصدر وهو الرواية عن شيخنا هنا وبالكسر نصيب قوله واذا كان للرجل امرأتان
حرتان فعليه ان يعدل بينهما في القسم بكرين كانتا او ثيبتين او كانت احداهما بكرا والاخرى ثيبا
وهذه من مسائل القدوري وانما قال وان كان مسندا الى المؤنث الحقيقي
لوقوع الفصل كقولهم حضر القاضي اليوم امرأة وكقول جرير لقد ولد الاخيطل ام سوء
وانه جائز خلافا للمبرد وقد عرف في كتب النحو وانما قال حرتان ليشمل الحكم المسألة و

والكتابية والمراهقة والمجنونة والبالغة جميعا لانه اذا كانت احديهما مسلمة والاخرى كتابية يعدل
بينهما في القسم وكذا بين العاقلة والمجنونة وبين المراهقة والبالغة للمساواة في سبب القسم وهو الحل
الثابت بالنكاح بخلاف ما اذا تزوج حرة على امة وسيجيء بيان ذلك وبهذا من هنا وعند الشافعي اذا
كانت الحادثة ثيبا اقام عندها ثلاث ليال واذا كانت بكرا اقام سبعا ثم يدور بالسوية بعد ذلك له
ما روى في السنن مسندا الى خالد الحذاء عن ابي قلابة عن انس بن مالك رض قال اذا تزوج البكر على الثيب
اقام عندها سبعا واذا تزوج الثيب اقام عندها ثلثا قال خالد ولو قلت انه رفعه لصدقت ولكن
قال السنة كذلك وروي عن ام سلمة رض ان رسول الله عم لما تزوجها قال لها ليس بك على اهلك هوان ان شئت
سبعت لك والا فثلثت ثم ادور ولنا قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت
ايمانكم فهذا يدل على وجوب التسوية في القسم بين النساء ثم قال ذلك ادنى ان لا تعدلوا معناه ان
لا تجوروا وهو المنقول عن اهل اللغة ومنه حديث ام سلمة حيث قالت لعائشة حين خرجت
الى البصرة عدلت اي جرت وروى في السنن مسندا الى ابي هريرة رض عن النبي عم قال من
كانت له امرأتان فمال الى احديهما جاء يوم القيمة وشقه مائل واخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة
وهذا ايضا يدل على وجوب التسوية لانه اثبت الوعيد وروي عن عائشة رض قالت كان رسول الله عم
يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا املك يعني به زيادة محبة
لبعض نسائه فثبت بعموم النصوص ان البكر والثيب سواء في القسم لانه لا تفصيل فيها ولانهن مستويات
حالة البقاء فوجب ان يستوين حالة الابتداء ايضا اصله اذا تزوجهن في عقد واحد والجواب
عما رواه الخصم فنقول ان الصحيح من ان شئت سبعت بك وان سبعت لك سبعت لنسائي
هكذا اثبت صاحب السنن وذلك لا يدل على عدم التسوية واما التثليث المذكور في اخر الحديث فانه
غريب لا يحتج به ولهذا لم يروه صاحب السنن ولئن صح فنقول معناه ثم ادور بالثلاث على
سائر نسائي توفيقا بين النصوص واما حديث انس فانه ليس بمرفوع والموقوف ليس بحجة عند الخصم
فكيف يحتج به علينا قوله في القسم عند ذكر الحديث بعد ما مال الى احديهما في نوبتها شطره
قوله ولا فصل فيما روينا والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ما روينا اراد به الحديثين
المذكورين قبل هذا ولكن هذا تكرار من صاحب الهداية بلا فائدة لان عدم الفصل فيما رواه
يعلم من قوله لاطلاق ما روينا وما كان يحتاج الى ذكرها جميعا قوله بينهن في ذلك اي
بين النساء في النكاح قوله والاختيار في مقدار الدور الى الزوج يعني ان شاء ثلث لكل واحدة
وان شاء سبع لكل واحدة الى غير ذلك وليس للمرأة ان تقول بت ليلة عندي وليلة اخرى عند
صاحبتي لان المقصود هو العدل وذلك حاصل كيف كان قوله لان المستحق هو التسوية
لا طريقة اي الواجب على الزوج هو العدل بين النساء لا طريقة العدل يعني يبيت عند احدى
المرأتين مثل ما يبيت عند الاخرى فان بات عند هذه ليلة فيبيت عند الاخرى كذلك وكذا
اذا بات عندها ليلتين او ثلثا او اربعا يبيت عند الاخرى مثل ذلك وليس لها ان تقول له بت
عندي ليلة وعند صاحبتي مثل ذلك لان المستحق عليه العدل لا طريقة لان طريقه مفوض

ابى

كذا قال الطحاوي في شرح الآثار

بدل

لا ابتداء

ص

الى الزوج وتذكر الضمير في طريقه وان كان راجعا الى التسوية لارادة العدل ومثل ذلك جائز
في قوله ولا ارض ابقل ابقالها **قوله** والتسوية المستحقة في البيتوتة لا في المجامعة
قال في شرح الكافي وهذه التسوية في البيتوتة عندها للصحبة والموانسة لا في المجامعة لانه ذكر
شيء يبتني على النشاط فلا يقدر على اعتبار المساواة فيه وهو نظير المحبة بالقلب ثم قال فيه اذا
كان للرجل امراة واحدة ففي ظاهر الرواية لا يتعين حقها في يوم وليلة من كل اربع ليال ولكنه
يؤمر الزوج بان يراعي قلبها ويبيت معها احيانا وروى الحسن عن ابي حنيفة رح اذا خاصمت
المراة في ذلك قضى القاضي لها بليلة من كل اربع ليال لان للزوج ان يسقط حقها عن ثلاث ليال
بان يتزوج ثلاثا سواها وليس له ان يسقط من حقها اكثر من ذلك وجه الظاهر ان التسوية انما تكون
عند المزاحمة ولا مزاحمة هنا ولكن يونسها بصحبته احيانا من غير ان يكون في ذلك شيء موقت
فان خاصمت فان لا يصوم زوجها ولا يقوم فذاك ليس بشيء **قوله** وان كانت احديهما
حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث يعني اذا تزوج حرة على امة
يبيت عند الحرة ليلتين وعند الامة ليلة واحدة لما روي عن علي رض انه قال للحرة الثلثان
من القسم وللامة الثلث ولم يرو عن احد خلافه فحل محل الاجماع ولان الرق منصف على ما عرف
في الاصول الا ترى الى قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فيبيت عند الامة نصف
ما يبيت عند الحرة فيكون الثلث والثلثان باعتبار حاصل العدد وكذا الحكم فيما اذا تزوج حرة
على مدبرة او مكاتبة او ام ولد فان الرق فيهن ثابت كما في الامة قال الطحاوي في مختصره وان كانت
له زوجة واحدة حرة وطالبته من الواجب من القسم من نفسه كان عليه ان يقسم لها يوما وليلة
ثم يتصرف في امور نفسه ثلاثة ايام وثلث ليال وان كانت زوجته هذه امة والمسألة على حالها كان
لها من كل سبعة ايام يوم ومن كل سبع ليال ليلة لان له ان يتزوج عليها ثلث حرائر فيكون الجواب
لكل واحدة منهن من القسم يومين وليلتين ولها يوم وليلة الى هنا لفظ الطحاوي **قوله**
ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن وعند
الشافعي الاقراع مستحق عليه حتى اذا سافر ببعضهن بلا اقراع يكون عند كل واحدة من الباقيات
مثل تلك المدة ليتحقق العدل لما روي في السنن عن عائشة رض قالت كان رسول الله صلعم اذا
اراد سفرا اقرع بين نسائه فايتهن خرج سهمها خرج بها معه واخرجه البخاري والنسائي
وابن ماجه مختصرا ومطولا **ولنا** انه لا حق لهن في السفر اصلا ولهذا كان له ان لا يستصحب
واحدة منهن فلا يجب الاقراع والحديث محمول على تطييب القلوب حتى لا يظن الميل منه عم الى بعض
نسائه ونحن نقول به ايضا ولهذا قلنا باستحباب القرعة وانما قيد بالسفر احترازا عن المرض لانه
لا يسقط به حقهن في القسم لما روي في السنن مسندا الى عائشة رض قالت بعث رسول الله صلعم
الى النساء يعني في مرضه فاجتمعن فقال اني لا استطيع ان ادور بينكن فان رايتن ان
تاذن لي فاكون عند عائشة فعلتن فاذن له فلو كان القسم يسقط بالمرض لم يستاذن
رسول الله صلعم قال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي ولو اقام عند احديهما شهرا ثم خاصمته الاخرى

الاخرى في ذلك قضى عليه ان يستقبل العدل بينهما وما مضى فهو هدر غير انه فيه اثم فان عاد للجور بعد
ما نهاه القاضي اوجعه عقوبة وعزره لانه ارتكب ما هو حرام **قوله** ولا يحتسب عليه
تلك المدة اي لا يحتسب على الزوج مدة السفر يعني اذا سافر باحدى المراتين شهرا مثلا لا يؤمر
ان يكون عند الاخرى شهرا آخر بل يسوي بينهما في الحضر ابتداء **قوله** وان رضيت احدى
الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز وذلك لما قال محمد بن الحسن في المبسوط بلغنا عن رسول الله صلعم
انه قال لسودة اعتدي فسالته بوجه الله ان يراجعها وتجعل يومها لعائشة لان تحشر يوم القيمة
مع ازواجه ونزل قوله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما ان
يصلحا بينهما صلحا في المراة تكون عند الرجل فتتخوف ان يفارقها وتهب قسمها لصاحبتها كما وهبت
سودة يومها لعائشة رض عنها حين كبرت واسنت كذا في السنن وغيره وسودة ام المؤمنين
بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس بن عبد ود بن نصر بن مالك بن حسل بن عامر بن لوي بن غالب
كانت اولا عند السكران بن عمرو وقيل السكران بن العنزاق فهاجر بها الى ارض الحبشة ثم
قدم بها فمات عنها وتزوجها النبي صلعم بعد الوحي بمكة وطلقها ثم راجعها ووهبت يومها لعائشة
امها الشموس بنت قيس بن زيد بن عمرو بن لبيد بن خداش بن عامر بن غنم بن عدي بن النجار
الانصاري قال عبد الله بن محمد بن عقيل تزوجها بعد عائشة وخالفه قتادة والزهري واكثر اهل
العلم فقالوا تزوج بعد موت خديجة سودة ثم عائشة رض وتوفيت سودة في آخر زمان عمر رض
قوله ولها ان ترجع في ذلك اي للمراة ان ترجع في قسمها بعد ان وهبت لصاحبتها
لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلم يكن اسقاطها ملزما فلها المطالبة بعد ذلك عند وجوب الحق
قال الحاكم الشهيد رح في مختصر الكافي والمجبوب والخصي والعنين في القسمة بين النساء سواء وكذلك
الغلام الذي لم يحتلم وقد دخل بامراته لان حقوق العباد تتوجه على الصبيان عند تقرر السبب
واذا جعلت المراة لزوجها جعلا على ان يزيدها في القسمة يوما ففعل لم يجز ويرجع في مالها
وكذلك لو حطت عنه شيئا من المهر على هذا الشرط وكذلك ان زادها الزوج في مهرها او جعل لها جعلا
على ان تجعل يومها لفلانة فهو باطل لانه رشوة وهي حرام والله اعلم

كتاب الرضاع

لما كان المقصود من النكاح هو التوالد والتناسل والولد لا بد له من
الرضاع ناسب ذكر الرضاع عقيبه او نقول الرضاع سبب التحريم كالنسب لقوله عم يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب فكان ينبغي ان يذكر هذا في المحرمات لكن افرده بكتاب على حدة لاختصاص
مسايل هنا مثل شهادة النساء في الرضاع ومثل خلط اللبن بالدواء وغير ذلك والرضاع مص
الولد ثدي الام وفيه لغات هو والرضاعة بفتح الراء وكسرها فيهما والرضعة واللغة العالية رضع
يرضع من باب علم رضعا ورضاعة فاما اهل نجد فيقولون رضع يرضع من باب ضرب **قوله**
قليل الرضاع وكثيره اذا حصل في مدة الرضاع تعلق به التحريم وهذه من مسائل القدوري
ومذهب سفيان الثوري ومالك بن انس والاوزاعي وعبد الله بن المبارك مثل مذهبنا في ان قليل الرضاع
يثبت به التحريم وقال الشافعي رح لا يثبت الحرمة الا بخمس رضعات تكتفي الصبي بكل واحدة منهن

لصلحا
تخاف

وهو مذهب اسحق واحمد بن حنبل وقال نفاة القياس ثلث رضعات وهو قول زيد بن ثابت رض كذا ذكر
لا قطع وجه قول ان فعي رح ما روي في السنن وغيره مسندا الى عايشة رض انها قالت كان فيما انزل
الله من القران عشر رضعات تحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات تحرمن فتوفي النبي عم وهن مما
يقرا من القران وروي في السنن مسندا الى عايشة رض قالت قال رسول الله عم لا تحرم المصة ولا
المصتان ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة بيانه انه تعالى اثبت
الحرمة بمطلق الارضاع ولم يشترط العدد والزيادة عليه لا تجوز بخبر الواحد وروي في السنن مسندا
الى عروة عن عايشة رض ان النبي عم قال تحرم من الرضاعة ما تحرم من الولادة وروي في الجامع الترمذي
مسندا الى سعيد بن المسيب عن علي بن ابي طالب رض قال قال رسول الله عم ان الله حرم من الرضاع ما حرم
من النسب ووجهه ان الرضاع مصدر يشتمل على القليل والكثير فلا يشترط العدد ولان الرضاع معنى
يوجب تحريما موبدا فوجب ان يثبت حكم الحرمة بمرة واحدة كالوطي في النكاح وقال الشيخ ابو بكر
الرازي رح في اصول فقهه في باب اثبات القول بالعموم قيل لابن عمر رض ان ابن الزبير يقول لا تحرم
الرضعة ولا الرضعتان فقال قضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير قال تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وقول عايشة رض فتوفي رسول الله عم وهن مما يقرا من القران ضعيف
لانه لو كان متلوا بعد رسول الله عم لكان متلوا الان ومثل ذلك يؤيد قول الروافض فانهم يقولون
ذهب كثير من القران بعد رسول الله عم ولم يثبته الصحابة في المصحف والحديث الاخر منسوخ بدليل ما روي
عن ابن عباس رض انه سئل عن الرضاع فقيل له ان الناس يقولون لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان
فقال كان ذلك فاما اليوم فالرضعة الواحدة تحرم وقال ابن مسعود رض آل امر الرضاع الى ان
قليله وكثيره يحرم قوله ولا الاملاجة ولا الاملاجتان هذا من تتمة الحديث على ما ذكره
صاحب الهداية ولكن ليس هو بمثبت في الاصول من كتب الحديث وبهذا لم يثبته الترمذي في جامعه
وابو داود في سننه بل رويا لا تحرم المصة ولا المصتان ومعنى الاملاجة الارضاعة والتاء للوحدة
قوله من غير فصل اي بين القليل والكثير قوله ولان الحرمة وان كانت بشبهة البعضية
الثابتة بنشوز العظم لكنه امر مبطن وهذا جواب لسوال مقدر بان يقال ينبغي ان لا يثبت حكم
الرضاع الا بالكثير لان القليل لا يحصل به نشوز العظم واثبات اللحم قال عم الرضاع ما انشز
العظم وانبت اللحم فقال انشاز العظم وانبات اللحم امر مبطن فيه اخفاء والرضاع سبب
ظاهر فاقيم مقام الامر الخفي فيتعلق حكم الحرمة بمجرد الارضاع قال في ديوان الادب نشز الشي
اي ارتفع وانشزه فنشز اي حركه وقال ثعلب في اماليه في قوله تعالى الى العظام كيف ننشزها نرفع
بعضها على بعض وقال في المغرب الانشاز الاحياء وفي التنزيل اذا نشاء انشره ومنه لا رضاع الا
ما انشز العظم اي قواه وشده كانه احياه ويروى بالزاي قوله امر مبطن والمبطن
بفتح الطاء المشددة يقال رجل مبطن اي خميص البطن واراد به هنا الخفي مجازا قوله
وما رواه مردود بالكتاب او منسوخ به اي ما رواه الشافعي رح من قوله عم لا تحرم المصة ولا المصتان
مردود او منسوخ بيانه ان الحديث لا يخلو اما ان يكون واردا قبل نزول قوله تعالى وامهاتكم اللاتي

اللاتي ارضعنكم او بعده فان كان قبله يكون منسوخا بالكتاب وان كان بعده يكون مردودا به لقوله عم اذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه وان فرض وردوه
معا يكون مردودا ايضا لمخالفة الكتاب قوله ويبغي ان تكون في مدة الرضاع على ما نبين
اي ينبغي ان تكون الرضاع الذي يتعلق به التحريم في مدة الرضاع لا بعدها وفي مدتها اختلاف سنبينه
بعد هذا ان شاء الله تعالى قوله ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عند ابي حنيفة رح وقالا سنتان وهو قول
مالك وابن فعي واحمد رح اعلم ان مدة الرضاع التي يثبت فيها التحريم به فيه اختلاف قال ابو حنيفة رح
سنتان ونصف ثلثون شهرا فبعد ذلك لا يكون رضاعا سواء فطم او لم يفطم وقال ابو يوسف ومحمد رح
سنتان سواء فطم او لم يفطم وقال زفر ثلث سنين فبعد ذلك لا يكون رضاعا سواء فطم او لم يفطم وقال
بعضهم يثبت الرضاع الى خمس عشرة سنة وقال بعضهم الى اربعين سنة وقال بعضهم الى جميع العمر وهذا قال
الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي واجمعوا ان مدة الرضاع في حق استحقاق الاجر على الاب سنتان كذا
في خلاصة الفتاوى وجه قول ابي يوسف ومحمد رح قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة ولا وجود للرضاع بعد التمام والكمال وقوله تعالى وفصاله في
عامين ولا رضاع بعد الفصال لما روي في الجامع الترمذي عن ام سلمة قالت قال رسول الله عم لا يحرم
من الرضاع الا ما فتق الامعاء في الثدي وكان قبل الفطام وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا و
مدة الحمل اقلها ستة اشهر فبقي سنتان للفصال ولان الظاهر ان الرضيع يكتفي في الحولين باللبن وبعدها
لا يكتفي به فكان كالكبير والطحاوي في مختصره اخذ بقولهما ولابي حنيفة رح قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة ثم قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما و
تشاور فلا جناح عليهما اي على الاب والام اثبت الفصال بعد الحولين بالتراضي وهذا يدل على بقاء حكم
الرضاع بعد الحولين فعلم من هذا ان المراد من قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة مدة يستحق فيها
الولد الرضاع ولا بد ان يكون بعد مدة مستحقة لا يثبت حكم الرضاع فحمل ابو حنيفة رح الاية على
استحقاق الاجرة في الحولين فحسب لا ان التحريم بعد ذلك لا يثبت بالرضاع وبهذا قال في شرح التاويلات
ان ابا حنيفة رح يقول مدة الرضاع في حق التحريم حولان ونصف فاما في حق وجوب اجر الرضاع على
الاب فحولان حتى ان الام المطلقة اذا طلبت الاجر بعد الحولين ولا ترضعه بلا اجر لم يجبر الزوج على
اجر الرضاع فيما زاد على الحولين بخلاف ما قبل الحولين وقوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا بيانه ان الله تعالى جعل ثلثين شهرا مدة للحمل والفصال والظاهر انها مدة لكل
واحد منهما كالاجل المضروب للدينين وقد دل الدليل لمنتقص في احدهما وهو ما روي عن عايشة رض
ان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين فبقيت المدة في حق الاخر وهو الفصال على حالها وهو ثلثون
شهرا لعدم المنقص ولان الرضيع لا يحصل فطامه في ساعة واحدة بل يفطم بالتدريج على وجه ينسى
اللبن ويتعود بالطعام فلا بد من زيادة مدة على الحولين فقدرنا ها بادنى مدة الحمل وهي ستة
اشهر ولانها مدة ينتقل فيها الصبي من غذاء الى غذاء وهذا لان غذاء الجنين غير غذاء الرضيع
فكذا غذاء الفطيم غير غذاء الرضيع فاعتبرنا انتهاء الغذاء بابتدائه فافهم وقال زفر رح لما وجبت
الزيادة على الحولين وثبت حكم الرضاع في اول الحول الثالث وجب القول بتكميله كما في السنة الاولى

والثانية وان الحول حسن للتحول من حال الى حال كما يجوز في اجل العنين قوله حسن للتحول يعني صالح له قوله لما نبين اشارة الى قوله ولانه لا بد من تغير الغذاء لينقطع الانبات باللبن قوله وله هذه الاية اى لابى حنيفة رح هذه الاية وهي قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا قوله فكان لكل واحد منهما بكماله اى كانت المدة لكل واحد من الشيئين بكمال المدة قوله كالاجل المضروب للدين يعني بان قال مثلا لفلان علي الف درهم وعشرة اقفزة الى سنة فصدقه المقر له في الاجل فاذا مضت السنة يتم اجلهما جميعا قوله وعليه يحمل النص المقيد اى على الاستحقاق اى على استحقاق الصبي الرضاع يحمل قوله تعالى حولين كاملين بدليل قوله فان ارادا فصالا وذلك لان الرضاع لو كان حراما بعد الحولين لم يتراضيا لان لا اثر للرضا في زوال الحرمة الثابتة شرعا قوله واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم قال ابو بكر الرازي رح في شرحه لمختصر الطحاوي ورد روي عن عائشة رض وابي موسى ان رضاع الكبير يحرم وهو قول الليث بن سعد واستدل بحديث سالم مولى ابي حذيفة الذي نذكره ولنا ما روي في الصحيح البخاري رحمه الله عن عائشة رض عن رسول الله عم قال الرضاعة من المجاعة اى الرضاع المعتبر ما كان سببه الجوع يعني ما كان يرد الجوع وهذا لا يكون في ارضاع الكبير لان جوعه لا يرده الا الطعام فلا يعتبر ذلك رضاعا شرعيا وروي في السنن مسندا الى ابن مسعود عن النبي عم انه لا رضاع الا ما انشز العظم وانبت اللحم وذلك لا يكون في الكبير ولهذا قال الشيخ ابو الحسن الكرخي في مختصره والرضاع المحرم عند اصحابنا جميعا ما كان في الصغر فيما اذا اقتصر عليه اكتفى به المرضع ونبت عليه لحمه ونشز عليه عظمه فاذا جاع كانت مجاعته اليه هو يرد جوعته ويغنيه عن غيره وروي في المبسوط عن علي وابن مسعود قالا لا رضاع بعد الفصال واضافه صاحب الهداية الى رسول الله عم وكانه نقل الحديث بالمعنى وذكر حافظ الدين عندنا وقد روينا الحديث عن الجامع الترمذي قبل هذا عن ام سلمة عن رسول الله عم قال لا يحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء وكان قبل الفطام وكان ابو بكر الرازي ذكره في شرح الطحاوي مرسلا فقال روي عن النبي عم انه قال لا رضاع بعد فصال وقال محمد بن الحسن في موطاه اخبرنا مالك قال اخبرنا عبد الله ابن دينار قال جاء رجل الى عبد الله بن عمر وانا معه عند دار القضاء يساله عن رضاعة الكبير فقال عبد الله ابن عمر جاء رجل الى عمر ابن الخطاب فقال كانت لي وليدة فكنت اصيبها فعمدت امراتي اليها فارضعتها فدخلت عليها فقالت امراتي دونك فقد والله ارضعتها قال عمر اوجعها وايت جاريتك فانما الرضاعة رضاعة الصغر وروى صاحب السنن باسناده الى مسروق عن عائشة رض ان رسول الله عم دخل عليها وعندها رجل فشق ذلك عليه وتغير وجهه فقالت يا رسول الله انه اخي من الرضاعة فقال انظرن من اخوانكن فانما الرضاعة من المجاعة فان قلت قد صح ارضاع الكبير ايضا وهو ما روي في السنن عن عروة بن الزبير عن عائشة رض زوج النبي عم وام سلمة ان ابا حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس كان تبنى سالما وانكحه ابنة اخيه هند بنت الوليد بن عتبة ابن ربيعة وهو مولى لامراة من الانصار كما تبنى رسول الله عم زيدا وكان من تبنى رجلا في الجاهلية دعاه الناس اليه وورث ميراثه حتى انزل الله عز وجل في ذلك ادعوهم لابائهم الى قوله فاخوانكم في الدين ومواليكم فردوا الى ابائهم فمن لم يعلم له اب كان مولى

مولى واخا في الدين فجاءت سهلة بنت سهيل بن عمرو القرشي ثم العامري وهي امراة ابي حذيفة فقالت يا رسول الله انا كنا نرى سالما ولدا وكان يأوي معي ومع ابي حذيفة في بيت واحد ويراني فضلا وقد انزل الله عز وجل فيهم ما قد علمت فكيف ترى فيه فقال لها النبي عم ارضعيه فارضعته خمس رضعات فكان بمنزلة ولدها من الرضاعة فبذلك كانت عائشة رض تامر بنات اخواتها وبنات اخوتها ان يرضعن من احبت عائشة رض ان يراها ويدخل عليها وان كان كبيرا خمس رضعات ثم يدخل عليها وابت ام سلمة وساير ازواج النبي عم ان يدخل عليهن بتلك الرضاعة احد من الناس حتى يرضع في المهد وقلن لعائشة رض والله ما ندري لعلها كانت رخصة من النبي عم لسالم دون الناس قلت ذلك منسوخ بدليل ما روينا من الاحاديث ويدل عليه انكار ام سلمة وساير ازواج النبي عم ورضي عنهن ويشبه ان يكون عائشة قد رجعت عن قولها في تحريم رضاع الكبير بدليل ما روت عائشة عن رسول الله عم بخلاف ذلك قوله ولا يعتبر الفطام قبل المدة الا في رواية عن ابي حنيفة رح بيانه فيما ذكر في المبسوط فان فطم الصبي قبل الحولين ثم ارضع في مدة ثلثين شهرا عند ابي حنيفة رح وفي مدة الحولين عندهما فالفطام من مذهبهما وهو قول ابي حنيفة رح انه يثبت به الحرمة لوجود الارضاع في المدة وصار الفطام كان لم يكن وقد روى الحسن عن ابي حنيفة رح قال هذا اذا لم يتعود الصبي الطعام حتى لا يكتفي به بعد الفطام فاما اذا صار بحيث يكتفي بالطعام لا يثبت الحرمة بالرضاع بعد ذلك لان اللبن بعد ذلك لا يغذيه فلا يحصل به معنى البعضية قوله ووجهه انقطاع النشو اى وجه اعتبار الفطام على تلك الرواية فيما اذا استغنى الصبي بالطعام عن اللبن هو انقطاع النشو الحاصل باللبن يعني ان نشو الصبي باللبن ينقطع بعد استغنائه بالطعام لتغير غذائه لان غذاءه كان لبنا فصار طعاما فلا يثبت الجزئية برضاع اللبن بعد ذلك ولهذا قال عم لا يحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء وكان قبل الفطام قوله وهل يباح الارضاع بعد المدة قال بعضهم لا يباح وذلك لان اللبن جزء الادمي ولا يجوز ان يكون للادمي او جزئه منتفعا به الا ان الاباحة في المدة لضرورة بقاء الولد والثابت بالضرورة متقدر بقدر الضرورة فلا يباح بعد المدة لزوال الضرورة وسواء ان يكون الارضاع من الام او من الاجنبية قوله فانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قال القدوري في مختصره ولا اصل فيه الحديث وهو قوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اعلم ان كل ما يحرم من جهة النسب يحرم من جهة الرضاع الا في مسئلتين احديهما يجوز نكاح ام اخته او اخيه من الرضاع ولا يجوز نكاح ام اخته او اخيه من النسب وذلك لان ام الاخت او الاخ من النسب لا يخلو من احد الامور الثلثة اما ان تكون ام الاخت او الاخ لاب وام او لام او لاب فعلى الوجهين الاولين يكون الام ام المتزوج فلا يجوز نكاح الام وفي الوجه الثالث تكون الام موطوءة الاب فيثبت حرمة المصاهرة فلا يجوز للابن ان يتزوج موطوءة ابيه بالمصاهرة لا بالنسب ولا يوجد هذا المعنى اعني المصاهرة في ام الاخت من الرضاع فيجوز نكاحها والثانية يجوز نكاح اخت الولد من الرضاع ولا يجوز نكاح اخت الولد من النسب لان في النسب انما لا يجوز لان اخت الولد بنت المراة التي دخل بها فيثبت الحرمة بالمصاهرة لا بالنسب ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع فافهم ثم اعلم

بضمتين اى ذو نوب واحد

الفطام

فطام

سار

ان المصنف رح لو قال المسألة الاولى ام اخته او اخيه لكان اولى لان الحكم في الوجهين واحد وكذا في المسألة
الثانية لو قال اخت ولده ليشمل الذكر والانثى لكان اولى ثم قوله ام اخته من الرضاع يحتمل ثلثة اوجه اما ان
يتعلق كلمة من بالاخت وحدها بان ترضع الصبية الاجنبية ام الصبي الاجنبي فيجوز للصبي ان يتزوج
ام تلك نسبا واما ان يتعلق بالام وحدها بان ترضع اخت الصبي نسبا امراة اجنبية فيجوز للصبي
ان يتزوج تلك المراة التي ارضعت اخت الصبي واما ان يتعلق بالام وبالاخت جميعا بان ارضعت
الاجنبية صبيا وصبية اجنبيين فتكون الصبية اخت الصبي رضاعا وام الصبية نسبا تكون ام
الصبي رضاعا من حيث ان الصبية ارتضعت مع هذا الصبي من ثدي واحد فيجوز للصبي ان يتزوج
ام الصبية نسبا لانها اجنبية لم ترضعه الصبي ولم يثبت بينهما المصاهرة فافهم وقد سنح
خاطري في هذا المقام بانشاء بيتين لضبط المسئلتين وهما هذان تزوج ام اختك من رضاع
ومن نسب محرمة لداعي واخت ابن رضاعي حلال وما نسب تجوزها لساعي
قوله الا ام اخته من الرضاعة استثناء من قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قوله
لانها تكون امه او موطوءة ابيه اي لان ام اخته من النسب تكون امه اذا كانت الاخت لاب وام
او لام او تكون ام اخته موطوءة ابيه اذا كانت الاخت لاب وقوله الساد قوله لما وطي الام
حرمت عليه يعني لما وطي الاب ام اخته الابن حرمت اخت الابن على الاب بالمصاهرة وقد بيناه قوله
وامراة ابيه او امراة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجها اي لا يجوز ان يتزوج امراة ابيه من
الرضاع وكذا لا يجوز ان يتزوج امراة ابنه من الرضاع لما روينا اي لقوله عم يحرم من الرضاع ما
يحرم من النسب عندنا فهي لا يجوز له تزوج حليلة الابن من الرضاع وقد بيناه في اول فصل المحرمات
قوله وذكر الاصلاب لاسقاط اعتبار التبني يعني ان الله تع قال وحلائل ابنائكم الذين من
اصلابكم عند ذكر المحرمات لاسقاط الاعتبار الابن المتبنى لانهم كانوا في الجاهلية يعتقدونه ابنا
وحليلته حراما لا لاسقاط اعتبار الابن الرضاعي وقد بيناه في فصل المحرمات بوجه مقنع وشرح مشبع
والى ذلك الموضع اشار المصنف رح بقوله على ما بيناه قوله ولبن الفحل يتعلق به التحريم
وهو ان ترضع المراة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى ابائه وابنائه ويصير الزوج
الذي نزل لها منه اللبن ابا للمرضعة وهذه من مسائل القدوري وهذا الذي ذكره هو قول الائمة
السلف وعامة الفقهاء ورُوي عن سعيد بن المسيب وابرهيم النخعي ان لبن الفحل لا يحرم كذا في
الاقطع وهو احد قولي الشافعي رح كذا في المبسوط وقال الخطابي في كتاب السنن وقد قال عامة
الفقهاء بتحريم لبن الفحل الا نفرا يسيرا منهم اسمعيل بن علية وداود الاصفهاني وقد روي
ذلك عن ابن المسيب الى هنا لفظ الخطابي حجتهم ان الله تع ذكر حرمة الرضاع في جانب النساء فقال
وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة فلو كانت الحرمة يثبت من جانب الرجال لبينه
الله تع كما بين الحرمة بالنسب ولنا الاصل فيه ما روي في الموطا والصحيح البخاري رح مسندا الى عروة
بن الزبير عن عايشة رض ان افلح اخا ابي القعيس جاء يستاذن عليها وهو عمها من الرضاعة بعد
ان نزل الحجاب قالت فابيت ان اذن له فلما جاء رسول الله عم اخبرته بالذي صنعت فامرني ان

ان اذن له علي وروي في السنن ايضا مسندا الى عروة عن عايشة قالت دخل علي افلح فاستترت منه فقال تستترين
مني وانا عمك قالت قلت من اين قال ارضعتك امراة اخي قالت انما ارضعتني امراة ولم يرضعني الرجل فدخل
علي رسول الله عم فحدثته فقال انه عمك فليلج عليك واخرجا البخاري رح ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة
وروي في الصحيح البخاري ايضا مسندا الى عمرة بنت عبد الرحمن ان عايشة زوج النبي عم اخبرتها
ان رسول الله عم كان عندها وانها سمعت صوت رجل يستاذن في بيت حفصة قالت فقلت يا رسول الله
هذا رجل يستاذن في بيتك فقال النبي عم اراه فلانا لعم حفصة من الرضاعة قالت عايشة لو كان فلان
حيا لعمها من الرضاعة دخل علي فقال نعم الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة وهذا مما اتفق عليه البخاري
ومسلم وفي الموطا سئل ابن عباس رض عن رجل كانت له امراتان فارضعت احداهما غلاما وارضعت
الاخرى جارية فقيل له هل يتزوج الغلام الجارية قال لا اللقاح واحد فثبت بهذه الاحاديث ان لبن
الفحل يحرم لان حكم النسب والحرمة في النسب يثبت من الجانبين اعني من جانب الرجال والنساء فكذا
الحرمة في الرضاع فان قلت لو نزل اللبن من ثندوة الرجل فارضع صبية لا يثبت الحرمة فلان
لا يثبت بفعل غيره اولى قلت انما لم يثبت بفعل نفسه لان ارضاع الرجل لا يسمى رضاعا ولا يكتفي به الصبي
في الغالب فاشبه لبن الشاة اذا اجتمع عليه صبيان بخلاف ما اذا نزل اللبن للمراة بسبب الرجل فانه يسمى
رضاعا فاذا عرفت هذا فاعرف ان الرضيع اذا كان ذكرا لا يجوز له ان يتزوج المراة المرضعة لانها امه
ولا بناتها لانهن اخواته من الرضاعة ولا بنات زوجها من غير هذه المراة لانهن اخواته من الرضاعة
من قبل الاب ولا اخوات هذه المراة لانهن خالاته من الرضاع ولا اخوات زوجها لانهن عماته ولا امهات
الزوج لانهن جداته من قبل الاب ولا امهات هذه المراة لانهن جداته من قبل الام ولو كان الرضيع
انثى لا يجوز ان يتزوجها زوج المراة التي ارضعتها لانه ابوها وكذا لا يجوز ان يتزوجها ابو الزوج
لانه جدها وكذا اخوة الزوج لانهم اعمامها وكذا ابناء الزوج لانهم اخوتها وكذا ابو المراة لانه جدها
وكذا اخوة المراة لانهم اخوالها وكذا ابناء المراة لانهم اخوتها وكذا الحكم في اولاد الاولاد من الجانبين
ولو كانت لرجل امراتان ارضعت كل واحدة منهما بنتا اجنبية لا يجوز لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان
من الرضاعة من قبل الاب قوله ابا للمرضعة بفتح الضاد قوله ولنا ما روينا اراد به قوله عم
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قوله منه اي لبني اي من جانب الرجل والمراة قوله ليلج
عليك اي ليدخل عليك والفلج بالفاء والحاء المهملة على ما زاعم اسم رجل قوله ولانه سبب لنزول
اللبن منها فيضاف اليه في موضع الحرمة احتياطا اي لان الزوج سبب لنزول اللبن من المراة فيضاف حكم الرضاع
وهو ثبوت الحرمة الى النسب هو الزوج احتياطا لان الموضع موضع الحرمة فيجعل كان البعضية حصلت
بين الرضيع وبين الزوج بخلاف ما اذا مص الصبي ثندوة الرجل فنزل اللبن في حلقه لانه لا يسمى رضاعا عرفا
فان قلت كيف قدرت حكم الرضاع في قوله فيضاف اليه وليس له اضمار قبل الذكر قلت
لان الشهرة قايمة مقام الذكر كما في قوله تع حتى توارت بالحجاب اي الشمس قوله ويجوز ان
يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضاع كما يجوز ان يتزوج باخت اخيه من النسب وهذا مثل ان يرضع
زيدا ام عمرو فيجوز لعمرو ان يتزوج اخت زيد نسبا وان كان زيد اخاه من الرضاع كما في النسب وذلك

ولا منكوحة الزوج لانها
محارم اذا كان
من السبب محرم
من الرضا
ايضا
وقد صرح
مطلق
فلا

مثل الاخوين لاب ولاحدهما اخت من امه من غير ابيها جاز للاخ الآخر ان يتزوجها اختة لما ان امها هذه اجنبية
في حق الاخ لاب وعلى هذا اخت لاخت من الرضاع واخت لاخت من النسب وكان ينبغي ان يقول باخت اخيه
او اخته من الرضاع ويقول باخت اخيه او اخته من النسب لكن اكتفى بذكر الاخ لظهوره ذكره قوله
وكل صبيين اجتمعا على ثدي واحدة لم تجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى الاد بهما الصبي والصبية فغلب
المذكر على المونث كما في القمرين للشمس والقمر والابوين للاب والام واذا كان الاسمان مذكرين جمعا في تثنية
اختهما على الاثقل كما في العمرين لابي بكر وعمر رض لان تثنية عمر اخف من تثنية ابي بكر وهو ظاهر وقد يغلب
الاشهر كما في قولهم الاقرعان لاقرع بن حابس واخيه مرثد والخبيبان لعبد الله بن الزبير واخيه مصعب
وكان عبد الله يكنى بابي خبيب ثم قوله على ثدي واحدة باضافة الثدي الى الواحدة اي على ثدي امراة واحدة
ويجوز ان يقال على الصفة والموصوف بدون التاء في اخر الواحد لان الثدي مذكر والمراد اجتماعهما
من حيث المكان بان رضع احدهما ثدي امراة رضعه الاخر لا من حيث الزمان بان يرضعهما معا
في وقت واحد ليس المراد ان يرضعا معا الثدي الايمن او الايسر بل المراد ان يرضعا هذه المراة
كيف كان وانما لم تجز المناكحة بينهما لانهما اخ واخت لاب وام من الرضاعة فلا يجوز كما في النسب
قوله ولا تتزوج المرضعة احدا من ولد التي ارضعت المرضعة بفتح الضاد اي لا يتزوج
الصبية المرضعة احدا من ولد المراة التي ارضعتها لان ولدها اخوها من الرضاعة وكذا لا يجوز
ان يتزوج الصبية المرضعة ولد ولد المراة التي ارضعتها لانه ولد اخيها من الرضاعة وقد بيناه
والمرضع بفتح الضاد والمرضعة بكسرها قوله واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب
تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم وهذه من مسائل القدوري وكذا ما بعدها من المسائل
الى اخر كتاب الرضاع الا مسئلة الاحتقان فانها من مسائل الجامع الصغير وفيه خلاف الشافعي
فعنده يثبت حكم الرضاع سواء كان اللبن غالبا او مغلوبا بعد ان يكون مقدار خمس رضعات بان صب
اللبن في جب ماء فشربه الصبي مثلا وكذا قوله فيما اذا خلط اللبن بالدواء انه تناول اللبن وغيره
حقيقة فتثبت الحرمة كما لو افرده ولنا ان المغلوب معدوم حكما لفوات منفعته فلا يثبت
به التحريم وذلك لان النبي عم علق التحريم بما ينشز العظم وينبت اللحم وانما يكون ذلك اذا كانت قوة
اللبن باقية ولهذا لو حلف لا يشرب اللبن فشرب لبنا مخلوطا مغلوبا بالماء لم يحنث ولا يقال
ينبغي ان يثبت الحرمة احتياطا ترجيحا للحرمة لانا نقول الترجيح انما يكون بعد التعارض ولا تعارض
بين الغالب والمغلوب لعدم المساواة فلا يترجح جانب الحرمة قوله وان اختلط با
لطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابي حنيفة رح وقالا اذا كان اللبن غالبا
تعلق به التحريم اعلم ان اللبن اذا خلط بالطعام فاكله الصبي فلا يخلو اما ان كان اللبن مطبوخا
بالطعام او لا فان كان مطبوخا لا يتعلق به الحرمة في قولهم جميعا لانه يتغير بالطبخ مع غيره
عن طبعه وصفته وان لم يكن مطبوخا فلا يخلو اما ان يكون اللبن مغلوبا او غالبا فان كان مغلوبا
فلا يتعلق به الحرمة ايضا لانه زال قوة اللبن وصار كالعدم وان كان اللبن غالبا بحيث يتقاطر
من الطعام اللبن اذا رفع فعند ابي حنيفة رح لا يكون رضاعا خلافا لصاحبيه كذا في شرح الطحاوي و

والتحفة وغيرهما لهما ان المغلوب بمقابلة الغالب معدوم حكما لفوات منفعة المغلوب فصار كما اذا
خلط بالماء واللبن هو الغالب وكما اذا اختلط بلبن الادمية وهو غالب بلبن الشاة ولابي حنيفة رح ان
اللبن هو الغالب حالا لكونه في القصعة لا حال وصوله الى المعدة فاذا اكل لقمة لقمة لا احسوا فالطعام
هو الغالب حال الوصول لان غير المائع لا يشبه المائع ولهذا يوكل ولا يشرب بخلاف خلط اللبن بلبن
الشاة او الماء لان لبن المراة هو الغالب حال الشرب والوصول جميعا وقيل انما لا يثبت الرضاع عند ابي
حنيفة رح بالطعام اذا لم يتقاطر اللبن عند رفع الطعام اما اذا تقاطر فيثبت لان القطرة كافية في
اثبات حرمة الرضاع والصحيح انه لا يثبت حرمة عنده سواء تقاطر اللبن من الطعام او لا لان التغذي
بالطعام لا باللبن قوله لم تمسه النار والضمير راجع الى اللبن قوله ان العبرة للغالب كما في
الماء اذا لم يغيره شيء عن حاله يعني ان العبرة للبن الغالب اذا لم يغير اللبن شيء عن حاله بالطبخ كما
اذا خلط لبن المراة بالماء واللبن هو الغالب جوابه متى قوله هو الصحيح احترازا عما قيل
ان الرضاع انما لا يثبت بالطعام اذا لم يتقاطر اللبن وقد بيناه قوله واذا خلط بالدواء واللبن
غالب تعلق به التحريم اعلم ان اللبن اذا خلط بالدواء او الدهن او النبيذ فاوجر الصبي او استعط
فان كان اللبن غالبا يتعلق به التحريم لبقاء قوة اللبن وان كان مغلوبا فلا يتعلق به التحريم لانه صار
اللبن بحال لا يحصل به الغذاء فيتغير عن صفة التي تتعلق بها التحريم قوله اذ الدواء لتقوية
على الوصول يعني ان الدواء انما يجعل في اللبن لتقوية اللبن على الوصول الى حال يصل اليه بنفسه لولا
الدواء فكان ابلغ في معنى التغذي به في اثبات الحرمة قوله واذا اختلط اللبن بلبن
الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم اي اختلط لبن المراة بلبن الشاة ولبن المراة هو الغالب
تعلق به التحريم وذلك لان لبن الشاة لا تاثير له في اثبات الحرمة فصار كالماء فاعتبر الغلبة قوله
واذا اختلط لبن امراتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف رح اعلم ان لبن امراة اذا خلط بلبن
امراة اخرى فاوجر منه صبي يتعلق التحريم باكثرهما عند ابي يوسف رح وهي احدى الروايتين
عن ابي حنيفة رح وفي رواية اخرى عنه يثبت الحرمة منهما جميعا وهو قول محمد وزفر كذا في المبسوط وقول
زفر رح مثل قول محمد كذا في شرح الطحاوي والتحفة وغيرهما وجه قول محمد ان الجنس لا يغلب الجنس
لان الشيء لا يكون مستهلكا في جنسه وانما يكون مستهلكا في غير جنسه فلا يكون الغالب معدوما
حكما فيتعلق التحريم بهما جميعا ولابي يوسف رح ان المغلوب لا عبرة به في الشرع كما في خلط اللبن
بالماء او بلبن الشاة فلا يتعلق به التحريم لانه تبع للغالب وكان صاحب الهداية مال الى مذهب محمد رح
حيث ذكر دليله اخرا قوله واصل المسئلة في الايمان اي فيما اذا حلف لا يشرب من لبن هذه
البقرة فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى ولبن البقرة المحلوف عليه مغلوب فعند محمد رح يحنث لان الجنس
لا يغلب الجنس وعندهما لا يحنث قوله واذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيا تعلق به التحريم
لاطلاق النص يعني ان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم مطلق لا فصل فيه بين البكر والثيب
فيثبت حرمة الرضاع بلبن البكر كما يثبت بلبن الثيب وكذا قوله عم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مطلق فيعمل
باطلاقه ولان المعنى الذي يثبت حرمة الرضاع شبهة الجزئية بينهما ولبنها جزء منها سواء كانت ذات

زوج او لم تكن ولبنها يتغذى به الرضيع ويكتفى به فيحصل شبهة الجزئية بخلاف اللبن النازل من ثندوة الرجل لانه لا يتغذى به الرضيع عادة ولا يكتفى به ولان الارتضاع بلبن الرجل لا يسمى رضاعا عادة لانه ليس بلبن على التحقيق لعدم تصور الولادة منه قوله ولانه سبب النشو الضمير راجع الى لبن البكر يقال نشأت في بني فلان اي كبرت نشأ ونشوءا ونشاءة ونشأة ونشأت السحابة اي ارتفعت نشأ ونشوءا قوله واذا حلب لبن المرأة بعد موتها فاوجر الصبي تعلق به التحريم خلافا للشافعي رحمه الله يقال اوجرته الدواء من الوجور اي الدواء احد المفعولين في لفظ الهداية قائم مقام الفاعل والاخر وهو الصبي على حاله اي اوجر لبن المرأة الصبي ويجوز ان يرتفع الصبي بالفعل على ترك المفعول الاخر وهو اللبن اي اوجر الصبي اللبن قوله ان الرضاع سبب للحرمة كالوطء سبب لحرمة المصاهرة فيجب ان يختص بحال الحيوة كالوطء ولان الاصل ثبوت حرمة الرضاع المرأة ولا يثبت في حقها لعدم الفايدة فلا يثبت في حق غيرها ولان اللبن يموت بموت المرأة فيكون حراما كلحم الميتة فلا يجوز ان يثبت بالحرام حرمة الرضاع التي يثبت بطريق الكرامة و لنا قوله عليه السلام الرضاع ما انشز العظم وانبت اللحم وهذا المعنى اعني الانشاز والانبات حاصل في لبن الميتة لحصول التغذي به فيثبت به التحريم لشبهة الجزئية بسبب الرضاع بخلاف حرمة المصاهرة بالوطء بعد الموت فانها لا تثبت لانها تبتني على الجزئية الحاصلة بين الواطي والموطوءة بواسطة الولد ولا يتصور الولد بعد الموت لان الميتة ليست بمحل الحرث فلم يتصور الجزئية فلم يتصور الجزئية لم يثبت حرمة المصاهرة وليس حرمة الرضاع كذلك لانها تثبت بمعنى الانشاز والانبات ولا يختلف ذلك بالموت والحيوة فبطل قياس حرمة الرضاع على حرمة المصاهرة ولا نسلم عدم الفايدة في ثبوت حرمة الرضاع في حقها بل فيه فايدة ولهذا لو تزوج احد هذه الصبية التي اوجرت بلبن الميتة يجوز له ان يدفنها وييممها لان الميتة ام امرأته وهي محرم له ولا نسلم ان اللبن يموت لان ما لا حيوة فيه لا يتصور فيه الموت لان الموت زوال الحيوة وليس في اللبن حيوة فلا يتصور موته وهذا لان ما فيه الحيوة اذا ابين عن الحي يحكم بموته بالحديث واللبن اذا حلب في حال الحيوة يبقى طاهرا كما كان فلو كان يموت لكان نجسا يؤيده ما روى القتيبي في غريب الحديث باسناده الى عمر رضي الله عنه انه قال اللبن لا يموت ويعني اي بفرض وتجويز انما يتنجس اللبن بنجاسة الوعاء كما في انفحة الميتة فصار كلبن حلب في قارورة نجسة فاوجر الصبي فيثبت به التحريم ولئن سلمنا انه حرام لكن لا نسلم ان ما كان حراما لا يثبت به الحرمة اذا وجد المعنى الموجب للحرمة ولهذا اثبتنا حرمة المصاهرة بالزنا لوجود الجزئية كما في الوطء الحلال والموجب لحرمة الرضاع قائم وهو كون اللبن مغذيا منشزا للعظم منبتا للحم لان اللبن الميتة يغذي فكذا لبنها وكذا محمد رحمه الله في المبسوط اللبن بالبيضة فان بالموت لا يخرج البيضة من ان يكون مغذية فكذا اللبن قوله ثم يتغذى الى غيرها بواسطتها اي يتغذى الحرمة الى غير المرأة بواسطة المرأة محلا لها اي لحرمة الرضاع قوله ولنا ان السبب هو شبهة الجزئية اي سبب ثبوت حرمة الرضاع شبهة الجزئية وذكر اللبن اي السبب وهو شبهة الجزئية حاصلة في رضاع اللبن لمعنى الانشاز والانبات اي لكون اللبن

اللبن منشزا منبتا وهو قايم باللبن اي المعنى المذكور قايم باللبن بعد الموت كما قبله قوله وقد زال اي الحرث قوله فافترقا اي الرضاع والوطء يعني لا قياس ذاك على هذا بعد الموت لوجود الفارق قوله واذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمد انه يثبت به الحرمة وفي بعض نسخ القدوري رحمه الله واذا احقن والحقنة في احتقن غير جايز كذا في المغرب. اعلم ان الحقنة في ظاهر الرواية عن اصحابنا لا تحرم شيئا ولهذا لم يذكر الخلاف في الجامع الصغير وقد ذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي المسئلة وقال لا تحرم ولم يحك الخلاف وروى عن محمد رحمه الله انها تثبت الحرمة لوصول اللبن الى الجوف ولهذا يفسد الصوم بالحقنة وجه الظاهر ان حرمة الرضاع انما تثبت بشرب اللبن بمعنى النشو والنمو والتغذية والغذاء انما يكون بالوصول الى الاعضاء العليا وبالحقنة يصل اللبن الى الاعضاء السفلى لا الى العليا فلا يحصل معنى الغذاء فلا تثبت التحريم ولهذا لا تثبت الرضا في حال الكبر لعدم النشو به بخلاف الصوم فان المفسد فيه وصول ما فيه اصلاح البدن الى الجوف وقد حصل هذا المعنى في الحقنة فيفسد الصوم وكذا الاقطار في الاذن او في الاحليل لا تثبت حرمة الرضاع لانه لا يوصل اللبن الى المعدة وكذا الاقطار في الجايفة او الامة لهذا المعنى قوله لان المغذي وصوله من الاعلى والمغذي بكسر الذال المعجمة المشددة وفتحها ليس بسديد لان وصول اللبن مغذ بالكسر لا مغذى وانما المغذى بالفتح هو الصبي قوله واذا نزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم وذلك لان لبن الرجل ليس بلبن على التحقيق كدم السمك ليس بدم على التحقيق ووجه ذلك ان اللبن انما يتصور ممن يمكن الولادة منه والرجل لا يمكن الولادة منه عادة فلا يكون لبنه لبنا على التحقيق فلا يثبت به الرضاع بخلاف لبن البكر فانها يتصور منها الولادة ولان الرضاع المذكور في النص مطلق فينصرف الى المتعارف وهو الرضاع بلبن المرأة ولا يسمى الرضاع بلبن الرجل رضاعا عادة فلا يثبت به التحريم قوله وهذا اشارة الى قوله لانه ليس بلبن قوله واذا شرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم وذلك لان حرمة الرضاع باعتبار شبهة الجزئية بين الرضيع والمرضعة ولا جزئية بين الادمي والبهيمة فلا يثبت وكان ذلك بمنزلة طعام اكلاه من اناء واحد قال في الفتاوى الولوالجي لو ارتضع صبيان من بهيمة لم يكن ذلك رضاعا لان الحرمة لو ثبتت بينهما انما يثبت بثبوت الاختية والاختية لا تثبت الا بعد ثبوت الامية لصاحب اللبن والبهيمة لا يتصور ان تكون اما للادمي من حيث الولادة فكذا من حيث الرضاع وقال شمس الايمة السرخسي رحمه الله في المبسوط ومحمد بن اسمعيل صاحب الاخبار كان يقول يثبت به حرمة الرضاع فانه دخل بخارا في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال الشيخ لا تفعل فلست هناك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا ارضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارى بسبب هذا الفتوى قوله باعتبارها اي باعتبار الجزئية قوله واذا تزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج هذا لفظ القدوري اما لفظ محمد رحمه الله في الجامع الصغير فهو محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في الرجل يتزوج المرأة والصبية الرضيعة فلا يدخل بها حتى ترضع الكبيرة الصغيرة والكبيرة تعلم ان الصغيرة امراته ايضا قال فعليه نصف المهر للصغيرة ولا يرجع بذلك على الكبيرة وان تعمدت الفساد وهي تعلم انه يفسد كان نصف المهر للصغيرة ويرجع به على الكبيرة

ولا شئ لها في الوجهين جميعا اي لا مهر للكبيرة سواء تعمدت الفساد او لم تتعمدا ما فساد نكاحها
فلانها صارتا اما واختا رضاعا والجمع بينهما لا يجوز في النسب فكذا في الرضاع لقوله عليه السلام يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب ثم لا يجوز له ان يتزوج الكبيرة ابدا ولم يتعرض له صاحب الهداية لان مجرد نكاح
البنت يحرم نكاح الام لقوله تعالى وامهات نسائكم ويجوز له ان يتزوج الصغيرة اذا لم يدخل بالكبيرة
فاذا دخل فلا يجوز له ان يتزوج الصغيرة ايضا لان الدخول بالام يوجب تحريم نكاح البنت ولم
يتعرض له ايضا واما المهر فلا يجب للكبيرة اذا لم يدخل بها لان الفرقة جاءت بفعل منها قبل الدخول و
هو الارضاع فصارت كالمرتدة قبل الدخول بخلاف ما اذا دخل بها حيث يجب لها كمال المهر لتقرر
المهر بالدخول ولكن لا نفقة لها لانها جانية ولم يتعرض لهذا ايضا صاحب الهداية وللصغيرة
نصف المهر لان الفرقة وقعت من جهة غيرها قبل الدخول كما اذا طلقها قبل الدخول سلمنا ان
الارتضاع فعلها لكن فعل الصغيرة لا يؤثر في اسقاط حقها كما اذا قتلت مورثها حيث لا تحرم
الميراث واما الرجوع بنصف مهر الصغيرة على الكبيرة فذاك فيما اذا تعمدت الكبيرة فساد النكاح
بان علمت بالنكاح وقصدت بالارضاع افساد النكاح لا دفع الجوع والهلاك واذا لم تتعمد
الفساد بان كانت الكبيرة لا تعلم نكاح الصغيرة او كانت تعلم لكن ارادت دفع الجوع والهلاك
عن الصغيرة دون فساد النكاح او كانت تعلم النكاح ولكن ما كانت تعلم فساد النكاح بالارضاع فلا
رجوع على الكبيرة فاذن تضمن الكبيرة في وجه ولا تضمن في ثلثة اوجه وقال في المبسوط وروي عن محمد
انه يرجع عليها بنصف الصداق على كل حال واصله ان المسبب كالمباشر ولهذا فتح باب القفص
والاصطبل وحل قيد الآبق موجبا للضمان عنده وفي المباشرة المتعدي وغير المتعدي سواء فكذا في
التسبيب على قوله وهو قول ان فهلم يرجع عليها بنصف مهرا لمثل قول اخر بجميع مهر المثل كذا
ذكر الشيخ ابو نصر وهم ونحن نقول ان الارضاع ليس بعلة لافساد النكاح بل هو سبب له قد يفضي اليه
باتفاق الحال وضمان التسبيب ينبني على التعدي فاذا وجد التعدي يجب الضمان والا فلا كمن حفر
على قارعة الطريق يضمن ومن حفر في ملكه فلا يضمن بخلاف المباشرة لانها علة وصفا فلا يختلف
حكمها بالعذر الا ترى ان من رمى في ملكه يضمن ما اصابه كما اذا رمى في غير ملكه ثم الكبيرة
ليست بمتعدية في الوجوه الثلاثة لان الارضاع مباح عند عدم قصد الفساد ومندوب اليه عند
حاجة الصغير لكونه احسانا وواجب اذا خيف على الرضيع الهلاك فلا تضمن بخلاف الوجه الواحد
فانها لما قصدت الفساد كانت متعدية حيث قررت ما كان على شرف السقوط فانه كان من الجائز
ان تكبر الصغيرة فترتد او تمكن ابن زوجها قبل دخول زوجها فيسقط مهرها اصلا فتضمن
الكبيرة للزوج نصف المهر فان قلت ضمان الاتلاف يعتبر فيه قيمة الشئ المتلف لا ما له
الذي ملكه به كما في سائر المتلفات فينبغي ان يضمن الكبيرة جميع مهر المثل كما قال ان فهلم قلت
لانه ضمان الاتلاف لان الارضاع ليس بموضوع له ولان البضع حال الخروج ليس بمتقوم وحال الدخول متقوم
ضرورة تملك البضع المحترم ابانة لخطره ولهذا لا يملك الاب خلع الصغيرة بمالها ولكن يملك تزويج
الصغير لا الصغيرة فلم يكن له متقوم حال الخروج لا يحصل الاتلاف فكان ينبغي انه لا تضمن الكبيرة شيئا

شيئا اصلا الا انها لما قررت بالسبب ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر وقصدت فساد النكاح بذكر
صارت كانها اتلفته فتغرمه وقد روي عن ابي يوسف فيه انها تضمن نصف مهر المثل فلو كان لما قالوا تأثير
لم تضمن النصف بل كان يجب ان تضمن جميع مهر المثل على هذا القول قوله وذكر حرام اي الجمع بين الام
والبنت قوله كما اذا قتلت مورثها يعني ان فعل الصغيرة ليس بمعتبر في اسقاط حقها ولهذا
لا تحرم الصغيرة الميراث بقتل مورثها قوله ويرجع به الزوج على الكبيرة ان كانت تعمدت به الفساد
اي يرجع الزوج بنصف المهر الذي وجب للصغيرة عليه على الكبيرة ان كانت الكبيرة تعمدت
بالارضاع فساد النكاح قوله وان لم تتعمد فلا شئ عليها اي على الكبيرة وهذا في الوجوه الثلثة
وقد مر بيانه والقول قولها مع اليمين في انها لم تتعمد الفساد لانه شئ في باطنها لا يقف عليه غيرها
فيجب قبول قولها فيه ولم يتعرض صاحب الهداية له ايضا قوله في الوجهين اي فيما اذا تعمدت
الفساد او لم تتعمد قوله وهو نصف المهر الضمير راجع الى ما قوله وذلك يجري مجرى الاتلاف
اي تاكيد ما كان على شرف السقوط يجري مجرى الاتلاف قوله لكنها مسببة فيه اي لكن الكبيرة مسببة
في الاتلاف لا مباشرة وما كان يحتاج صاحب الهداية الى ان يقول بكلمة لكن لان ذاك يبين اسم ان وخبرها
لانه لا يصح ان يقال ان ذلك لكنه منطلق وهذا لان قوله مسببة وقع خبرا ان في قوله لانها وان اكدت
ما كان على شرف السقوط قوله اما وقع بيانا لكون الكبيرة مسببة اي صاحبة سبب لا علة يعني ان
الكبيرة انما كانت مسببة لا احد المعنيين اما لان الارضاع ليس بافساد للنكاح وضعا او لان افساد
النكاح ليس بسبب لالزام المهر لانه قد يوجد الارضاع ولا يوجد افساد النكاح وقد يوجد افساد
النكاح ولا يوجد الزام المهر ايضا كما في تمكين المرأة ابن زوجها او ارتدادها قبل الدخول وكان
ينبغي ان يقول ليس بعلة لالزام المهر لان افساد النكاح قد يكون سببا لالزام المهر كما في هذه
الصورة لكنه ليس بعلة موضوعة له قوله ثبت ذلك باتفاق الحال اي ثبت فساد النكاح بالارضاع
بان تقع الصغيرة والكبيرة اتفاقا في ملك رجل واحد لا لان الارضاع موضوع لافساد النكاح
قوله الا ان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ما عرف وهذا جواب سؤال مقدر بان يقال
كيف قلتم ان افساد النكاح ليس بسبب لالزام المهر وقد وجب على الزوج نصف مهر الصغيرة فقال وجوبه
بطريق المتعة لان المتعة تجب في الطلاق قبل الدخول ابتداء بقوله تعالى ومتعوهن وهنا الفرقة
قبل الدخول فكان وجوب نصف المهر بطريقه طريق المتعة لا طريق الزام المهر فلا يرد علينا ولقائل
ان يقول لا نسلم ان طريقه طريق المتعة لان المتعة انما تجب في الطلاق قبل الدخول اذا لم يوجد التسمية
وهنا التسمية موجودة ولهذا يجب نصف المهر ولانه لو وجب بطريق المتعة لا بطريق الزام المهر
لوجب ثلثة اثواب لا نصف المهر وكان الواجب على صاحب الهداية ان لا يذكر هذا اللفظ اصلا
ويغير لفظ السبب الى العلة في قوله ليس بسبب كما لم يذكره سائر اصحابنا في المبسوط وغيره قوله
من شرطه اي من شرط وجوب المتعة قوله بذلك اي بالارضاع قوله وهذا منا اعتبار الجهل
لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم فالاول بالدال والثاني بالراء المهملة ويجوز ان يكون كلاهما بالدال
كما هو عادته ينبني شروح الجامع الصغير وهو جواب سؤال مقدر بان يقال كيف يكون جهل الكبيرة

بفساد النكاح بالارضاع عذرا والجهل ليس بعذر في دار الاسلام فقال انا اعتبرنا جهلها لرفع قصد الفساد
والذي به يصير الفعل تعديا لا انها اذا لم تعلم الفساد لا تكون قاصدة للفساد فاذا لم تقصد الفساد
لا تكون متعدية وضمان التسبيب ينبني على التعدي فلا تضمن فكان هذا عدم الحكم لعدم العلة
وهي التعدي لا عدم الحكم مع وجود العلة لعذر الجهل ولم يعتبر جهلها في دفع الحكم الشرعي وهو
ثبوت الرضاع وبهذا يثبت علمت او لم تعلم فساد النكاح لان فعلها في الارضاع ليس بمعتبر ولهذا اذا
كانت نائمة فمصت الصبية ثديها يثبت حكم الرضاع وكذا يثبت حرمة الرضاع بالسعوط والوجور
في حال حيوتها وبعد موتها فعلم ان فعلها في الارضاع ليس بمعتبر فلا يتفاوت الحكم بالعلم والجهل لان
المعنى الاصلي ثبوت الجزئية وهي حاصلة كيف كان الرضاع وليس كذلك الضمان فانه بالتعدي وهو
ينعدم بالجهل فافهم قوله ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين قال الحاكم الشهيد الجليل رح في الكافي ولا يجوز شهادة امرأة على
رضاع اجنبية كانت او ام احد الزوجين حتى يشهد على ذلك رجلان او رجل وامرأتان عدول
وان تنزه واخذ بالثقة فهو افضل وقال مالك رح يثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة وهو قول
ابن عباس وبه يقول احمد بن حنبل واسحق وقال الشافعي يثبت بشهادة اربع نسوة بناء على مذهبه
ان فيما لا يطلع عليه الرجال تعتبر فيه شهادة اربع نسوة ليقوم كل امرأتين مقام رجل وزعم ان الرضاع
مما لا يطلع عليه الرجال لانه لا يحل للاجانب النظر الى ثدي المرأة وهو ضعيف لان نظر ذي الرحم
المحرم الى الثدي جائز وهو مقبول الشهادة في ذلك ولان الرضاع قد يكون بالوجور والسعوط
ويطلع عليه الرجال ولا يقبل فيه شهادة النساء وحدهن واحتج مالك بما روي في الجامع الترمذي
وغيره مسندا الى عقبة بن الحرث قال تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت اني قد
ارضعتكما فاتيت النبي عم فقلت تزوجت فلانة بنت فلان فجاءت امرأة سوداء فقالت
اني قد ارضعتكما وهي كاذبة قال فاعرض عني قال فاتيته من قبل وجهه فقلت انها كاذبة قال
وكيف بها وقد زعمت انها قد ارضعتكما دعها عنك ولنا ما روى محمد رح باسناده في المبسوط عن
عمر رض انه قال لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين ولان الرضاع مما يطلع عليه
الرجال لما قلنا فلا يجوز فيه الاقتصار على شهادة النساء كما في الاموال وكما في الحرمة بالطلاق ولان
الحرمة وان كانت من حقوق الله تعالى وفيها يقبل خبر الواحد لا يقبل لانفصالها عن زوال الملك اعني
اذا ثبتت حرمة الرضاع يزول ملك النكاح لا محالة لان حرمة المحل مع ملك النكاح لا يجتمعان فيلزم من
اثبات حرمة الرضاع ابطال ملك النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل و
امرأتين بخلاف ما اذا اخبر عدل ان هذا اللحم ذبيحة المجوسي حيث يثبت الحرمة بخبره لانه لا
يلزم من اثبات الحرمة زوال ملك اليمين لان الحرمة مع ملك اليمين يجتمعان كما في الخمر فاعتبر ذلك
امرا دينيا فقبل فيه خبر الواحد والجواب عن الحديث قلنا ان اعراض النبي عم دليل على ان الرضاع
لا يثبت بخبر المرأة وقوله دعها عنك ليس في اكثر الروايات كذا قال الترمذي في جامعه ولئن صح
فنقول الامر بالمفارقة يدل على بقاء النكاح لا على زواله فيحمل ذلك على التنزه ونحن نقول به وهذا

وهذا آخر كتاب النكاح نجزته بعون الفتاح ونوايب الدهر علي قد كثرت وسحايبه درت وكلابه ازبارت
وتسطرت وانا على ما قال البحتري ولله دره رمتني صروف النائبات فاخطأت
كذا امتدت الدهر تخطي صروفه ويصيب ولم انتني اطفو وارسب تارة واظهر للرائي ثم اغيب
بذ الله في نفسي الى جميلة وافضاله فيهن على عجيب فلعل الناظر فيه يقول طولت و
امللت فليتذكر انتقلت الى كتاب اخر ففيه نفحت عن در منثور وروض معهود من كلام احسن منه
وفصاحة ابلغ منه واصلح من ورد على صفحة خد واغنج من قطر على ورق الورد فها انا اشرع
في كتاب الطلاق والتوفيق من الخلاق والله الحمد والمنة والطول والمنة والله اعلم

كتاب الطلاق باب

طلاق السنة لما كان النكاح عبارة عن قيد شرعي به يصير بضع المرأة حلالا للرجل ناسب ان
يذكر الطلاق عقيبه لانه دفع لذلك القيد ثم الطلاق مصدر قولهم طلقت المرأة بضم
اللام وفتحها طلاقا ويجوز ان يكون اسما بمعنى المصدر من طلق الرجل امرأته تطليقا كالسلام
والكلام بمعنى التسليم والتكليم ثم الدليل على وقوع الطلاق قوله تعالى الطلاق مرتان وقوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء الاية وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقد طلق رسول الله عم سودة ثم راجعها
وكذا حفصة ثم راجعها وتزويجها قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
في رواية قتادة عن انس رض قال طلق رسول الله عم حفصة فانزل الله هذه الاية وقال له راجعها
فانها صوامة قوامة وهي احدى ازواجك ونسائك في الجنة وروى في الجامع الترمذي مسندا الى
ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله قوله
الطلاق على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي وهذه مسئلة القدوري اعلم ان الطلاق في الاصل على
نوعين طلاق سنة وطلاق بدعة فالاول على قسمين حسن واحسن اما الاحسن فهو ان يطلقها
واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم لا يطلقها ثانية الى ان تنقضي العدة ان لم يراجعها واما الحسن
فهو ان يطلقها في ثلثة اطهار عند كل طهر واحدة والثاني وهو طلاق البدعة على قسمين ايضا
بحسب العدد وهو ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة جملة او على التفريق في طهر واحد او بحسب الوقت
وهو ان يطلقها في حالة الحيض او في طهر جامعها فيه والاصل فيه ما روى البخاري وغيره مسندا
الى نافع عن عبد الله بن عمر رض انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله عم فسأل عمر بن الخطاب
رسول الله عم عن ذلك فقال رسول الله عم مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان
شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء واشار
به الى قوله فطلقوهن لعدتهن بيانه ان الله تعالى قابل الطلاق بالعدة وكل واحد منهما ذو عدد
فبالضرورة ينقسم آحاد احدهما على آحاد الآخر كقول الرجل لآخر اعط ثلثة الدراهم هؤلاء الرجال
الثلثة ثم الوجوب ليس بمراد من الامر المذكور في النص بالاجماع فيتعين ما دونه وهو السنة فاذا
كان الطلاق المفرق على الاطهار سنة فيكون الطلاق الموقع بكلمة واحدة جملة او على التفريق
في طهر واحد او في حيض او في طهر جامعها فيه بدعة لانه نقيض السنة وقد شرط رسول الله عم التطليق

فان الزوج ان راجعها بعد التطليق لا يحسب التطليق [illegible] الحق هو التطليق في عدة الطلاق ما دامت مطلقة [illegible] ١٢

وهذا السنة في المدخول بها ١٢

تبل المسنين كما نرى وانما ثبت الحسن في طلاق السنة لان الحسن في المأمور به من قضية حكمة الآمر وقد
بيناه في التبيين وانما كان النوع الاول احسن لانه ابعد من الندامة يؤيده ما روى محمد بن الحسن في
الاصل وقال اخبرنا ابو حنيفة عن ابراهيم النخعي رح ان اصحاب رسول الله عم انهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق
على واحدة حتى تنقضي العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر
واحدة فان قلت قد روى صاحب السنن مسندا الى ابن عمر رض عن النبي عم انه قال
ابغض الحلال الى الله عز وجل الطلاق فكيف يثبت فيه الحسن مع كونه مبغضا قلت بالنسبة
الى سائر انواعه لان طلاق السنة حسن بالنسبة الى طلاق البدعة ثم احد نوعي طلاق السنة
احسن بالنسبة الى النوع الآخر منه او نقول الحسن في الطلاق باعتبار انه ازالة الرق لان
النكاح رق ... وكونه مبغضا باعتبار ان فيه كفران النعمة التي من الله تعالى بها على عباده قال
تعالى ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا فيكون حسنا من جهة ازالة الرق ومبغضا من
جهة كفران النعمة فلا منافاة لاختلاف الجهة قوله ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا
بالمرأة اي لان الاقتصار على الطلقة الواحدة في طهر لم يجامعها فيه ابعد من الندامة لان الرجل
اذا ندم على ما فعل يقدر على تدارك ما فات بالرجعة او بتجديد النكاح في غير المدخول بها بخلاف
ما اذا اوقع الثلث وكذا هو اقل ضررا بالمرأة وذلك لان الطلاق دليل الرغبة عنها وتتضرر
المرأة بذلك لانقطاع زوال نعمة النكاح عنها وكلما زاد عدد الطلاق زاد الضرر بحيث
ينسد باب الرجعة قوله ولا خلاف لاحد في الكراهة معناه نحن لا نقول بالكراهة ولا
يخالفنا احد فيها حيث لا قائل بالكراهة يعني في الاقتصار على الطلقة الواحدة في طهر لم يجامعها
فيه بخلاف الثلث فانها مكروهة اذا لم تفرق على الاطهار عندنا اما عند مالك فهي مكروهة متفرقة
كانت او مجموعة قوله وقال مالك انه بدعة ولا يباح الا واحدة اي ان الطلاق الحظر
لما فيه من قطع نعمة النكاح التي من الله بها على عباده وانما ابيح للحاجة الماسة الى الخلاص وقد
اندفعت الحاجة بالواحدة فلا يباح غيرها ولنا قوله تعالى الطلاق مرتان ثم قال او تسريح با
حسان والاحسان الثالثة فلا يكون الزيادة على الواحدة بدعة لانه مشروع بموجب الآية كما ترى
وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن قال في الكشاف اي مستقبلات لعدتهن كقولك اتيته لليلة بقيت
من المحرم اي مستقبلا لها وفي قراءة رسول الله عم في قبل عدتهن واذا طلقت المرأة في الطهر المتقدم
للقرء الاول من اقرائها فقد طلقت مستقبلة لعدتها وقد بينا قبل هذا ان الطلاق ذو عدد
والعدة ذات عدد فيقابل احدهما بالآخر فينقسم آحاد احدهما على آحاد الآخر ضرورة وقد
روي عن النبي عم انه قال لابن عمر حين طلق امرأته وهي حائض ما هكذا امرك الله انما السنة
ان تستقبل الطهر استقبالا وتطلقها لكل قرء تطليقة ولان الاصل في الطلاق الحظر كما
قال مالك رح والاباحة للحاجة الى الطلاق بسبب العجز عن الامساك بالمعروف عند عدم موافقة
الاخلاق والحاجة بسبب العجز امر مبطن فاقيم دليل الحاجة مقامها وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة فيه وهو الطهر الخالي عن الجماع فان تكرر دليل الحاجة فجعلت كأن

الحاجة الى الطلاق تكررت فابيح تكرار الطلاق المتفرق على الاطهار لان الدليل اقيم مقامها تيسيرا
فدار الحكم معه وجودا وعدما وانما قلنا ان الطهر الخالي عن الجماع زمان تجدد الرغبة لان
من الغنور ١٢
الحيض زمان النفرة وكذا الطهر اذا وجد فيه الجماع تفتر رغبة الرجل فيها فلا يكون الاقدام
على الطلاق في الحيض او في الطهر بعد الجماع دليل الحاجة فلا يكون مباحا قوله ثم قيل
الخ يعني اختلف المشايخ في الطلاق السني قال بعضهم يوقع في اول الطهر كما طهرت من الحيض
وهو الاظهر لان بحالته قال في الاصل واذا اراد ان يطلقها ثلثا طلقها واحدة اذا طهرت من
الحيض وذلك لانه لو اخر ربما يقع فيه الجماع لان الطهر زمان تجدد الرغبة فالطلاق بعده يكون
بدعيا وهو معنى قوله فيبتلي بالايقاع عقيب الوقاع فيكره التاخير وقال بعضهم يؤخر الايقاع الى
آخر الطهر كيلا يلزم تطويل العدة وفيه ضرر بالمرأة لانه اذا لم يؤخر يكون عدتها ثلاثة اطهار
وثلث حيض كوامل فتطول عدتها لا محالة قال في خلاصة الفتاوى واختار بعض مشايخنا تاخير
الطلاق الى آخر الطهر ثم قال وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رح قوله وطلاق البدعة
ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة او ثلثا في طهر واحد اي ان يطلقها ثلثا على التفريق في طهر واحد
وهذا مذهبنا وقال الشافعي رح لا اعرف في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة بل الكل مباح وربما يقول
ايقاع الثلث جملة سنة حتى اذا قال لامرأته انت طالق ثلثا للسنة وقع الكل في الحال عنده كذا
في المبسوط قال في الاصل ان عندنا يعتبر في طلاق السنة التفريق كالوقت وعند مالك رح يعتبر الواحدة
والوقت وعند الشافعي رح يعتبر الوقت ولا يلتفت الى العدد والبحث مع مالك قد مضى وللشافعي
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء وهذا لانه مطلق فيتناول الجمع والتفريق وروي عن عويمر
العجلاني انه لما لاعن امرأته قال كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلاثا ولم ينكر عليه
رسول الله عم ايقاع الثلاث جملة وعبد الرحمن بن عوف طلق امرأته تماضر ثلاثا في مرض موته ولان
الطلاق في الاصل مباح لانه مشروع فيكون الجمع والتفريق سواء الا اذا انضم اليه معنى محرم وهو
تطويل العدة كما اذا طلقها في حالة الحيض لان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ليس بمحسوب
من العدة بالاجماع او تلبيس امر العدة عليها كما اذا طلقها في طهر جامعها فيه لانها لا تدري انها
حائل فتعتد بالاقراء او حامل فتعتد بوضع الحمل ولنا قوله تعالى الطلاق مرتان في بيانه ان اللام
فيه للجنس لعدم العهد ولزوم فساد المعنى على تقدير ارادة الحقيقة فيكون المشروع في جنس
الطلاق متفرقا وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي مستقبلات لعدتهن وهذا لا يكون الا في التفريق
دون الجمع فقد روي ان محمود بن لبيد رض طلق امرأته ثلاثا عند رسول الله عم فقال رسول الله عم
اتلعبون بكتاب الله وانا بين اظهركم واللعب بكتاب الله وهو ترك العمل به حرام فيكون
ايقاع الثلاث جملة حراما ولان الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع نعمة النكاح التي من الله
بها على عباده بقوله تعالى ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا يؤيده قوله عم ابغض الحلال
الى الله الطلاق الا انه ابيح للحاجة الى الخلاص والحاجة تتكرر عند تكرر الاطهار لما قلنا
بخلاف ما اذا لم يتكرر فلا يكون الجمع في طهر واحد حلالا ولان في الجمع سد باب التلافي فيكون

حراما للزوم معارضة الشرع لانه تعالى قال لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اى يبدو له فيراجعها
والفقه فيه ان الاسقاطات لا تتكرر كالعتاق وكان ينبغى ان لا يشرع الطلاق مكررا الا انه شرع
مكررا لمعنى التلافى عند الندم فلا يجوز له تفويت هذا المعنى على نفسه بعدما نظر الشرع
له كما انه لا يباح له الطلاق فى الحيض لانه يندم اذا جاء اوان الطهر ولا معنى لتطويل
العدة والتلبيس لانه اذا طلقها فى الطهر ثم طلقها فى الحيض يكره بالاتفاق وليس
ثمة تطويل ولا تلبيس والجواب عن الاية فنقول قد خص منها الطلاق فى حالة
الحيض والطلاق فى طهر جامعها فيه فيخص المتنازع وهو الجمع عليه قلنا وحديث العجلانى
لا يجوز الاحتجاج به للخصم لان مذهبه ان الفرقة تقع بمجرد اللعان فيكون تطليق الاجنبية

نعم ان الوقوع بمجرد اللعان لكن العمل بما قد تبع الشيخ ٥

وحديث عبد الرحمن بن عوف رض وحاشا بقية محمول على طلاق السنة بان قال انت طالق
ثلاثا للسنة لان الاليق بحالهم ان يعملوا على وفاق الكتاب والسنة ولان لفعل الصحابى ليس
بحجة عنده فكيف يحتج بفعل الصحابى علينا ثم اعلم ان بعض الناس قالوا اذا طلق الرجل
امراته ثلاثا بطالة واحدة وقعت عليها واحدة اذا كانت فى وقت سنة وذلك ان تكون طاهرا
من غير جماع والزيدية من الشيعة يقولون يقع واحدة والامامية يقولون لا يقع شى لهم
ما روى فى السنن بعد حذف الاسناد مسندا الى ابن جريج قال اخبرنى ابن طاوس عن ابيه ان ابا
الصهباء قال لابن عباس اتعلم ان الثلاث كانت تجعل واحدة على عهد رسول الله عم وابى بكر
وثلثا من امارة عمر رض قال ابن عباس نعم ولان الله تع امر عباده ان يطلقوا نساءهم لوقت
على صفة فاذا طلقوا على غير ما امرهم به لا يقع كما اذا امر رجل رجلا ان يطلق امراته فى وقت
او على شرط فطلقها بخلاف ذلك لا يقع فكذلك هذا وروى فى السنن ايضا مسندا الى عكرمة عن
ابن عباس رض قال اذا قال انت طالق ثلاثا بفم واحد فهى واحدة ولنا ما روى فى السنن مسندا
الى الزهرى عن ابى سلمة عن عبد الرحمن و محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن محمد بن اياس
ان ابن عباس وابا هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص سئلوا عن البكر يطلقها زوجها ثلاثا
فكلهم قالوا لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وحدث الطحاوى فى كتب الاثار عن ابن مرزوق
عن ابى حذيفة عن سفيان عن الاعمش عن مالك بن الحرث قال جاء رجل الى ابن عباس فقال
ان عمى طلق امراته ثلثا فقال ان عمك عصى الله تع فاثم واطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا
قلت كيف ترى فى رجل يحلها له فقال من يخادع الله يخادعه وحدث الطحاوى ايضا باسناده
الى معاوية بن ابى عياش الانصارى انه كان جالسا مع عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر
فجاءهما محمد بن اياس بن البكير فقال ان رجلا من اهل البادية طلق امراته ثلثا قبل ان
يدخل بها فماذا تريان فقال ابن الزبير ان هذا امر ما لنا فيه قول فاذهب الى ابن
عباس والى ابى هريرة فاسالهما ثم ائتنا فاخبرنا فذهب فسالهما فقال ابن عباس لابى
هريرة رض افتهم يا ابا هريرة فقد جاءتك معضلة فقال ابو هريرة الواحدة تبينها والثلاث
تحرمها حتى تنكح زوجا غيره وروى مالك رحمه فى الموطا ايضا الا انه قال فى اخره وقال ابن عباس رض

مثل ذلك وروى الطحاوى ايضا باسناده الى سعيد بن جبير ان رجلا سال ابن عباس عن رجل طلق امراته مائة
فقال الثلاث تحرمها عليه وسبعة وتسعون فى رقبته انه اتخذ ايات الله هزوا وروى الطحاوى ايضا عن
عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك مثل ذلك فقال بذلك ان ما رواه الخصم للنبى عم
ولبى حتى فانه منسوخ بما روينا ان ابن عباس افتى بخلاف ما روى عنه الخصم وهذا لان ابن عباس كان بعد
على عهد رسول الله عم على معانى فجعلها اصحابه رض بعده على خلاف ذلك لمعنى يقتضيه حيث كان يخفى
على من بعدهم فكان ذلك منهم حجة ناسخة لما قبلها الا ترى ان بيع امهات الاولاد حرام
باجماع الصحابة وكن يباع قبل ذلك وكذا التوقيت فى حد الخمر ثبت باجماعهم ولم يكن قبل ذلك توقيت
فكذا الطلاق الثلاث لما حكموا بوقوعها جملة واجمعوا عليه لم يجز لنا خلافهم لان اجماعهم حجة
غاية ما فى الباب ان ايقاع الطلاق الثلاث جملة منهى والنهى لا يعدم المشروعية كما فى صوم يوم
العيد وقد عرف فى الاصول بل هو دليل ظاهر على تحقق المنهى عنه الا ترى ان سنة الاحرام ان
يحرم بعدما يتطهر ويلبس ازارا ورداء فلو احرم وعليه جبة او قميص او هو جنب لزمه
الاحرام وكذلك من افتتح للتطوع بعد العصر كان جائزا وقد اخطا السنة وكذلك اذا ترك
الترتيب فى الوضوء يكون جائزا مع انه مكروه لقوله تع وذروا البيع وقياسهم على الوكيل ضعيف
لان الوكيل يتصرف بحكم الامر فاذا خالف الامر لا يقع تصرفه صحيحا بخلاف الزوج فان تصرفه
بحكم الملك فانه صار مالكا للتطليقات بعقد النكاح فيقع تصرفه جائزا وان كان منهيا كالظهار
فانه يقع وان كان منهيا لكونه منكرا من القول وزورا فان قلت نكاح المعتدة
من الغير لا يجوز لانه منهى فينبغى ان لا يجوز الطلاق الثلاث بكلمة واحدة لانه منهى قلت
لا نسلم ان القياس صحيح لان الطلاق خروج عن النكاح وهو يعنى الدخول فى الشى والخروج عنه الا ترى
ان الصلوة يصح الخروج عنها بفعل منهى كما يصح بفعل مشروع ثم لا يجوز الدخول فى الصلوة بفعل
منهى فكذا هنا يجوز الخروج من النكاح بفعل منهى ولا يجوز الدخول فيه بفعل منهى فافهم وكان القياس
على صوم يوم العيد ان يقع نكاح المعتدة جائزا مع الفساد الا ان النكاح لما لم ينفك عن المحل لم يحتمل
الفساد ولهذا لم يشرع فى موضع لا حل فيه كالام والبنت ونحوهما قوله حتى يستفاد
به الحكم بضم الراء لانه حال اى يستفاد بالطلاق الحكم وهو وقوعه قوله لان المحرم
بكسر الراء المشددة اى المحرم للطلاق ويجوز بفتحها بان يقال ان المحظور تطويل العدة لا نفس
الطلاق فانه مباح قوله وهى فى المتوقف على الاطهار ثابتة اى الحاجة الى الطلاق
ثابتة فى الطلاق المفرق على الاطهار نظرا الى دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق فى زمان
تجدد الرغبة قوله والمشروعية فى ذاته الخ جواب لقول الشافعى رحمه والمشروعية لا تجامع
الحظر يعنى ان الطلاق مشروع بالنظر الى ذاته محظور لمعنى فى غيره وهو انه قطع النكاح
الذى تعلق به المصالح الدينية ولا منافاة لاختلاف الجهة فلم يلزم من اثبات المشروعية
انتفاء الحظر قوله لما قلنا اشارة الى قوله والاباحة للحاجة الى الخلاص اى اباحة
الطلاق باعتبار الحاجة وهى تندفع بالواحدة فلا حاجة الى الثلاث فكذا هنا تندفع بالواحدة

فلا حاجة الى التشتيت بخلاف المفرق على الاطهار فان الحاجة ثمة متحققة نظرا الى الدليل وقد مر بيانه
قوله واختلفت الرواية في الواحدة البائنة اي اختلفت الرواية عن اصحابنا رحمهم الله فيما اذا
طلق الرجل امراته في طهر لم يجامعها فيه طلقة واحدة بائنة فعلى رواية كتاب الطلاق من
الاصل يكره لانه قال اخطأ السنة وعلى رواية زيادات الزيادات لا يكره وجه رواية زيادات
الزيادات ان صفة الابانة لا تنافي السنة كما في الثالثة في المفرق على الاطهار وكما في الخلع فانه
بائن ومع هذا لا يكره وكذا الطلاق قبل الدخول بائن فلا يكره ووجه رواية الاصل ان اباحة
الطلاق للحاجة ولا حاجة الى صفة زائدة فيكره الواحدة البائنة كالثانية والثالثة
في غير المفرق على الاطهار قوله وفي الزيادات كان ينبغي ان يقول وفي زيادات
الزيادات لان محمدا ذكر هذه المسألة فيها لا في الزيادات ويحتمل انه وقع سهوا من
الكاتب او يحتمل انه انما قال كذلك لان زيادات الزيادات من تتمة الزيادات فجعل مسألة
زيادات الزيادات كانها مسألة الزيادات قوله والسنة في العدد يستوي فيه
المدخول بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها اي في اول الباب يعني ان السنة في الطلاق
من حيث العدد ان يطلقها واحدة ويتركها حتى تنقضي عدتها وانما سمي الواحد عددا
مجازا لانه اصل العدد وليس هو بعدد حقيقة لان العدد ما يوازي نصف مجموع حاشيتيه
عن بعد سواء وليس للواحد الا حاشية واحدة قوله والسنة في الوقت
تثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه اعلم ان السنة في
الطلاق من حيث الوقت يعتبر في حق المدخول بها خاصة والمراد منها ان يطلقها في
طهر خال عن الجماع اما غير المدخول بها فيطلقها في الطهر والحيض جميعا ولا يكره وهذا
لما روي عن النبي عم انه قال لابن عمر رض حين طلق امراته وهي حائض ما هكذا امرك الله تعالى
انما السنة ان يستقبل الطهر استقبالا فقط بهذا ان الطلاق في حالة الحيض مكروه مخالف
السنة بخلاف غير المدخول بها فان طلاقها لا يكره في حالة الحيض والفرق ان المبيح
للطلاق هو الحاجة الى التفصي عن عهدة النكاح عند عدم موافقة الاخلاق ودليلها الاقدام
على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع يدل على الحاجة فلا يكره
لوجود المبيح وهو الحاجة بخلاف الطلاق في حالة الحيض فانه لا يدل على الحاجة لانه ليس
بزمان الرغبة فيها بل هو زمان النفرة فربما يحمله على الطلاق نفرته عنها لتلوثها بالدم
فيطلقها بلا حاجة الى الطلاق ثم اذا جاء زمان الطهر يندم على ما فعل فيكره الطلاق
في الحيض لعدم المبيح وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه يكره لانه يفتر رغبته فيها بالجماع
فيطلقها بلا حاجة ولان في الطلاق في الحيض يلزم تطويل العدة وفي الطلاق في
الطهر يلزم تلبيس امر العدة او يندم اذا جاء اوان الطهر او ظهر الحبل والله اشار
تعالى في قوله لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي يبدو له فيراجعها بخلاف غير المدخول بها
فان رغبة المرء فيها لا تفتر بحيضها ورغبته بعد الحيض كما كانت قبل لان مقصوده لم يحصل منها

منها فكان اقدامه على الطلاق لحاجته اليه لا للنفرة عنها فلم يكره ولانه لا يلزم تطويل العدة
لعدم وجوبها على غير المدخول بها فلا يلزم التلبيس ايضا لانه يا اخي وكلامنا في غير المدخول بها
فان قلت العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب على ما عرف في اصول الفقه وقد قال عم
لابن عمر رض ما هكذا امرك الله تعالى فكيف فرقتم بين الحائض والحائض بالدخول وعدمه في الكراهة
وعدمها قلت المراد منه المدخول بها بدليل ما روينا من الصحيح البخاري في اوايل الباب
حيث قال في اخر الحديث فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء ولا عدة في غير المدخول
بها فلا تكون مرادة الا ان زفر رح يقيسها على المدخول بها فيكره طلاقها في الحيض ووجوابه
ان القياس مع وجود الفارق فاسد وقد امضينا الفرق فافهم قوله واذا كانت
المراة لا تحيض من صغر او كبر فاراد ان يطلقها ثلاثا للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر
طلقها اخرى فاذا مضى شهر طلقها اخرى وهذه مسألة القدوري واراد بالتي لا تحيض من
صغر التي لم تبلغ حد البلوغ وبالتي لا تحيض من كبر الايسة وفي حد الاياس اختلاف المشايخ
والمختار انه مقدر بخمس وخمسين سنة ثم اذا رات الدم بعد ذلك هل يكون حيضا واختلفوا
فيه ايضا والمختار انه حيض لان الحكم بالاياس كان بالاجتهاد فاذا رات الدم فهو حيض بالنص
فيبطل حكم الاياس الثابت بالاجتهاد وبهذا قال بعض المشايخ انما يكون حيضا اذا رات دما
اسود او احمر اما اذا رات اصفر او اخضر لا يكون حيضا لان كون هذا الدم حيضا ثبت بالاجتهاد
فلا يبطل حكم الاياس بالاجتهاد كذا في الفتاوى الولوالجي وغيره وانما قيد القدوري بالصغيرة
والايسة لان التي امتد طهرها لا تطلق للسنة الا واحدة لان الاشهر ليس من فصول
عدتها وانما يفرق الطلاق على الاشهر في الصغيرة والايسة فيفصل بين طلاقين بشهر لان الشهر
في حقها فصل من فصول العدة كالحيضة فصل من فصول العدة في حق ذوات الاقراء قال تعالى واللائي
يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن اي اشكل عليكم حكمهن
وجهلتم كيف يعتددن فهذا حكمهن ومعنى قوله واللائي لم يحضن اي عدتهن ثلاثة اشهر ايضا
لكن حذف الخبر لدلالة المذكور عليه ثم بالحيضة يفصل بين كل طلاقين في ذوات الاقراء
فكذلك بالشهر يفصل بينهما في الصغيرة والايسة ثم اعلم ان الشهر قايم مقام الحيض والطهر
في حقها او مقام الحيض وحده فيه اختلاف المشايخ قال شمس الائمة السرخسي في المبسوط قايم
مقام الحيض وحده كما تدل عليه مسألة الاستبراء يعني ان استبراء الامة اذا كانت لا تحيض من صغر
او كبر بالشهر ولا شك ان الشهر قايم مقام الحيض لا الطهر واليه ذهب في الهداية وقال بعضهم
قايم مقام الحيض والطهر جميعا واليه ذهب صاحب النافع وغيره فان قول الامام ان الشهر قايم
مقام الحيض وحده ولئن كان كذلك لم نحتج الى اقامة ثلثة اشهر مقام ثلث حيض بل
يكفي اقامة شهر واحد مقام ثلث حيض لان الحيض اكثره عشرة ايام ومدة ثلث حيض
تحصل في شهر واحد وهذا ظاهر لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم وايضا لو جعل كل شهر بمنزلة
حيضة واحدة حكما يلزم ان يكون الطلاق بعدها سنيا وبتقدير بخلافه لانه يلزم ان
يكون الطلاق في زمان الحيض حكما لانه اقيم مقامه وايضا ان في ذوات الاقراء يتخلل

وهو الراجع الى الوجه الاول

الطهر بين كل حيضتين فاعتبر الطهر ثمة وهو الاصل فيعتبر في الذي قام مقامه ايضا ولانه
مسئلة الاستبراء ايضا لان المنظور اليه لو كان هو الحيض وحده لحصل الاستبراء بعشرة ايام من غير
انتظار الى الشهر قال ابن العميد رحمه الله تعالى هذا ما سنح به خاطري في هذا المقام قوله
في حقها بالشهر اي في حق الامة التي لا تحيض من صغر او كبر قوله وهو بالحيض اي الاستبراء
ثم ان كان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة اعلم ان طلاق التي لا تحيض من صغر
او كبر يفرق على الاشهر الثلاثة بالاتفاق لكن لا يخلو من احد الامرين اما ان توقع اول الطلقات
في غرة الشهر او في خلال الشهر ففي الاول يعتبر الشهور بالاهلة بالاتفاق ناقصا كان الشهر او
كاملا وفي الثاني يعتبر الشهور بالايام في حق تفريق الطلاق بالاتفاق وهل يتفاوت تكون
اما في حق انقضاء العدة فعند ابي حنيفة رضه يعتبر الاشهر الثلاثة بالايام ايضا وعندهما يكمل
الاول بالاخير بالايام ثلثين يوما والمتوسطان يعتبران بالاهلة لهما ان الاصل في الاشهر
الاهلة قال تعالى يسالونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس الاية وانما تعذر اعتبار الاهلة في
يعتبر الاشهر بالايام وقد تعذر اعتبار الاهلة في الاول والاخير فيكمل احدهما بالاخر ولا تعذر
في المتوسطين فاعتبرت الاهلة كما هو الاصل ولابي حنيفة رضه ان الشهر الاول ما لم تتم لا يدخل الشهر
الثاني فاذا تم الاول بايام الثاني ينتقص الثاني لا محالة فلا يمكن اعتبار الهلال فيه ايضا فيكمل
الثاني بالثالث ثم الثالث ينتقص فيكمل بالرابع فيعتبر ثلاثة اشهر تسعين يوما لتعذر الاهلة
في الكل وعلى هذا الخلاف اذا استاجر دارا شهورا معلومة او سنة في خلال الشهر فعند ابي
حنيفة رضه تكون السنة ثلثمائة وستين يوما وعندهما يكمل الاول بالاخير وما بينهما فيعتبر
بالاهلة وعلى هذا الاجارة البيع قوله وان كان في وسطه هو بسكون السين فكل
موضع يصلح فيه معنى بين فهو بالسكون والا فبالتحريك كذا قال اهل اللغة ولكن الوسط بالسكون
يستعمل ظرفا فلم يكن حاجة الى كلمة في بخلاف الوسط بالتحريك فانه اسم لا بد له من في فيقال جلست
في وسط المسجد وقد عرف في موضعه قوله ويجوز ان يطلقها ولا يفصل بين وطيها و
طلاقها بزمان اعلم انه اذا اراد ان يطلق الصغيرة والايسة للسنة يطلقها متى شاء ولا
يشترط بين وطيها وطلاقها الفصل بشهر وقال زفر رحمه الله لا بد من الفصل بشهر له ان السنة
في حق ذوات الاقراء ان يطلقها بعد وطيها اذا حاضت وطهرت والشهر في حق الصغيرة
والايسة قائم مقام حيض وطهر فيفصل بشهر بين الوطء والطلاق ولنا ان الكراهة في
ذوات الاقراء لمعنى الندم اذا ظهر الحبل فاشترط ان تحيض وتطهر بعد الوطء وهذا المعنى
معدوم في الصغيرة والايسة لعدم توهم الحبل فلا يشترط الفصل بشهر قوله لا يتوهم
الحبل فيها اي في المراة التي تحيض من صغر او كبر قوله باعتباره اي باعتبار توهم
الحبل قوله عنده يشتبه وجه العدة اي عند توهم الحبل يشتبه على المراة وجه
عدتها فلا تدري انها حائل فتعتد بالاقراء او حامل فتعتد بوضع الحمل قوله
ولكن تكثر من وجه اخر اي تكثر الرغبة لانها اذا تعارض دليل كثرة الرغبة مع دليل
فتور الرغبة يثبتا فظان لانا نقول لا يلزم من زوال كثرة الرغبة زوال اصل الرغبة فيكون

تكون الاقدام على الطلاق في زمان الرغبة وهذا لتصحيح ما يرد على كلام صاحب الهداية والتحقيق في
الباب ما قلته من المعنى اولا قوله وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع وهذه ايضا من
مسائل القدوري وذكر ان الكراهة في الطلاق بعد الجماع لمعنى الندم بظهور الحبل وهذا المعنى
لا يحصل في الحبلى لانه اذا طلقها مع العلم بالحبل فالظاهر انه لا يندم قال القدوري رحمه الله ويطلقها
للسنة ثلثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله لا يطلقها للسنة
الا واحدة ولفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رضه في رجل يريد ان يطلق امراته ثلثا
للسنة وهي حامل قال يطلقها الساعة واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى وهو قول ابي يوسف رحمه الله
وقال محمد رحمه الله لا يطلق الحامل للسنة الا واحدة وقول زفر رحمه الله مثل قول محمد كذا في الكافي للحاكم
الشهيد رحمه الله وذكر في الجامع الصغير والمختلف وغيرهما وانما ذكر محمد في الاصل وقال بلغنا ذلك
عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله والحسن البصري رضه بيانه ان قول الصحابي اذا كان فقيها
مقدم على القياس ولان الشهر ليس من فصل عدة الحبلى ولهذا لا يعتبر انقضاء العدة بالشهر اصلا
والشرع ورد بتفريق الطلاق على فصول العدة ولا فصول هنا فلا يفرق الطلاق على الاشهر
كما في الممتد طهرها بخلاف الايسة والصغيرة فان الشهر ثمة فصل من فصول العدة وان عدة
الحبل وان طالت بمنزلة فصل واحد فلا يصلح لتفريق الطلاق الا ترى ان الاستبراء ينقدر بها
ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ان هذه مدة عدة فيفرق عليها الطلاق للسنة بالاشهر كما في عدة
الايسة والصغيرة وفي الجامع كينونة كهو بمنزلة طهر كونه زمان تجدد الرغبة وهذا لان الاصل
في الطلاق الحظر وانما ابيح للحاجة الى الخلاص ودليل الحاجة زمان تجدد الرغبة والزمان الممتد
يصلح دليلا للحاجة وادنى ذلك شهر ولهذا قدر به التقادم في الحدود ولهذا لو حلف ليقضين
حق فلان عاجلا كان المراد ما دون الشهر قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله الا ان الحيض اي الشهر في
حق من لا تحيض فصل من فصول العدة في حق انقضاء العدة وتفريق الطلاق ولكن ههنا
في انقضاء العدة وجدنا ما هو اقوى من الشهر وهو وضع الحمل وفي حق تفريق الطلاق لم نجد
ما هو اقوى من الشهر فبقي الشهر فصلا من فصول العدة في حق تفريق الطلاق وان لم يبق في حق
انقضاء العدة بهذا اللفظ في مبسوطه قال ابن العميد رحمه الله تعالى رضه والراجح عندي مذهب محمد رحمه الله لان
الله تعالى اوجب تفريق الطلاق على فصول العدة في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهنا في مدة
الحبل لا يعتبر الشهر فصلا من فصول العدة فلا يفرق الطلاق على الاشهر ولهذا يتقدر استبراء الحبلى
بوضع الحمل لا بالشهر وللقائل ان يمنع كلام شمس الائمة ويقول لا نسلم ان الشهر يبقى فصلا في حق تفريق
الطلاق وان لم يبق في حق انقضاء العدة وهذا لان تفريق الطلاق مع فصول العدة بالاية
ولا فصول في عدة الحبلى لانها بوضع الحمل بالنص فلا يكون تفريق الطلاق ايضا لعدم الفصول
في عدة الحبلى فلا تطلق الا واحدة للسنة او نقول الشهر في حق من لا تحيض جعل فصلا من فصول
العدة في حق انقضاء العدة وتفريق الطلاق جميعا والحبلى لا تحيض ولم يجعل الشهر فصلا من
فصول العدة في حق انقضاء العدة فلا يجعل فصلا من فصولها في حق تفريق الطلاق ايضا لانه
حيث جعل فصلا جعل في الامرين جميعا فاذا لم يجعل في احدهما لا يجعل في الاخر ايضا قوله

لكونه غير معلق الضمير راجع الى الوطء يعني ان زمان الحبل انما كان زمان الرغبة في الوطء لان الوطء في
حالة الحبل غير معلق فلا يلحقه مؤنة الولد قوله او فيها عطف على قوله في الوطء لما قلنا
او هو فان الرغبة في الحامل لاجل حصول ولده من الحامل لان الولد داع الى رغبة الرجل في امه
فلما كان الزمان زمان الرغبة لا يكره طلاقها عقيب الجماع قوله فصار كالممتد طهرها
اي صار الشهر في حق الحامل كالشهر في الممتد طهرها لانه ليس من فصول العدة فيهما جميعا فلا يعتبر
بالشهر في حق تفريق الطلاق وقوله كالممتد طهرها بجر الممتد بدون تاء التانيث في آخره ورفع
طهرها على انه فاعل لاسم الفاعل واذا اضيفت الممتد الى الطهر فلا بد من التاء فتقول كالممتدة
الطهر فعلى كلا التقديرين هو صفة لمحذوف اي كالمرأة الممتد طهرها كقوله تعالى من هذه القرية
الظالم اهلها وانما يتبع الصفة الموصوف في هذه الصورة في التانيث لانها فعل ما هو من سببه
وعلى الوجه الثاني تقديره كالمرأة الممتدة الطهر ونظيره من كلام العرب مررت بامرأة جائل
وشاحها ومررت بامرأة جائلة الوشاح وقد عرف في موضعه قوله دليلها اي دليل
الحاجة قوله وهذا اشارة الى كون الشهر دليل الحاجة فانما قال على ما عليه الجبلة السليمة
لان الشخص ربما لا يرغب في المرأة في الشهرين والثلاثة لآفة عارضة في ذاته اما الشخص
السليم عن الآفة فلا بد ان يتجدد رغبته في المرأة في شهر فصلح الشهر دليلا على الحاجة قوله
بخلاف الممتد طهرها لان العلم في حقها الطهر وهو مرجو فيها في كل زمان يعني ان دليل الحاجة
على ايقاع الطلاق في حق الممتد طهرها هو الطهر بعد الحيض والطهر بعد الحيض مرجو منها
في كل زمان لانه يمكن ان تحيض فتطهر بخلاف الحبلى فان الطهر بعد الحيض لا يرجى منها لانها
اذا رأت دما لا يعتبر حيضا فلما كان كذلك جعل الشهر دليل الحاجة في الحبلى دون الممتدة
الطهر قوله واذا طلق الرجل امرأته في حالة الحيض وقع الطلاق وهذه من مسائل
القدوري فيها اختلاف بيننا وبين الشيعة فان عندهم لا يقع الطلاق كما قالوا في الطلاق
الثلاث بكلمة واحدة لنا ان النهي يقتضي التصور ولا يعدم المشروعية لان الشارع
نهانا عن فعل يكون لا عن فعل لا يكون اذ لا يصح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر
فيقع الطلاق في حالة الحيض وان كان منهيا ولان النهي لمعنى في غيره لا لمعنى في ذاته فلا يعدم
المشروعية وذلك لان النهي عن الطلاق في حالة الحيض انما ورد لمعنى تطويل العدة لا
لذات الطلاق لان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ليس بمحسوب من العدة فيلزم تطويل
العدة فتتضرر المرأة به ولان النبي عم امر ابن عمر رض حين طلق امرأته حائضا بالمراجعة
والرجعة تقتضي سابقة الطلاق لا محالة وباقي التقرير مر [illegible] في باب طلاق السنة قوله
ويستحب له ان يراجعها وهذا لفظ القدوري ايضا وقال محمد رح في الاصل فينبغي له ان يراجعها
وذلك لان النبي عم امر بالمراجعة ابن عمر رض ولانه اذا لم يراجعها تبقى المرأة بطلاق محظور
وتطويل العدة واذا راجعها ينتفي ذلك فلذا قال ينبغي له ان يراجعها وقال صاحب الهداية صح
هو استحباب قول بعض المشايخ والاصح انه واجب ولكن فيه نظر لان محمدا لم يذكر في الاصل
بلفظ الوجوب بل قال ينبغي له ان يراجعها قال في الاصل واذا طلق الرجل امرأته وهي حائض

فقد اخطأ السنة والطلاق واقع عليها فينبغي له ان يراجعها فاذا طهرت من حيضة اخرى
طلقها واحدة قبل الجماع فيصير طلقتين الى هنا لفظ محمد رح في الاصل وكذا الامام السرخسي رح نقل في المبسوط
لفظ محمد كذلك ولم يذكر الوجوب نعم يحتمل ان تكون الرجعة واجبة لان الامر بالمراجعة مطلق ومطلقه
يدل على الوجوب وفيها رفع المعصية بقدر الامكان لان طلاق الحائض محظور بدعي فيكون معصية
لا محالة فاذا راجعها يرتفع اثر ذلك وهو العدة وفيها دفع ضرر تطويل العدة على المرأة
وكل من رفع المعصية ودفع الضرر واجب فتكون الرجعة واجبة لكن لا يدل صريحا ذلك على ان
ما ذكره القدوري رح يقول بعض المشايخ معه ان محمدا قال في الاصل لفظا يدل على الاستحباب قوله
وهذا اشارة الى قوله عم فليراجعها قوله والاصح انه واجب الضمير راجع الى المراجعة
او الرجعة على تأويل الرجوع او فعل الرجعة قوله برفعا اثره اي اثر المعصية وتذكير الضمير
على تأويل العصيان والمعصية الطلاق في حالة الحيض واثره العدة ويجوز ان يقال الضمير راجع
الى الطلاق ولكن الاول اظهر لكونه اقرب والمعنى واحد قوله فاذا طهرت وحاضت
ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها اي قال القدوري في مختصره كذا ثم قال صاحب
الهداية وهكذا ذكر في الاصل اي ذكر محمد في المبسوط هكذا لانه قال فيه فاذا طهرت من حيضة
اخرى طلقها واحدة قبل الجماع وهذا يدل على ان الطهر الذي يباح فيه الطلاق هو الطهر الذي
بعد حيضة اخرى لا الطهر بعد حيضة اوقع فيها الطلاق ثم قال صاحب الهداية ذكر الطحاوي
انه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة ثم قال قال ابو الحسن الكرخي ما ذكره الطحاوي قول ابي حنيفة رح
وما ذكره في الاصل قولهما يعني ان الشيخ ابا الحسن وفق بين الروايتين فقال رواية الطحاوي
قول ابي حنيفة رح ورواية الاصل قول ابي يوسف ومحمد رح وقال الامام الاسبيجابي رح في شرح الطحاوي
ولو طلقها في حالة الحيض وهي مدخول بها ثم راجعها ثم اراد ان يطلقها في الطهر الذي عقيب
هذا الحيض له ذلك في قول ابي حنيفة وزفر رح وفي قول ابي يوسف ليس له ذلك وقول محمد مضطرب
ذكر الطحاوي قوله مع ابي حنيفة رح وذكر ابو الليث في مختلفه قوله مع ابي يوسف كذا في شرح الطحاوي
وقال الطحاوي في مختصره قال ابو حنيفة اذا راجعها بعد ما طلقها في الحيض جاز له ان
يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي قال محمد في كتاب
الطلاق واذا طلقها في الحيض راجعها فاذا طهرت من حيضة اخرى طلقها واحدة قبل
ان يجامعها ولم يذكر فيه خلافا بين اصحابنا وروى ابو الحسن الخلاف بينهم على ما ذكرنا الا انه
ذكر ان محمدا مع ابي حنيفة في ذلك قال وقال ابو يوسف في الاملاء لا يطلقها حتى يفصل بين الطلاق
الاول والثاني بحيضة الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وجه ما ذكر في الاصل ما حدث البخاري رح
عن اسمعيل بن عبد الله عن مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رض انه طلق امرأته وهي حائض
على عهد رسول الله عم فسأل عمر بن الخطاب رض رسول الله عم عن ذلك فقال رسول الله عم مره فليراجعها
ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس
فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء ولان المسنون في الطلاق ان يتخلل الحيضة
الكاملة بين الطلاقين ولا يحصل ذلك الا بحيضة اخرى لان الذي وقع فيه الطلاق بعض الحيض

ووجه القول الآخر وهو رواية الطحاوي ما ذكره هو في شرح الآثار وصاحب السنن فيه والترمذي في جامعه مسندا الى محمد بن عبد الرحمن مولى آل طلحة عن ابن عمر انه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي عليه السلام فقال مره فليراجعها ثم ليطلقها اذا طهرت او وهي حامل فعلم بهذا ان الطلاق مباح في الطهر الذي يلي الحيضة التي وقع فيها الطلاق ولانه طهر لم يجامعها فيه ولم يوقع فيه طلاق بعد طلاق فيه فيسن الطلاق فيه كالطهر الذي يلي الحيضة الثانية ولان اثر الطلاق لم يبق بالرجعة فصار كان الطلاق لم يكن فلو لم يكن الطلاق واقعا في الحيض اصلا ثم طلقها في طهر يليه كان مسنونا فكذا هنا لزوال اثره ذكرنا بالرجعة قوله ووجه قول الآخر اراد به ما ذكره الطحاوي وعلم ان التحفة ما ذكره الطحاوي قول ابي حنيفة وهو القياس قوله يليه الضمير راجع الى الحيض قوله ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها عن محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل يقول لامرأته وقد دخل بها وهي ممن تحيض انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له قال يقع عند كل طهر واحدة وان نوى ان تقع الثلاث جميعا الساعة كان كما نوى وان نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة فهو كما نوى وقوله وان نوى ان تقع عند راس كل شهر واحدة من الجامع اما وقوع الطلاق عند كل طهر واحدة عند عدم النية فهو لما مر ان اللام في قوله للسنة مستعار للوقت فكانه قال لوقت السنة ووقت السنة في الطلاق طهر خال عن الجماع فيقع عند كل طهر طلقة واحدة واما وقوع الثلاث جملة اذا نوى ذلك فهو مذهبنا وعند زفر لا يصح نيته بل تقع في اوقات السنة لانه نوى البدعة من السنة وبينهما مضادة فلا تصح وبيننا انه نوى ما يحتمله لفظه فيصح نيته لان النية تعيين بعض محتملات اللفظ بيانه ان السنة نوعان سنة من حيث الوقوع اعني ان وقوعه عرف بالسنة ولهذا من انكر وقوع الثلاث جملة ينسب الى مذهب الروافض والبدعة وهو خلاف السنة وسنة من حيث الوقوع والايقاع وهو ان يكون في وقت السنة الا ان الاولى لما كانت قاصرة لم يحمل عليها مطلق الكلام لانصرافه الى الكامل واذا نوى ذلك يصح لان اللفظ يحتمله وكذا يصح نيته اذا نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة لانه اذا نوى السني في الوقوع دون الايقاع يصح عندنا وهنا يحتمل ان يكون سنيا في الوقوع والايقاع جميعا فيصح نيته بالطريق الاولى وانما قلنا يحتمل ان يكون سنيا في الوقوع والايقاع لان راس الشهر جاز ان تكون المرأة فيه طاهرا فيكون الطلاق سنيا وقوعا وايقاعا وجاز ان تكون حائضا فيكون سنيا وقوعا لا ايقاعا ونية السني الذي لا يحتمل الايقاع بحسب السنة تصح كما اذا نوى الثلاث جملة فما يحتمله اولى وهذا فيما اذا كانت المرأة من ذوات الاقراء اما اذا كانت آيسة او صغيرة يقع الساعة واحدة ويقع بعد شهر طلقة اخرى وبعد آخر طلقة اخرى لان الثلاث للسنة هكذا تقع في الآيسة والصغيرة وقد مر بيانه وان نوى وقوع الثلث جملة وقعت جملة عندنا خلافا لزفر لما مر وتبين به ما مر وهذا اذا

اذا صرح بالثلاث وقال انت طالق ثلاثا للسنة اما اذا قال انت طالق للسنة ولم يذكر الثلث فان لم ينو شيئا يقع واحدة اذا طهرت من الحيض فان نوى وقوع الثلث في الاطهار يصح نيته لما قلنا ان اللام للوقت اما اذا نوى وقوعهن جملة فقال هنا لا يصح لان نية الثلاث انما صحت باعتبار اقتضاء اوقات السنة ذلك فاذا نوى الجمع بطل عدد الوقت فلزم من بطلان المقتضي بطلان المقتضى فلم يصح نية الثلث وقال الحاكم الشهيد في الكافي اذا قال انت طالق للسنة ولم يسم ثلثا فان نوى ثلثا فهي ثلاث كلما طهرت من حيضة طلقت واحدة فان كانت لا ترى الحيض من صغر او كبر طلقت ساعة تكلم واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى وان نوى ان يقعن جميعا في ذلك المجلس وظن ان السنة لذلك فهو كما نوى وقال شمس الائمة السرخسي في مبسوطه وهو سهو في الكافي وان نوى ان يقعن جميعا في ذلك المجلس فهو كما نوى لما بينا اي لانه وقوع الثلث جملة من مذهب اهل السنة او لانه كون الطلاق ثلثا عرف بالسنة قوله لانه بدعة اي لان الجمع بدعة وهي ضد السنة اي البدعة ضد السنة قوله ولنا انه محتمل لفظه اي ان الجمع محتمل لفظه وهو بفتح الميم الثانية على صيغة اسم المفعول ويجوز ان يكون اسم المكان قوله او من ذوات الاشهر يعني اذا كانت صغيرة قوله وقعت الساعة بالنصب على انها ظرف واحدة اي طلقة واحدة قوله وبعد شهر اخرى اي يقع بعد شهر طلقة اخرى قوله في حقها اي في حق الآيسة او من كانت من ذوات الاشهر وهي الصغيرة قوله على ما بينا اشارة الى ما ذكر من التعليل قريبا من ورقة بقوله لان الشهر في حقها قائم مقام الحيض قوله لما قلنا اشارة الى قوله لانه نوى وقوعا سنيا قوله فتقيد تعميم الوقت اي يفيد اللام في قوله للسنة تعميم الوقت قوله ومن ضرورته تعميم الواقع فيه اي يلزم من ضرورة تعميم الوقت تعميم الواقع في الوقت وهو الطلاق ولكن فيه نظر لان تعميم الوقت لا يستلزم تعميم الواقع فيه الا يرى انه لو قال لامرأته انت طالق كل يوم ولم يكن له نية لا يقع الا طلقة واحدة عندنا خلافا لزفر مع ان الوقت عام كما ترى من لفظ العموم ولم يلزم منه عموم الواقع والتحقيق ما قررناه اولا

فصل

ويقع طلاق كل زوج اذا كان عاقلا بالغا ولا يقع طلاق الصبي والمجنون والنائم والاصل فيه ما روى محمد في الاصل بقوله بلغنا عن علي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم انهم قالوا كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي وحدث الترمذي في جامعه مسندا الى ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه السلام كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله وروي عن النبي عليه السلام انه قال رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم فدل ان طلاق هؤلاء لا يقع لان رفع القلم يدل على رفع الحكم ولان التصرف انما يصح بالاهلية وهي بالعقل المعتدل بالبلوغ فلم يوجد الاهلية في الصبي والمجنون فلا يقع طلاقهما والنائم لا اختيار له اصلا فلا يقع طلاقه قال في الفتاوى الولوالجي العاقل من يستقيم حاله وكلامه غالبا ولا يكون غيره الا نادرا والمجنون ضده والمعتوه من يختلط حاله وكلامه فيكون هذا غالبا وذاك غالبا وفيه ايضا اذا طلق انسان امرأة الصبي فبلغ الصبي فقال اجزت لا يقع ولو قال اوقعت عليها الطلاق الذي اوقعه فلان يقع وقال في خلاصة الفتاوى النائم اذا طلق امرأته في المنام فلما استيقظ

ذكره في الباب الطويل من كتاب الطلاق

الى ما ذكر

ص

قال لامرأته طلقتك في النوم لا يقع ولو قال بعد ذلك اجزت ذلك الطلاق لا يقع الطلاق ولو قال اوقعت
ذلك الطلاق وكذا الصبي ولو قال اوقعت ما تلفظت في حالة النوم لا يقع ثم قال رحمه الله ذكره الامام
خواهرزاده وقال الطحاوي ولو ان الصبي والمجنون طلق امرأته لم يقع طلاقه وكذلك
المغمى عليه والمبرسم والمدهوش والنائم والمعتوه والذي شرب الدواء مثل البنج ونحوه فتغير
عقله اذا طلق واحد من هؤلاء زوجته لم يقع طلاقه وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي
وروي عن ابن عمر رض ان طلاق الصبي جائز ان الله لم يستثنه وقال سعيد بن المسيب اذا
كان الصبي يعقل الصلوة جاز طلاقه الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وعن احمد بن حنبل اذا عقل
الصبي الطلاق فطلق لزمه قوله وهما عديما العقل اي الصبي والمجنون اما المجنون
فعدم عقله ظاهر وكذا الصبي في اول احواله وجوده فبعد ذلك قبل البلوغ لم يتكامل عقله
فلم يصح منه ما فيه ضرر عليه فصار كعدم العقل قوله وطلاق المكره واقع وهذه من
مسائل القدوري ايضا اعلم ان الاكراه يحمل الانسان على ما يكرهه وهو على نوعين كامل وقاصر
فالكامل يسمى ملجئا والقاصر يسمى غير ملجئ والملجئ ما كان بوعيد تلف اعني تلف النفس او العضو
مثل قوله لاقتلنك او لاحرقنك او لاقطعن عضوك وغير الملجئ ما كان بوعيد ضرب او حبس
ثم الاكراه بنوعيه لا يعدم الاختيار ولكن يعدم الرضا والقاصر لا يفسد الاختيار والكامل
يفسد فاذا كان شرطه الرضا فيكون فاسدا بالاكراه كالبيع والاجارة وما لا فلا كالطلاق و
العتاق وقد مر تحقيق ذلك في شرحنا الموسوم بالتبيين ثم اعلم ان طلاق المكره واقع
لا خلاف فيه بين اصحابنا رض وقال الشافعي رح لا يقع طلاقه لقوله عم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه ولان الاكراه ينعدم به الاختيار ولا يصح التصرف بدونه وذلك
لان المكره انما يفعل ما يفعله لا عن قصد صحيح بل عن اضطرار ولهذا اذا اكره على الاقرار بالطلاق
لا يصح اقراره بخلاف الهازل فان له اختيارا فيقع طلاقه باختياره ولنا ما روينا
عن علي وابن عباس وابن مسعود انهم قالوا كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي وروى
الترمذي مسندا الى ابي هريرة رض عن النبي عم انه قال كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب
على عقله فدل الحديث بعمومه على وقوع طلاق المكره وقد روى محمد بسنده عن ... في الاصل
عن صفوان بن عمرو الطائي ان امرأة كانت تبغض زوجها فوجدته نائما فاخذت شفرة
وجلست على صدره ثم حركته وقالت لتطلقني ثلثا او لاذبحنك فناشدها الله فابت
فطلقها ثلثا ثم جاء الى رسول الله عم فسأله عن ذلك فقال عم لا قيلولة في الطلاق وروي عن
عمر رض انه قال اربع مبهمات مقفلات ليس فيهن رديدي النكاح والطلاق والعتاق والصدقة
ولان الاكراه لا يزيل الخطاب ولهذا خاطب المكره تحت الخطاب بقوله الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان وهذا في غير ما اكره عليه ظاهر وكذا فيما اكره عليه الا يرى انه يباح له
الفعل مرة ويفترض اخرى كشرب الخمر وتارة يحرم كالقتل والزنا فلما دل على تحقق
الخطاب فلما تحقق الخطاب صح تصرفه لصدوره من اهله مضافا الى محله غاية ما في الباب
انه يعدم الرضا بالاكراه والطلاق لا يتوقف على الرضا ولهذا يقع طلاق الهازل مع انه

في تفصيل الاكراه وتنويعه

انه غير راض بوقوع الطلاق وذلك لما روي في السنن مسندا الى ابي هريرة رض ان رسول الله عم قال ثلاث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة ولانا نسلم ان المكره يعدم الاختيار بل له اختيار
لانه اختار ايسر الشرين فاختار اهونهما عليه والجواب عن الحديث الذي رواه الخصم فنقول لا يخلو
اما ان يكون المراد برفع الخطاء والنسيان والاكراه حقيقة ذلك او حكم ذلك فلا يجوز الاول لانه
قد يوجد حقيقة ذلك وهذا ظاهر فتعين الثاني ثم هو على نوعين اما ان يراد به حكم الدنيا
او حكم الاخرة فلا يجوز الاول لان في القتل الخطاء يجب الدية والكفارة بالنص وذلك من احكام
الدنيا وكذا جماع المكره يوجب الغسل ويفسد عليه حجه وصومه وذلك من احكام الدنيا فتعين
الثاني وهو حكم الاخرة وهو رفع الاثم هذه الاشياء وبه نقول فلم يبق للخصم حجة بالحديث
اصلا فافهم بخلاف الاقرار بالطلاق حيث لا يصح لانه اخبار يحتمل الصدق والكذب وقيام
السيف على راسه دليل على انه كاذب فاذا كان كذبا فلا يكون صدقا بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب ولهذا اذا اقر بالطلاق هازلا لا يقع واذا انشاه هازلا يقع قوله ان الاكراه
لا يجامع الاختيار يعني بينهما منافاة فلا يجتمعان وهو ممنوع قوله وبه اي بالاختيار
في حال اهليته اي في حال كونه عاقلا بالغا قوله فلا يعرى عن قضيته والضمير في قضيته
راجع الى ايقاع الطلاق وقضيته وقوع الطلاق والقضية الحكم قوله دفعا لحاجته
اي لحاجة المكره وحاجته ان يتخلص عما توعد به من القتل والجرح ونحو ذلك بايقاع الطلاق
فيقع كما يقع طلاق الطايع دفعا لحاجته قوله وهذا لانه عرف الشرين اشارة الى قوله
قصد ايقاع الطلاق يعني انما قلنا انه قصده لانه عرف الشرين فاختار اهونهما وهذا
التعليل وقع جوابا عما قاله الخصم بقوله ان الاكراه لا يجامع الاختيار قوله وهذا اية القصد
والاختيار اي اختياره اهون الشرين علامة الاختيار قوله الا انه غير راض بحكمه الضمير راجع الى
ايقاع الطلاق وحكمه وقوع الطلاق قوله وذلك غير مخل به اي عدم الرضا بحكم
الطلاق غير مخل بحكمه ولهذا يقع طلاق الهازل مع عدم الرضا بوقوعه قوله
وطلاق السكران واقع واختيار الكرخي والطحاوي انه لا يقع وهو احد قولي الشافعي رح
وكان القياس ان يقدم الطحاوي في الذكر على الكرخي الا ترى ان الكرخي يذكر في كتبه قول
الطحاوي وقال ابو سليمان الخطابي في شرحه لسنن ابي داود في كتاب الامارة اختلف
العلماء في اقوال السكران فقال مالك والثوري والاوزاعي والشافعي في احد قوليه طلاق السكران لازم
وهو قول اصحاب الرأي وقد روي ذلك عن سعيد بن المسيب وعطاء والحسن والنخعي وابن
سيرين ومجاهد وقال ربيعة بن ابي عبد الرحمن والليث بن سعد واسحق بن راهويه وابو ثور
والمزني طلاقه غير لازم وقد روي ذلك عن عثمان بن عفان وابن عباس وهو قول القاسم
بن محمد وعمر بن عبد العزيز وطاوس وتوقف احمد بن حنبل عن الجواب في هذه المسئلة
فقال لا ادري الى هنا لفظ الخطابي وجه قول الشافعي رح ما روي في صحيح البخاري عن عثمان
بن عفان رض قال ليس لمجنون ولا لسكران طلاق ولان السكران ليس له قصد صحيح فلا يقع طلاقه
كالصبي والمجنون ولهذا لو شرب البنج او الدواء فسكر لا يقع طلاقه بالاتفاق فكذا اذا

تلميذ الشافعي

سكر من النبيذ او الخمر والجامع عدم القصد الصحيح ولا معنى لايقاع طلاقه تشديدا وتغليظا عليه لانه
لو كان لهذا الوصف لم تصح ردة السكران تغليظا عليه ولان غفلة السكران فوق غفلة النائم
لان النائم يتنبه بالتنبيه دون السكران فطلاق النائم لا يقع فاولى ان لا يقع طلاق السكران
ولنا ما روينا قبل هذا كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه والصبي ولان السكران مكلف
لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولهذا يجب عليه القصاص وحد القذف وطلاق المكلف واقع
ولانه اذا عقله بزوال الكل بل استتر بسورته فيجعل كأنه لم يزل العقل ولئن سلمنا انه زال
بسبب هو معصية فيجعل غفله كالقائم عقوبة عليه بخلاف شرب البنج والدواء فانه قد
يكون للتداوي غالبا فلا يكون زوال العقل بسبب المعصية ولئن وقع على وجه المعصية
فلا يقع طلاقه ايضا لان الحكم للغالب لا للنادر ولهذا لو شرب الخمر او النبيذ فاخذه الصداع
فزال عقله بالصداع لا بالسكر لا يقع طلاقه لان زوال العقل لم يحصل بسبب هو معصية
لا يقال الحكم كما يضاف الى العلة يضاف الى علة العلة فينبغي ان يقع طلاق من
زال عقله بالصداع لانا نقول انما يضاف الى علة العلة اذا لم تكن للعلة صلاحية الاضافة
والعلة هنا صالحة للاضافة فلا يضاف الى علة العلة على انا نقول قياس طلاق السكران
على طلاق من زال عقله بالبنج مطلقا لا يصح لان صاحب المحيط قال ذكر محمد عن عبد العزيز
الترمذي سألت ابا حنيفة وسفيان عن رجل شرب البنج فارتفع الى رأسه فطلق امرأته
قالا ان كان حين شرب يعلم انه ما هو تطلق امرأته وان لم يعلم لم تطلق بخلاف النائم فان
ايقاعه ليس باختياره لان النوم مانع من العمل بخلاف السكر فانه ليس بمانع من العمل ولان غفلة
النائم ليست بسبب هو معصية بخلاف غفلة السكران فافترقا وبخلاف ردة السكران فانها
مبنية على الاعتقاد فلم يصح ردته لعدم ركنها لعدم الاعتقاد لا للتخفيف عليه بعد تقرر سببها
ثم اعلم ان صاحب التحفة قال طلاق السكران واقع سواء سكر بالخمر او بالنبيذ وعلى
احد قولي الشافعي لا يقع ثم قال وهو اختيار الطحاوي والكرخي وقال في خلاصة الفتاوى ولو
شرب من الاشربة التي تتخذ من الحبوب والعسل فسكر فطلق لا يقع عند ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد وجملة الكلام فيه ما قال فخر الاسلام البزدوي رح في اصوله
السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على
شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به
وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج وشرب الافيون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول
ابي حنيفة رح اذا شرب شرابا يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل فسكر منه حتى لم يحل
على قول ابي حنيفة رح فظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء
يمنع من صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات لان ذلك ليس من جنس اللهو فصار
من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكورة في النوادر واما السكر المحظور فهو
السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ
المعتق لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف فانه يحل بشرط ان لا يسكر
منه

منه وذكر من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد
الى هنا لفظ فخر الاسلام ثم قال ويصح عبارته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشراء
والاقارير وقال في التحفة المكره على شرب الخمر او المضطر اذا شرب فسكر فان طلاقه
لا يقع لان هذا ليس بمعصية ثم قال وبعض المشايخ قالوا يقع والصحيح وقال في الايضاح
يقع لان الزوال حصل بشيء هو محظور في الاصل والاول هو الصحيح قوله
وطلاق الاخرس واقع بالاشارة وهي مسألة القدوري قال شمس الائمة السرخسي رح في المبسوط
وان كان الاخرس لا يكتب وكانت له اشارة تعرف في نكاحه وطلاقه وشرائه وبيعه فهو جائز
استحسانا وفي القياس لا يقع شيء من ذلك باشارته لانه لا يتبين من الاشارة حروف منظومة فبقي
مجرد قصد الايقاع وبهذا لا يقع الا ترى ان الصحيح لو اشار لم يقع شيء من التصرفات باشارته ولكنه
استحسن فقال الاشارة من الاخرس كالعبارة من الناطق الا ترى ان في العبادات تجعل هكذا
حتى اذا حرك شفتيه بالتكبير والقراءة جعل ذلك بمنزلة القراءة من الناطق فهكذا في المعاملات
وهذا لاجل الضرورة فلو لم تجعل اشارته كعبارة الناطق لمات جوعا وعريانا اما اذا لم يكن
له اشارة معلومة يعرف ذلك منه او شك فيه فهو باطل لعدم الوقوف على مراده ثم في وقوع
الطلاق بكتاب الاخرس وجوه سنبينها ان شاء الله تعالى اذا وصلنا الى مسايل شتى في اخر كتاب
الهداية بعونه تعالى قوله وجوهه اي وجوه طلاق الاخرس قوله وطلاق
الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلث حرا كان زوجها او عبدا وهذا لفظ
القدوري في مختصره اما لفظ محمد في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رض قال الطلاق
بالنساء والعدة بالنساء اعلم ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عند اصحابنا وكذلك العدة وهو
مذهب سفيان واحمد واسحاق وعند الشافعي يعتبر عدد الطلاق بالرجال والعدة بالنساء وهو قول
مالك رح في الموطا وثمرة الخلاف تظهر في حرة تحت عبد او في امة تحت حر ولا خلاف في
حرة تحت حر او في امة تحت عبد واحتج مالك رح بما روي في الموطا عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب
ان مكاتبا لام سلمة زوج النبي عم طلق امرأة حرة تطليقتين فاستفتى عثمان بن عفان رض
فقال حرمت عليك وكذلك استفتى زيد بن ثابت رض فقال اني طلقت امرأة حرة تطليقتين
فقال زيد بن ثابت رض حرمت عليك واحتج اصحاب الشافعي رح بقوله عم الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء ولان الزوج هو المالك للطلاق المتصرف فيه فيعتبر عدد الطلاق بحاله دون حال المرأة
ولنا ما روى الترمذي مسندا الى عايشة رض ان رسول الله عم قال طلاق الامة تطليقتان
وعدتها حيضتان بيانه ان النبي عم ذكر الامة محلاة بالالف واللام فيقتضي ان يكون جنس
طلاق الامة تطليقتين سواء كان زوجها حرا او عبدا لعدم العهد ولان الله تعالى قابل
الطلاق بالعدة في قوله فطلقوهن لعدتهن وعدة الامة كيف كان زوجها حيضتان
فيكون طلاقها تطليقتين تحقيقا للمقابلة وهذه لطيفة وهي ان عيسى بن ابان رح امتحن محمدا رح
فقال ايها الفقيه اذا ملك الحر على امرأته الامة ثلاث تطليقات كيف يطلقها في اوقات
السنة فقال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول

في الهداية نقل بالمعنى ١٢

وايضا في الدرس معالم فالاولى الاستدلال به ١٢

فاذا حاضت وطهرت قال احبسك فان عدتها قد انقضت فلا تختبر رجع وقال ... الجمع بدعة
ولا في التفريق سنة ولان الطلاق ينبني على حل المحل لان الطلاق رفع الحل الثابت بالنكاح و
محلية النكاح نعمة في حق المراة لكونها وسيلة الى مقاصد النكاح كان مالكية النكاح نعمة
في حق الرجل لكونها وسيلة الى مقاصد النكاح ثم الرق اثر في تنصيف المالكية ولهذا جاز
للحر ان يتزوج اربعا وللعبد ان يتزوج ثنتين فينبغي ان يؤثر في تنصيف المملوكية حتى يكون
مزيل حل الامة على نصف مزيل حل الحرة فكان ينبغي ان يكون طلاقها طلقة ونصفا
لكن الطلاق لما لم يكن متجزيا تكامل فصار طلاق الامة تطليقتين والجواب عن فتوى عثمان
وزيد رضي الله عنهما فنقول تقليد الصحابي عندهم ليس بحجة فكيف يحتجون به علينا مع ان حديث
عائشة رضي الله عنها صح مرفوعا الى النبي عم وقد صح ايضا عن علي وابن مسعود خلاف عثمان واما الحديث
الاخر فليس ثابتا عن رسول الله عم اصلا ولئن شككت فيما اقول فارجع الى كتب الحديث كالموطا
والصحيح البخاري وغير ذلك فهل ترى له اثرا سوى ان ابا عبيد الهروي رح ذكره في غريب
الحديث وقال انه من كلام عثمان وزيد رض او نقول انه محتمل فلا يصلح حجة للخصم بان يراد
وجود الطلاق وايقاعه بالرجال لا ايقاعه بالنساء كما كانت المراة تصنع في الجاهلية اذا كرهت
زوجها فتغير البيت فكان ذلك طلاقا قوله ومعنى الآدمية في الحر اكمل بدليل
ان الحر يصلح للقضاء والشهادة دون العبد عن قوله ماذكره الامام الشافعي رح قوله واذا
تزوج العبد امراة وطلق وقع طلاقه عليها ولا يقع طلاق مولاه على امراته وهي مسئلة
القدوري وانما ملك العبد الطلاق لان العبد فيما هو من خصايص الآدمية مبقى على اصل
الحرية ولا يؤثر فيه الرق الآن في النكاح ان كان من خصايص الآدمية احتيج الى اذن المولى
لانه لم يشرع بلا مال وفيه ضرر بالمولى ولان حل المحل يثبت للعبد بعد اذن المولى في النكاح لا
للمولى فلما كان ملك الحل للعبد خاصة والملك عبارة عن المطلق الحاجز ثبت ازالة الحل
اليه دون مولاه

باب ايقاع الطلاق

لما ذكر اصل الطلاق ووصفه شرع في بيان تنويعه من حيث الايقاع لانه لا يخلو اما ان يكون
بالصريح واما ان يكون بالكناية والصريح ما كان ظاهر المراد لغلبة الاستعمال والكناية ما
كان مستتر المراد فيحتاج فيه الى النية ثم الطلاق لا يخلو اما ان كان مرسلا او مضافا الى
وقت او معلقا بشرط فالمرسل يقع من ساعته سواء كان سنيا او بدعيا والمضاف الى وقت
كما اذا قال انت طالق غدا او راس الشهر او يوم الجمعة وما شاكله لا يقع الا بوجود الوقت
والمعلق بالشرط مثل ان يقول انت طالق ان دخلت الدار او ان كلمت فلانا لا يقع الا بوجود
الشرط وكذلك الفاظ الكناية وسيجيء الفاظها قوله فالصريح قوله انت طالق
ومطلقة وطلقتك فهذا يقع به الطلاق الرجعي وهذا لفظ القدوري رح واما لفظ محمد في
الجامع الصغير فهو محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل يقول لامراته انت طالق قال
ان نوى ثنتين لم يكن الا واحدة يملك الرجعة وانما وقع الرجعي لان اللفظ صريح في الطلاق
لغلبة الاستعمال فيه ولا دلالة فيه على البينونة فيقع الرجعي ولانه اذا نوى الابانة لا يصح

ص

٢٤٥

نيته لانه قصد تنجيز المعلق شرعا فيرد عليه بيانه ان الشرع علق البينونة بانقضاء العدة
في الطلاق الرجعي وهو قصد تنجيز ذلك فيكون قصده مردودا كالوارث اذا قتل مورثه
يحرم الميراث لانه قصد تعجيل ما اخره الشرع واما اذا نوى الطلاق عن وثاق اي عن قيد
لا يصدق في القضاء لصرف الكلام عن ظاهره ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لاحتمال كلامه ذلك
والله تعالى مطلع على نيته واما اذا نوى الطلاق عن العمل لا يصدق ديانة ايضا لانه نوى ما لا
يحتمله لفظه لان المراة ليست بمقيدة بالعمل حتى تكون طالقا عنه وعن ابي حنيفة رح يصدق ديانة
خاصة رواه الحسن عن ابي حنيفة رح على معنى انت متخلصة من العمل لان الطلاق يستعمل في التخليص
هذا اذا لم يصرح اما اذا صرح وقال انت طالق من وثاق قال اصحابنا لا يقع عليها شيء في القضاء
لان المراة توصف بانها طالق من وثاق وانما اللفظ ليس بمستعمل فيه فاذا صرح به حمل عليه بخلاف
ما اذا صرح وقال انت طالق من هذا العمل لا يصدق قضاء لان الطلاق ليس بمستعمل فيه لا حقيقة
ولا مجازا ويصدق ديانة لاحتمال اللفظ وان كان خلاف الظاهر كذا قال الشيخ ابو نصر البغدادي رح
وغيره واما اذا قال انت مطلقة باسكان الطاء وتخفيف اللام لا يقع الطلاق الا بالنية
لان لفظ الاطلاق ليس بمختص بالنساء فيحتاج فيه الى النية قوله وكذا اذا نوى الابانة
اي يقع الطلاق الرجعي اذا نوى الابانة بهذه الالفاظ اعني بقوله انت طالق وبقوله مطلقة
وبقوله طلقتك قوله عن وثاق الوثاق بفتح الواو وكسرها لغتان والافصح الفتح قوله
لانه يحتمله اي لان الطالق يحتمل عن وثاق قوله وهو غير مقيد بالعمل على التذكير
وفتح الياء المشددة وكسرها بمعنى الفتح اي الشخص وهي المراة غير مقيد بالعمل بالنكاح فلا
يصح نية الطلاق عن العمل قضاء وديانة ومعنى الكسر اي الزوج غير مقيد المراة بالعمل فلا
يصح نية الطلاق عن العمل اصلا وفي بعض النسخ وهي غير مقيدة بالعمل بالتانيث على صيغة اسم
المفعول والضمير راجع الى المراة والتقريب ظاهر قوله ولا يقع به الا واحدة وهذا
من كلام القدوري متصل بقوله فهذا يقع به الطلاق الرجعي اي لا يقع بكل واحد من الالفاظ الثلثة
المذكورة الا واحدة قال شمس الائمة السرخسي رح في المبسوط فلو نوى بقوله انت طالق ثلثا
او ثنتين لا يعمل نيته عندنا ولا يقع عليها الا واحدة رجعية وعلى قول زفر فعنده رح ان الصريح
اقوى من الكناية فاذا صح نية الثلث فيها فلان تصح في الصريح اولى ولان قوله طالق في قوله
انت طالق يحتمل العدد فلولا انه يحتمله لم يصح قرانه العدد به في قوله انت طالق ثلثا فيصح
نية العدد لاحتماله ولهذا اذا قال لها طلقي نفسك ونوى به الثلاث يصح بالاتفاق فكذا اذا
قال طلقتك ونوى به الثلاث ينبغي ان يصح نيته لان كل واحد منهما فعل ولنا ما روي في الصحيح
البخاري وغيره ان ابن عمر رض طلق امراته وهي حايض فامره النبي عم بان يراجعها ولم يستفسره
انه اراد الثلاث ام لا فلو كان لفظ الصريح يحتمل ذلك لاستفسره رسول الله عم وحلفه
على ذلك كما حلف ركانة في لفظ البتة وذلك ان صاحب السنن روى مسندا الى نافع بن عجير
بن عبد يزيد بن ركانة ان ركانة بن عبد يزيد طلق امراته سهيمة البتة فاخبر النبي عم
بذلك فقال والله ما اردت الا واحدة فقال رسول الله عم والله ما اردت الا واحدة فقال

اعني بقوله انت طالق ومطلقة وطلقتك

يقع ما نوى وهو قول ابي حنيفة رح الاول وجه قول زفر ان فعنده

ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله وطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان
ولان نية الثلث لو صحت الخ من احد الامرين اما ان يصح في الملفوظ او في غير الملفوظ ولا يجوز الثاني
لان احكام الشرع لا يثبت بمجرد القصد والنية ولهذا لو قال لها اسقيني او زوري اباك او حجي ونوى
به الطلاق لا يصح ولا يجوز الاول ايضا لان الطالق صيغة الواحد فلا يحتمل العدد لمنافاة بينهما
فلا يصح نية الثلاث ولان ثبوت الطلاق في هذه الالفاظ بسبيل الاقتضاء شرعا لا لغة كيلا يلزم الكذب
في خبر المسلم والثابت بالاقتضاء ضرورة تتقدر بادنى ما يندفع به الضرورة فلا يتعمم فلا يصح
نية الثلاث بخلاف قوله طلقي نفسك لانه صحيح لغة لا يدخله الكذب لكونه طلبيا ودلالته على المصدر
لغوية لا ضرورية فصحت نية الثلاث فان علت لم قلتم ان الطلاق في المتنازع فيه
ثابت شرعا لا لغة كيلا يلزم الكذب قلت اسم الفاعل يدل ابدا اذا لم يكن علما على قيام المشتق
منه وهو المصدرية كالضارب والكاتب والقاتل ولا يصح ان يقال انت ضارب او كاتب او قاتل
لمن لم يكن موصوفا بالضرب والكتابة والقتل فكذا في قوله طالق لا يصح ان توصف به المراة لغة
لان الطلاق لم يكن ثابتا في ذات المراة قبل الخبر فعلم ان اثبات الطلاق في قوله انت طالق مقتضى
شرعي لا لغوي وكذا في قوله مطلقة وطلقتك فافهم فان قلت سلمنا ان الطالق لا يدل على
العدد فلا يصح نية الثلاث من هذا الوجه ولكن لا نم انه لا يدل على الثلاث من وجه آخر وبيانه ان
الطالق صيغة الواحد والواحد اما ان يكون حقيقيا وهو الذي لم ينضم اليه غيره او اعتباريا
وهو الذي انضم اليه غيره لكن اعتبر واحدا لكونه واحدا عند تعداد الاجناس وهنا ان لم يصح نيته
باعتبار انه ليس بواحد حقيقة فينبغي ان يصح نيته باعتبار انه واحد اعتبارا ولهذا المعنى
يصح نية الثلاث من قوله انت باين مع انه صيغة الواحد قلت هذه مغالطة
بيانها ان الذي يكون واحدا عند تعداد الاجناس هو الجنس وهو الطلاق لا الطالق فلا يصح نية
الثلاث منه والطلاق ثابت ضرورة والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلم يصح نية الثلاث اي من الطالق ١٢
ايضا بخلاف قوله انت باين فان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاي نوعيها نوى صح فان
قلت فاي فرق بين انت طالق وبين انت باين وكلاهما صيغة الخبر ثم انتم
الطلاق في انت طالق بسبيل الاقتضاء كيلا يلزم الكذب وفي قوله انت باين ايضا يلزم الكذب لغة مَ
لو لم يثبت البينونة اقتضاء ثم جوزتم نية الثلاث في انت طالق لان الضرورة ترتفع بالادنى
فينبغي ان لا يجوز نية الثلاث ايضا في انت باين لان الضرورة ترتفع بالادنى من نوعي البينونة
وهي الخفيفة قلت ثبوت البينونة في انت باين وان كان اقتضاء ليس مثل ثبوت
الطلاق في انت طالق لان الطلاق بعد ان ثبت اقتضاء يبقى سواء وجدت النية او لم توجد
والبينونة بعد ان ثبتت اقتضاء لا يبقى شيء اصلا لا الادنى ولا الاعلى الا اذا وجدت النية فاذا
نوى اتم نوعي البينونة وهي الغليظة ثبت ذلك قصدا كانه قال ابتداء انت باين بثلاث بخلاف
قوله انت طالق حيث يقع به الواحد فاذا نوى الثلاث يلزم الزيادة على قدر الضرورة فلا
يصح وهذه الاسئلة والاجوبة سنح بها خاطري في هذا المقام بالالهام الرباني والتوفيق
الصمداني واقتفى بنا لهم طور وعرض في هذه المسئلة في طريقة الخلاف فخبره ما قلت ولاولي الالباب

ص

ما الباب مقتنة فتم بينت والله الهادي والجواب عن قوله ان العدد فانوا ان العدد صفة المصدر
محذوف وحذف الموصوف واقامة الصفة مقامه شايع في كلام العرب كما في قوله تعالى فيهن قاصرات
الطرف اي نساء قاصرات الطرف فكذا فيما نحن فيه معناه انت طالق طلاقا ثلثا فلم يدل على ان صيغة
الطالق نفسها تحتمل العدد بل الاحتمال نشأ من المصدر المحذوف الذي دل عليه صفته القائمة مقامه
اي قوله ما نوى هو الاعم من الثنتين والثلث ١٢ والمصدر يدل على العدد الا يرى الى قوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا قوله لانه محتمل لفظه على
صيغة اسم المفعول اي لان ما نوى وهو الثلث محتمل لفظه لان الطالق يدل على الطلاق لغة والمصدر
المحذوف والمذكور سواء فيصح نية الثلاث من قوله انت طالق وجوابه لا نم ان هذا الكلام صحيح لغة لانه
كذب محض لما مر بيانه والمقتضى لا عموم له عندنا لانه ضروري فلا يصح نية الثلاث قوله ولهذا
يصح قران العدد به ايضا لكون ذكر الطالق ذكرا للطلاق وجوابه مر في قوله على التفسير
اي على التمييز قوله وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمراة لا لطلاق هو تطليق هذا جواب
عن قول زفر فيه بطريق التسليم بيانه ان زفر قال ذكر الطالق ذكر للطلاق فيصح نية الثلاث
فقال سلمنا ان ذكره ذكر له لكن للطلاق الذي هو صفة قائمة بالمراة لانك تقول طلقت المراة طلاقا فهي
طالق لا للطلاق الذي هو صفة الرجل وهو الذي بمعنى التطليق كالبلاغ بمعنى التبليغ والسلام بمعنى
التسليم ثم صفة المراة ليست بملفوظة فلا يصح فيها النية وانما يصح نية الثلاث في التطليق الذي
هو صفة الرجل لكنه ليس بدال عليه لفظ طالق لغة فلم يصح النية فافهم قوله واذا قال انت
الطلاق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا فان لم يكن له نية او نوى واحدة او ثنتين فهي
اي يقع الواحد الرجعي ١٢ واحدة رجعية وان نوى ثلثا فثلاث وقوله انت الطلاق من الخواص وفي الاصل طلقتك طلاقا اعلم
ان وقوع الطلاق بهذه الالفاظ ظاهر لانها صريحة في الطلاق لغلبة الاستعمال فيه فاذا لم يذكر المصدر
فعند ذكره ان يقع بالطريق الاولى لان المصدر يذكر للتاكيد فلا حاجة الى النية في الوقوع اما
اذا نوى ثلاثا فيقع الثلاث لان المصدر جنس يحتمل الكثرة كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا فصحت
نية الثلاث وهذا ظاهر الرواية وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه في انت طالق طلاقا لا تعمل فيه
اي ربوط بما ذكر من طلاق الرابع ١٢ نية الثلاث لان المصدر للتاكيد فلا يفيد غير ما يفيده المؤكد من المعنى واما نية الثنتين فلا
يصح عندنا بل يقع واحدة وقال زفر يصح كما تصح نية الثلاث لان الكل اذا صح لدلالة اللفظ
عليه فلان يصح البعض اولى لانه مندرج تحت الكل ولنا ان نية الثلاث انما صحت باعتبار ان
الثلاث جنس طلاقها وهو واحد اعتبارا عند تعداد الاجناس فصحت النية باعتبار ان الثلاث واحد
لا باعتبار انها عدد لان اللفظ لا دلالة له على العدد والثنتان عدد محض لا واحد حقيقة ولا واحد
اعتبارا الا اذا كانت المراة امة فحينئذ يصح نية الثنتين لان ذكر جنس طلاقها كالثلاث في حق الحرة ثم
المضاف عنى قوله انت الطلاق اي ذات الطلاق على حذف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل
القرية اي اهل القرية ويجوز ان يراد به طالق لان المصدر قد يذكر ويراد به الفاعل كما في قولهم
رجل عدل ومثله قول الخنساء ترتع ما غفلت حتى اذا ادكرت فانما هي اقبال وادبار
عدل اي ذات اقبال وادبار او مقبلة ومدبرة قوله يزيده توكادة اي يزيد المصدر النعت
وكادة وذلك لانه يذكر للتاكيد كقولك قمت قياما وقعدت قعودا قوله باللفظ

قوله بمعنى

لا اولى اى بقوله انت الطلاق قوله وعلى هذا لو قال انت طلاق يعنى اذا ذكر المصدر وحده منكرا
يكون حكمه حكم المعرف في جميع ما ذكرنا لا يقال ينبغي ان لا يصح نية الثلاث في قوله انت طلاق لان المراد
به على احد الوجهين اللذين ذكرتهما انت طالق فلا يصح نية الثلاث في طالق عندنا فكذا فيما هو
قائم مقامه لانا نقول لا يخرج الطلاق عن كونه مصدرا وان اراد به الطالق فصحت
نية الثلاث في المصدر باعتبار انه جنس وقال الطحاوى في مختصره لو قال انت طلاق لم يكن الا
هى واحدة وان نوى اكثر منها وفرق بينه وبين انت الطلاق بالتعريف وليس ذلك بمشهور عن
اصحابنا قوله وذكر بالفردية والجنسية اى رعاية معنى التوحد تكون باحد الامرين اما
حقيقة وهى بالفردية واما اعتبارا وهو بالجنسية والاثنان ليس فيهما معنى التوحد اصلا وهو
معنى قوله والمثنى بمعزل منهما اى بعيد من الفردية والجنسية يقال انا عن هذا الامر بمعزل اى
متنح كذا قال ابن دريد قوله ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولى طالق
واحدة وبقولى الطلاق اخرى تصدق يعنى اراد بقوله الطلاق طلقة اخرى اعلم انه ذكر قبل هذا
اذا قال انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا ونوى به ثنتين لا يصح عندنا الا اذا كانت المراة
امة ثم ذكر ههنا صحة نية الثنتين في تلك الصورة بعينها اذا اراد الثنتين على التقسيم فقال اذا
نوى طلقة واحدة بقوله طالق وطلقة اخرى بقوله طلاقا او الطلاق تصدق لان كل واحد من
اللفظين صالح للايقاع فيصير طالق مقتضيا وطلاقا دليلا على نعت محذوف فيقع تطليقتان
رجعيتان اذا كان بعد الدخول هكذا نقلوه في شروح الجامع الصغير عن الفقيه ابى جعفر رحمه الله وذكر
مروية عن ابى يوسف رحمه الله ومنعه فخر الاسلام البزدوى رحمه الله لان طالق نعت وطلاق مصدره فلا يقع
الا واحدة وكذلك في انت طالق الطلاق فاقول انما كان كذلك لانه اذا نوى الثنتين على الجمع لا يصح لان
لفظه لا يحتمل العدد فكذا اذا نواهما على التقسيم قوله واذا اضاف الطلاق الى جملتها
او الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق وهذه من مسائل القدورى رحمه الله اعلم انه اذا اراد ايقاع الطلاق
فلا يخلو اما ان يضيفه الى جملة المراة او يضيفه الى شئ هو يصير عبارة عن جملة البدن او يضيفه
الى جزء شايع غير معين او يضيفه الى جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن والقسم الاخير فيه خلاف
يجئ عقيب هذا ان شاء الله تعالى ولا خلاف في الاقسام الاول اما القسم الاول فمثل قوله انت طالق وانما
وقع الطلاق به لان التاء ضمير المخاطبة وهي عبارة عن المراة وقد اضافه اليها فيقع لان ركن الطلاق
صدر من الاهل مضافا الى المحل واما الثانى فمثل ان اضاف الطلاق الى الرقبة او العنق او الروح
او البدن او الجسد او الراس او الفرج او الوجه بان قال رقبتك طالق او عنقك طالق وكذا الى الآخر
وانما وقع الطلاق بهذه الالفاظ لانه اذا اضافه الى جملتها يقع فكذا اذا اضافه الى شئ هو عبارة
عن جملتها اما الرقبة فكونها عبارة عن جملة البدن ظاهر قال تعالى فتحرير رقبة وكذا العنق
لقوله تعالى فظلت اعناقهم وكذا الروح يقال هلك روحه ويراد نفسه وكذا البدن والجسد
يعبر بهما عن جميع البدن يقال جسد فلان تخلص من ذل الرق وكذا يقال بدن فلان في هذا
المعنى وكذا الراس لقولهم فلان اعتق كذا وكذا راسا وكذا يقال امرى حسن ما دام
راسك سالما لكن هذا فيما اذا تكلم باضافة الراس اما اذا قال الراس منك طالق او وضع

او وضع يده على راسها فقال هذا العضو منك طالق فقال شمس الائمة السرخسى رحمه الله في شرح الكافى لا يقع شئ ووجهه
انه لا يراد بهما الذات وكذا الفرج يعبر به عن جميع البدن الا ترى الى ما جاء في الحديث لعن الله الفروج
على السروج وكذا الوجه لان استعماله شايع بين العرب يقول بعضهم لبعضهم يا وجه العرب ويريدون
به الذات قال تعالى كل شئ هالك الا وجهه واراد ذاته وكذا اذا قال جسمك او نفسك وفي الظهر
والدم اختلاف المشايخ قال في خلاصة الفتاوى والمختار انه لا يقع بهما ومال صاحب الهداية الى الوقوع
في الدم واستدل بقوله يقال دمه هدر وقال شمس الائمة في شرح الكافى ووقع في بعض النسخ لو قال بضعك
طالق يقع ثم قال هذا تصحيف انما هو بعضك او نصفك فاما البضع فلا يعبر به عن جميع البدن وقال
الحاكم لذكر ما لو قال ظهرك طالق او بطنك طالق ثم قال الحاكم بعض مشايخنا يقع الطلاق لان الظهر
والبطن في معنى الاصل اذ لا يتصور البقاء بدونهما ثم قال والاصح انه لا يقع لانه اذا قال ظهرك او بطنك
على كظهر امى لا يكون مظاهرا لان الظهر والبطن لا يعبر بهما عن جميع البدن وقال في خلاصة
الفتاوى واستك طالق كقوله فرجك طالق بخلاف الدبر قوله وفيه نظر عندى لان الاست بمعنى
الدبر واما القسم الثالث فمثل ان اضاف الطلاق الى النصف والثلث والربع والبعض ونحو ذلك
شايع غير معين ووجهه ان الطلاق يقع في ذلك الجزء ثم يسرى الى الكل لشياعه فيقع في الكل كما
اذا اعتق بعض جاريته وكذا اذا قال جزء من الف جزء منك طالق طلقت ذكره الحاكم الشهيد في
الكافى ووجهه ما قلنا او لان المراة لا تحتمل التجزى في حكم الطلاق وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله
فافهم قوله او يقول بالنصب عطف على قوله ان يقول قوله وكذا غيرها اى غير الجسد
والبدن من ساير الالفاظ المذكورة ظاهر قوله لعن الله الفروج اراد بها النساء لا تلك الاعضاء
خاصة قوله ومن هذا القبيل الدم في رواية اى مما يعبر به عن جملة البدن الدم في رواية اراد بها رواية
كتاب الكفالة فانه لو كفل بدم انسان يصح واشار في كتاب العتاق ان اضافة الطلاق الى الدم لا تصح
فانه اذا قال دمك حر لا يعتق قوله ومنه النفس اى من هذا القبيل وانما قال ومنه لان القدورى
لم يذكر النفس في جملة الالفاظ التى ذكرها قوله الا انه لا يتجزى في حق الطلاق اى الجزء الشايع
لا يتجزى في حقه ولهذا لا يكون الطلاق واقعا فيه دون غيره فيثبت اى الطلاق في الكل اى في كل المراة
قوله ولو قال يدك طالق او رجلك طالق لم يقع الطلاق وهذه مسئلة القدورى اعلم
انه اذا اضاف الطلاق الى جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن كاليد والرجل والاصبع ونحو ذلك لا يقع
الطلاق عندنا خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله وعلى هذا الخلاف اضافة العتاق والظهار والايلاء والعفو
عن القصاص فعندنا لا يصح خلافا لهم وجه قولهم ان الجزء المعين مستمتع بعقد النكاح فيكون محلا
للطلاق كالجزء الشايع والجزء الذى يعبر به عن جميع البدن الا ان اضافة النكاح لم تصح لان مبنى النكاح
ليس على السراية بخلاف الطلاق فان مبناه على السراية ولهذا لا يصح اضافة النكاح الى الجزء
الشايع بخلاف الطلاق الا ترى انه لو قال تزوجتك شهرا لا يصح ولو قال انت طالق شهرا يقع الطلاق
مؤبدا ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فلا يقع كالاضافة الى البزاق والظفر وبيانه
ان الطلاق عبارة عن رفع قيد النكاح ولم يرد قيد النكاح على اليد فلا يصح اضافة الطلاق
الى اليد ولهذا لو قال نكحت يدك وقبلت المراة لا ينعقد النكاح بخلاف الجزء الشايع فان

اضافة النكاح اليه صحت فكذا يصح اضافة الطلاق اليه ولانه لو ثبت الطلاق في اليد فلا يخلو اما ان يثبت
ابتداء او بناء على ثبوته في الجزء المتنازع فيه لا يجوز الاول لانه ما اضاف الطلاق اليه حقيقة وكذا لا يجوز
الثاني لانه انما يجوز ان يثبت في البدن بناء وتبعا اذا اثبت في ذلك الجزء اولا فلا يتصور ثبوت الطلاق
فيه لعدم ورود قيد النكاح عليه بخلاف الجزء الشائع فان الطلاق يثبت فيه ابتداء ثم يسري الى
ساير البدن فان قلت سلمنا ان اضافة الطلاق الى اليد لا تؤثر في ثبوت الطلاق في البدن وضعا
ولكن لا نم انها لا تؤثر فيه شرعا قلت الاصل ان تؤثر اللفظ شرعا على ما يدل عليه وضعا الا اذا دل الدليل
على خلافه قال رحمه وما ادركنا من رسول الله عليه السلام توقيفا لما لم تؤثر وضعا لا تؤثر شرعا ايضا لعدم الدليل
على خلافه فان قلت سلمنا ان الطلاق لا يثبت في البدن ابتداء ولا بناء على ثبوته في اليد
بطريق الحقيقة ولكن لم لا يجوز ان يثبت بطريق المجاز بان يراد باليد البدن كما في قوله تعالى ذلك
بما قدمت ايديكم وقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد قلت ثبوت المجاز انما يتحقق اذا وجدت
النية والارادة والا فالكلام على حقيقته وكلامنا فيما اذا لم يخطر بباله المتكلم حتى اذا ذكر اليد
واراد بها كل البدن يصح كذا ذكر علاء الدين العالم رح في طريقة الخلاف وقال شمس الائمة السرخسي رح
في شرح الكافي للحاكم الشهيد لو كان العرف ظاهرا في قوم انهم يذكرون اليد عن جميع البدن تقول يقع
الطلاق في حقهم قوله وكذا الخلاف في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن اراد به
نحو الانف والاذن والاصبع قوله وما هذا حاله وهو ان يكون الجزء المعين مستمتعا بعقد
النكاح قوله يكون محلا لحكم النكاح واراد بحكم النكاح اختصاص الزوج بالمراة وطئا واستمتاعا
وجوابه انه مستمتع لا ابتداء لكن بناء على ثبوت الاستمتاع في جميع البدن فلا يصح الطلاق فيه ابتداء فافهم
قوله بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح اي اذا اضيف النكاح الى الجزء المعين الذي لا يعبر به عن
جميع البدن لا يصح بخلاف اضافة الطلاق فانه يصح عند الخصم قوله وفي الطلاق لا امتناع لان القبلة
الحرمة في هذا الجزء تغلب على سائر الاجزاء قوله وهذا لان اي انما قلنا انه اضاف الطلاق
الى غير محله لان محل الطلاق ما فيه القيد والبيان متممة قوله لانه محل النكاح عندنا اي لان الجزء
ان يع محل النكاح عندنا كما هو محل له عند الخصم فصار محلا للطلاق قوله واختلفوا في الظهر
والبطن اي اختلف المشايخ في اضافة الطلاق الى الظهر والبطن وقد مر بيانه قوله وان
طلقها نصف تطليقة او ثلثها كانت طالقا تطليقة واحدة وهذه من مسائل القدوري وذلك لان
التطليقة الواحدة ليست بقابلة للتجزي فذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله اصله العفو عن دم العمد
وكذا الحكم في سائر الاجزاء مثل السدس والربع والثمن ونحوها وقال في طلاق الاصل لو قال انت طالق
نصف تطليقة يقع واحدة ولو قال نصفي تطليقة يقع واحدة ولو قال ثلث تطليقة ونصف تطليقة
وربع تطليقة يكون ثلثا ولو قال نصف تطليقة وربعها وسدسها يكون تطليقة وقال في الاصل ١٢ | ان دخل بها ١٢
ايضا وان قال لاربع نسوة له بينكن تطليقة طلقت كل واحدة منهن واحدة وكذلك ان قال بينكن تطليقتان
او ثلاث او اربع الا اذا نوى ان كل طلقة بينهن جميعا يقع على كل واحدة منهن ثلاث تطليقات الا في
التطليقتين فانه يقع على كل واحدة منهن تطليقتان وان قال بينكن خمس تطليقات ولا نية له طلقت
كل واحدة منهن تطليقتين وكذلك ما زاد الى ثمان تطليقات فان زاد على الثمان فكل واحدة منهن طالق

طالق ثلثا قوله لما بينا اي لان الطلاق لا يتجزى قوله ولو قال انت طالق ثلاثة انصاف
تطليقتين فهي طالق ثلثا وهذه من خواص الجامع الصغير وانما اورده محمد رح لاشكال يتراءى وهو ان ثلثة
انصاف تطليقتين واحدة ونصف لان كل طلقة اذا نصفتها يكون نصفين فكان ينبغي ان يقع الطلقتان
بالثلاث كما اذا قال انت طالق واحدة ونصفا وجوابه ان النصف الواحد من تطليقتين واحدة فاذا كان
نصف واحد طلقة واحدة يكون ثلاثة انصاف ثلث طلقات ضرورة قوله ولو قال انت طالق
ثلاثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان وهذا هو المنقول عن محمد رح في الجامع الصغير واليه ذهب
الناطفي رح من اصحابنا والعتابي في شرح الجامع الصغير ولكن المشايخ لما اختلفوا في حكم هذه المسألة اشار
صاحب الهداية الى اختلافهم فقال فقيل يقع تطليقتان فقال العتابي رح هو الصحيح لان ثلثة انصاف
تطليقة يكون واحدة ونصفا فصار كقوله انت طالق واحدة ونصف تطليقة وقال بعض المشايخ يقع
ثلثا لان كل نصف يكون طلقة واحدة لان الطلاق لا يقبل التجزية فيصير ثلاثة انصاف طلقة ثلاث طلقات
لا محالة قوله انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة ولو قال من واحدة الى ثلاث او ما
بين واحدة الى ثلاث فهي ثنتان وهذا عند ابي حنيفة رح وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها في محمد
عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل يقول لامراته انت طالق من واحدة الى واحدة قال تطلق واحدة وكذلك
لو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين طلقت واحدة ولو قال من واحدة الى ثلاث طلقت ثنتين وكذلك لو
قال ما بين واحدة الى واحدة طلقت واحدة وكذلك لو قال ما بين واحدة الى ثنتين طلقت واحدة ولو قال ما
بين واحدة الى ثلاث طلقت ثنتين وقال ابو يوسف ومحمد رح نأخذ في هذا كله بالوقتين فاذا قال انت طالق ما بين واحدة الى
ما بين واحدة الى ثنتين طلقت ثنتين ولو قال ما بين واحدة الى ثلاث طلقت ثلاثا الى هنا لفظه وعند زفر رح
ان كان بين الغايتين شيء يقع والا فلا وجه قول زفر رح ان الغاية لا تدخل تحت المغيا والا فلا يكون الغاية
غاية وهذا ظاهر فلا يثبت الغايتان لا الاولى ولا الثانية كما اذا قال بعت من هذا الحائط الى هذا الحائط
وهو القياس المحض ووجه قولهما وهو الاستحسان ان الشيء متى جعل حدا وغاية لا بد من وجوده
ليصح كونه غاية ووجود الطلاق بوقوعه والطلاق بعد الوقوع لا يحتمل الرفع فيقع الكل ضرورة
انه لا يحتمل الرفع ولهذا اذا قال لغيره خذ من مالي من درهم الى عشرة يكون له اخذ العشرة
وكذا اذا قال كل من الملح الى الحلواء يراد به عموم الاذن ولابي حنيفة رح ان الحد لا يدخل تحت المحدود
وهو القياس على ما قال زفر رح الا ان في ادخال الغاية الاولى ضرورة وذلك لانه اوقع الثانية ولا بد
للثانية من الاولى ليترتب الثانية عليها فيقع الاولى لاجل هذه الضرورة ولا ضرورة في الغاية الثانية
فبقيت على القياس فلم تدخل تحت المغيا ولان الغاية التي ينتهي اليها الكلام قد يدخل كالمرافق
والكعاب في الوضوء وقد لا يدخل كالليل في الصوم والطلاق لا يقع بالشك فلا تدخل الغاية المنتهى
اليها وعلى هذا الخلاف اذا قال لك من درهم الى عشرة فعنده يلزم تسعة وعندهما عشرة وعند
زفر رح ثمانية وحكي عن الاصمعي انه لقي زفر رح على باب الرشيد فسأله عن قول الرجل انت طالق
ما بين واحدة الى ثلاث فقال تطلق واحدة لان كلمة ما بين لا تتناول الحدين وكذلك من واحدة
الى ثلاث لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فقال له ما تقول في الرجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين
الى سبعين او ما بين ستين الى سبعين ايكون تسعة فانقطع زفر رح وجوابه ان المراد في

ذكر الامام فخر الاسلام وشمس الائمة نحو ما ذكر لكن يوجد اخر وكلا وجهه
هو سوغها ١٢

والاشكال عندي هو انه النصف لو حمل على حقيقته
ولم يحمل على التفسير الا نصفان قيل نحو كلا فيجب
حمله على التخصيص فلا تطلق الا واحدة
سائل ١٢

طالق ما بين واحدة الى واحدة وقعت واحدة ولو قال ما

فان دخل الاول ١٢

العرف والعادة فمن قول الرجل سني ما بين ستين الى سبعين ما بين العددين المذكورين ولا شك ان العدد الذي بينهما
اكثر من ستين وما كان اكثر من ستين كيف يكون تسعة فلا يخلو سؤاله عن صحة به فكذا يقول زفر رح في قوله ما بين
واحدة الى ثلاث ان المراد ما بين العددين وهذا ما ساعده به خاطري لزفر في هذا المقام قوله
في بيان لا يقع شيء اي في قوله من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين قوله وفي الثاني يقع
واحدة اي في قوله من واحدة الى ثلاث او ما بين واحدة الى ثلاث قوله تحت المضروب له الغاية اي
تحت الشيء الذي ضرب له الغاية قوله ولابي حنيفة رح ان المراد به الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر
وفيه نظر لان الاكثر من الاقل لا يراد في قوله من واحدة الى ثنتين عند ابي حنيفة رح وكذا في قوله
ما بين واحدة الى ثنتين والتحقيق ما قدمناه قوله وارادة الكل فيما طريقه طريق الاباحة
وهذا جواب عن قولهما ان مثل هذا الكلام يراد به الكل كما في قوله خذ من مالي من درهم الى مائة
فقال انما يراد الكل في العرف في الاباحات ولا اصل في الطلاق الحظر فلا يراد الكل وقوله كما ذكر اشارة
الى قوله خذ من مالي قوله بخلاف البيع هذا جواب عن قول زفر رح ان الحدين لا يدخلان في المحدود
كما في قوله بعت من هذا الحائط الى الحائط فقال بينهما فرق فيكون القياس وذاك لان في المتنازع لا وجود
للطلقة الثانية الا بوجود الاولى لان الثانية مترتبة على الاولى لا محالة فوجود الاولى بوقوعها فلا
بد من القول بوقوعها بخلاف الغاية في باب البيع فانها موجودة قبله فلم يقع الضرورة الى
ادخال الغاية في المغيا فبقيت الغاية خارجة عن المغيا على اصل القياس قوله ولو نوى
واحدة يدين ديانة لا قضاء يعني اذا نوى الواحدة في قوله ما بين واحدة الى ثلاث او في قوله من
واحدة الى ثلاث يصدق ديانة لاحتمال كلامه ولا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر قوله ولو
قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب او لم يكن له نية فهي واحدة وقال زفر رح
يقع ثنتان لعرف الحساب وهو قول الحسن بن زياد وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها
محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل قال لامرأته انت طالق واحدة في اثنتين قال ان نوى الضرب
والحساب فهي طالق واحدة وان نوى واحدة واثنتين فهي ثلاث وان لم يكن له نية فهي واحدة ولو قال
انت طالق ثنتين في ثنتين ونوى ضرب الحساب فهي طالق ثنتين وقال زفر رح يقع في الاولى
ثنتان وفي الثانية ثلاث اعتبارا بالحساب الضرب اما اذا نوى به كلمة مع في قوله واحدة
في ثنتين يقع الثلاث بالاتفاق سواء دخل بها او لم يدخل بها لان كلمة في تستعمل بمعنى مع قال
تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي وتعالى ودخل الامير البلد في جنده اي مع جنده ولو نوى الواو
يقع الثلاث ايضا بالاتفاق الا اذا كانت المرأة غير موطوءة فحينئذ لا يقع الجملة كما اذا قال لها انت
طالق واحدة واثنتين وانما جاز ان يراد بها الواو لان الواو للجمع المطلق والظرف يجمع المظروف
ولو نوى الظرف يقع واحدة في الصورة الاولى وثنتان في الصورة الثانية بالاجماع لان الطلاق
لا يصلح ظرفا للطلاق لانه عرض فصار ذكر الثاني لغوا واما اذا نوى الضرب فوجه قول زفر رح
فيه ان الواحد في الاثنين اثنان والاثنان في الاثنين اربعة ولكن لا مزيد للطلاق على الثلاث فيقع
الثلاث في الصورة الثانية وهذا امر مشهور عند الحساب لان الضرب تضعيف احد العددين
بقدر ما في العدد الآخر مثلا الاربعة في الخمسة تكون عشرين لان الغرض تضعيف الاربعة

خمس مرات او تضعيف الخمسة اربع مرات فعلى هذا يكون حاصل قوله واحدة في ثنتين واحدة مرتين او
ثنتين مرة واحدة فيقع الثنتان ضرورة في الاولى وكذا الثلاث في الثانية ووجه قول اصحابنا ان
الضرب اثره في تكثير اجزاء المضروب لا في زيادة العدد والطلاق الذي له اجزاء كثيرة مثل الطلاق
الذي له اجزاء قليلة ولهذا لو قال لها انت طالق نصف تطليقة وسدسها وثلثها لم يقع الا واحدة
وعلى هذا الخلاف اذا اقر وقال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة دراهم ونوى حساب الضرب فعندنا يلزمه
عشرة وعنده يلزمه مائة الا ان ينوي الواو او مع فحينئذ يلزمه جميع ذلك ويحلفه القاضي بالله ما اردت
الاقرار بذلك كله اذا كان الخصم يدعيه ولقائل ان يقول من جهة زفر رح سلمنا ان الضرب اثره في تكثير
الاجزاء لا في زيادة العدد ولكن ما زدنا في العدد شيئا بل اثبتنا قدر ما تكلم الرجل به وهو
ثنتان في الصورة الاولى لان معنى قوله انت طالق واحدة في ثنتين اي طلقة واحدة في طلقتين اثنتين
وما زدنا على الطلقتين شيئا آخر وانما لم يقع في قوله انت طالق نصف تطليقة وسدسها وثلثها الا واحدة
لان الضمير في قوله وسدسها وثلثها راجع الى تطليقة واجزاء التطليقة الواحدة لا تزيد عليها لا محالة ولهذا
اذا قال انت طالق ثلث تطليقة ونصف تطليقة وربع تطليقة يقع ثنتان على ما نقول فيه لانه اضاف الاجزاء
الى الطلقة فلو جمعت زادت على الواحدة فيقع ثنتان عند بعض المشايخ ولهذا قال في شرح الطحاوي وعنده
اذا قال انت طالق سدس تطليقة وربعها وثلثها ونصفها لم يذكر هذا في ظاهر الرواية ثم قال وقال
بعضهم يقع تطليقتان فكيف لا تثبت الثنتان في الاولى والثلاث في الثانية والرجل نادى باعلى
صوته وتكلم اي نوى الضرب والحساب وكلامه يحتمله بل هو موجبه على ما هو الظاهر بين الحساب
وهو ليس بمتهم في ذلك لانه شدد على نفسه قوله على ما بيناه اشارة الى قوله لنا ان عمل الضرب
في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب قوله ولو قال انت طالق من هاهنا الى الشام فهي واحدة
يملك الرجعة وهي مسئلة الجامع الصغير وعند زفر رح هي بائنة لانه وصفه بالطول ولكن يرد عليه اذا صرح
بالطول والعرض فقال انت طالق تطليقة طويلة او عريضة حيث يقع الطلاق رجعيا عنده مع وجود التصريح
ويمكن الجواب بان يقال الثابت بطريق الكناية ابلغ من الثابت بطريق التصريح كقولهم فلان
كثير الرماد ابلغ من قولهم فلان جواد فلما كان كذلك قال في الثابت بطريق الكناية بوقوع البائن
وقال في الثابت بالصريح بوقوع الرجعي قوله لانه وصفه بالقصر وذاك لان الطلاق اذا وقع في
مكان يكون واقعا في جميع الاماكن فلما خصصه ببعض الاماكن يكون وصفا له بالقصر والطلاق لا يحتمل
الطول والقصر حقيقة وانما يحتمل ذلك حكما والقصر من حيث الحكم هو الرجعي بخلاف ما اذا صرح بالطول
حيث يقع بائنا عندنا لان طول الطلاق من حيث الحكم لا يكون الا بالبائن والشأم بسكون الهمزة اسم بلد
على وزن رأس قال الاعشى وصحبنا من آل جفنة املاكا كراما بالشأم ذات الرفيف
يقال رف الشيء يرف رفا ورفيفا اذا اهتز من نضارته قوله ولو قال انت طالق بمكة
او في مكة فهي طالق في الحال في كل البلاد وكذلك قوله انت طالق في الدار وهذه مسئلة الجامع الصغير
وانما وقع الطلاق في الحال لان الطلاق لا اختصاص له بمكان دون مكان لان المطلقة في مكان
مطلقة في كل مكان فيقع في الحال ولو قال عنيت به اذا اتيت مكة لا يصدق قضاء لانه نوى خلاف
الظاهر لانه لم يذكر بالتعليق لكنه يصدق ديانة لاحتمال كلامه والله تعالى مطلع على الضماير

قوله ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة لم تطلق حتى تدخل مكة وذلك لانه علق الطلاق
بالدخول والمعلق كالمنجز عند وجوده فلا يقع الطلاق ما لم يوجد الدخول قوله
ولو قال في دخولك الدار يتعلق الطلاق بفعل الدخول ذكر هذه المسألة وهي مما زاد على الاصل تفريعا
لمسألة القدوري ثم قال الحاكم الشهيد رحمه الله في مختصر الكافي فان قال انت طالق في ذهابك الى مكة او في دخولك
دار فلان او في لبسك ثوب كذا لم تطلق حتى تفعل ذلك ثم قال وان قال انت طالق في مرضك
او وجعك او صلاتك لم تطلق حتى تمرض او تصلي وذلك لان في حرف موضوع للظرف والدخول و
نحوه من الافعال لا يصلح ان يكون ظرفا شاغلا للطلاق لكونه عرضا فاريد معنى مع كما في قوله تعالى
فادخلي في عبادي او حمل على معنى الشرط مجازا تصحيحا للكلام العاقل لان اتصال المظروف بالظرف مثل
اتصال المشروط بالشرط لان اليمين شروط ايضا وذلك لان المظروف لا يوجد بدون الظرف كالمشروط
لا يوجد بدون الشرط والمناسبة الاخرى بين الشرط والظرف ان الظرف سابق على المظروف
كالشرط سابق على المشروط ولو قال انت طالق في ثوب كذا وعليها غيره او قال في البيت او في الظل
او في الشمس فهو كما قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال لما قلنا ان الطلاق الواقع في مكان
واقع في جميع الاماكن ولا يصدق قضاء اذا عنى لبس وذكر الثوب لكونه خلاف الظاهر قوله
يحمل عليه الى ان حمله على الشرط

فصل في اضافة الطلاق الى الزمان

لما شرع في باب ايقاع الطلاق ذكر عقيبه فصولا مترادفة يناسب بعضها بعضا من حيث
الاضافة الى الزمان والتنويع والتشبيه قوله ولو قال انت طالق غدا وقع عليها الطلاق
بطلوع الفجر وهذه من مسائل الجامع الصغير وذلك لانه اضاف الطلاق الى الغد فلا بد من ان يقع
الطلاق عند اول جزء من الغد وهو الطلوع لان الغد يتحقق من ذكر الوقت واذا قال عنيت به
آخر النهار يصدق فيما بينه وبين الله ولا يصدق قضاء لانه اضاف الطلاق الى الغد والغد
اسم لجميع اجزاء اليوم من طلوع الفجر فاذا نوى جزءا دون الجميع كان خلاف الظاهر لارادة التخصيص من العموم فلا
يصدق قضاء ولكن يصدق ديانة لاحتمال كلامه ذلك لان العام يحتمل الخصوص وهذا معنى قوله وهو
يحتمله مخالف للظاهر اي لفظ الغد يحتمل التخصيص وهو آخر النهار لكنه خلاف الظاهر قوله ولو
قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم يؤخذ باول الوقتين الذي تفوه به اي تكلم به وهذه معادة الجامع
الصغير لا من خواصه ولكن وضع هذه المسألة من صاحب الهداية في هذا الموضع كما قيل بين العصا ولحائها
وكان ينبغي ان يقدم المسألة التي بعدها عليها وانما اعتبر اول الوقتين حتى وقع الطلاق في الصورة
الاولى وهي قوله انت طالق اليوم غدا في اليوم وفي الصورة الثانية وهي قوله انت طالق غدا اليوم
في الغد لانه ذكر وقتين ولم يعطف احدهما على الآخر فصار ذكر الثاني لغوا وذلك لان الطلاق في الاولى
منجز والواقع منجزا لا يحتمل الاضافة وفي الثانية الطلاق مضاف الى الغد فلا يتنجز لانه لو تنجز لا يبقى
المضاف مضافا وقوله اليوم تأبيد ليس بناسخ لحكم المذكور اولا فكان ذكر اليوم لغوا اما اذا ذكر حرف
العطف وقال انت طالق اليوم وغدا فلم يذكره صاحب الهداية وقد ذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح
الكافي للحاكم الشهيد فقال طلقت الساعة واحدة ولا تطلق غيرها وهذا بالاتفاق واما اذا قال انت طالق غدا
واليوم فكذلك عند زفر رحمه الله وعندنا يقع اليوم واحدة وغدا اخرى لزفر رحمه الله انه لم يذكر بكلمة التكرار فلا

فلا يتكرر الوقوع ولنا ان الطلاق الواقع في اليوم يصح ان تتصف به المرأة في الغد فلا يتكرر في الصورة
الاولى بخلاف الطلاق الواقع في الغد حيث لا تتصف به المرأة في اليوم فلا بد من الوقوع ايضا في اليوم في
الصورة الثانية لانه عطف اليوم على الغد والعطف يقتضي الاشتراك في الحكم ولا اعراب اذا امكن ذكره
في الاعراب وان قال انت طالق الساعة غدا بدون حرف العطف طلقت الساعة واحدة وذكر الغد لغو
لما بينا قوله ولو قال انت طالق في غد وقال نويت آخر النهار دين في القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا
لا يدين في القضاء خاصة وهذه معادة الجامع الصغير اعلم انه اذا لم يذكر حرف في وقال انت طالق غدا فاذا
لم يكن له نية يقع في اول النهار فان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وهو بالاتفاق وقد مر بيانه اما
اذا ذكر حرف في ولم يكن له نية يقع في اول النهار بالاتفاق ايضا فان نوى آخر النهار يصدق عند ابي
حنيفة رحمه الله ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة ولا يصدق قضاء كما في المسألة الاولى لهما انه اضاف
الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء كما في المسألة الاولى وهذا
لان قوله غدا وفي غد كلاهما ظرف ثم لا يصدق قضاء في الاول فكذا في الثاني ولابي حنيفة رحمه الله ان كلمة في للظرف
والظرف لا يقتضي الاستيعاب كما في قولك في الجوالق حنطة لكن اولوية الجزء الاول بوقوع الطلاق فيه
عند عدم النية لعدم مزاحمة سائر الاجزاء اياه ولانه سابق في الوجود بخلاف ما اذا عنى الجزء الآخر من
النهار حيث يتعين للوقوع فيه لان التعيين القصدي اولى من التعيين الضروري بالاعتبار بخلاف ما اذا
قال غدا لانه يقتضي الاستيعاب لانه وصف المرأة بصفة الطلاق مضافا الى جميع الغد فلا يصدق في نية آخر
النهار قضاء وهذا بيان ما قال صاحب الهداية وقال فخر الاسلام البزدوي في اصوله ان حرف الظرف اذا
سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع في كله فيتعين اوله فلا يصدق في التأخير واذا لم يسقط حرف
الظرف صار مضافا الى جزء منه مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدقه القاضي وقال ان صمت الدهر يقع
على الابد وفي الدهر يقع على ساعة وكذا ذكر الشيخ ابو المعين النسفي رحمه الله في شرح الجامع الكبير في الفرق بينهما
بقولهم جالست زيدا يوم الخميس وفي يوم الخميس قال في الاول تقتضيه امتداد المجالسة من اول اليوم الى آخره
ولهذا قال اليوم بكليته على المجالسة كانه قال جالسته جميع اجزائه وفي الثاني تقتضي وجودها في جزء منه وعلى هذا
النسق جرى كلام اصحابنا في الفرق بينهما ذكر في كتب الاصول والفروع نحو المبسوط وغيره وفي جميع
ذلك نظر لان الغد مفعول فيه على كلا التقديرين ولا معنى لقولهم اذا كان بلا واسطة يكون كل الغد مرادا
واذا كان بواسطة في يكون الجزء مرادا لانه في الحالين جميعا ظرف وقولهم امتداد المجالسة ايضا عند ترك في ممنوع
وذكر مجرد ادعاء لا برهان عليه لانه قد يكون وقد لا يكون وبالاحتمال لا يثبت القطع والوجه عندي ان
يقال ان الظرف لا يقتضي الاستيعاب بان يكون المظروف شاغلا للظرف بجميع اجزائه وهو لا صالح في معنى
الظرف فلما كان كذلك قلنا ان الظرف المذكور بحرف في امكن في الظرفية من الظرف بدون حرف في بدليل
انه قد يتسع في الظرف فيجري مجرى المفعول به اذا لم يكن حرف في مذكورا كما في قوله ويوم شهدناه سليما وعامرا
بخلاف ما اذا كان حرف في مذكورا حيث لا يجري مجرى المفعول به اصلا فاعتبرنا معنى الظرف فيه وهو
عدم الاستيعاب فيما كان امكن في الظرفية وهو الذي لا يحتمل غير الظرف فقلنا ان الجزء هو المراد لا الكل
تحقيقا لمعنى الظرف الا ان تعين الجزء الاول لعدم المعارض بخلاف ما يتسع فيه حيث قلنا بان الكل هو
المراد لان ظرفيته ليست بقوية لجواز اجرائه مجرى المفعول به فصار كان الفعل واقع عليه وان كان

وافقها فيه فلا تصرف في ارادة الجزء قضاء وقد بينا نحو ذلك في شرحنا الموسوم بالتبيين لعلم ان قول الرجل لامرأته انت طالق في رمضان مثل ما ذكرنا في انت طالق في غد فانه اذا لم يكن له نية فهي طالق حين تغيب الشمس من آخر يوم من شعبان لانه يوجد الجزء الاول من رمضان وان نوى آخر رمضان فهو على الخلاف المتقدم وهذه مسألة الاصل ذكرناها تكثيرا للفائدة وان لم يذكرها صاحب الهداية رح قوله ولو قال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء وصورتها في الجامع الصغير محمد رح عن يعقوب عن ابي حنيفة فيمن قال لامرأته انت طالق امس وانما تزوجها اليوم قال لا تطلق وان كان تزوجها اول من امس فهي طالق الساعة وهي من الخواص بهذه العبارة وذكر في الاصل طلقتك امس وانما تزوجتك اليوم وانما لم يقع الطلاق في الصورة الاولى لانه اضاف الطلاق الى زمان لم يكن مالكا فيه للايقاع فصار ذكر الطلاق لغوا بخلاف الصورة الثانية فانه اضاف الطلاق الى زمان كان فيه مالكا للايقاع لكنه وصف المرأة بالطلاق في الحال مسندا الى امس وهو يملك الايقاع في الحال ولا يملك الاسناد فلهذا طلقت في الحال قال الحاكم الشهيد رح في مختصر الكافي وان قال لامرأته قد طلقتك قبل ان اتزوجك او انت طالق قبل ان اتزوجك فهو باطل وكذلك قبل ان تولدي او تخلقي او قبل ان اولد او قبل ان اخلق وكذلك قوله قد طلقتك امس واني تزوجتها اليوم فان كان تزوجها قبل امس طلقت حين قال ذلك وان قال قد طلقتك وانا صغير او قال وانا نائم لم يقع شيء وان قال وانا مجنون طلقت الا ان يكون عرف بالجنون فيصدق الى هنا لفظ الكافي والمعنى ما قلنا قوله ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح بيانه ان حقيقة قوله انت طالق اخبار وانما يجعل انشاء اذا تعذر العمل بحقيقته وقد امكن ذلك في قوله انت طالق امس فيما اذا تزوجها اليوم فانها كانت امس خالية عن قيد النكاح فيجعل اخبارا على معنى انك ما كنت في قيد نكاحي امس او كنت طالقا امس بتطليق غيري من زوج الاول قوله ولا يمكن تصحيحه اخبارا اي عن عدم النكاح امس لانه كان تزوجها اول من امس فلما لم يمكن تصحيحه اخبارا جعل انشاء وهو ايجاب امر لم يكن والايجاب في الماضي ايجاب في الحال فتكون طالقا في الحال قوله ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء وهذه من مسائل الجامع الصغير وانما لانه اضاف الطلاق الى زمان مناف للطلاق لانه لا وجود للطلاق قبل النكاح فلا يقع وذكر في الجامع الكبير ثلاث مسائل يليق ذكرها بهذا الموضع الاولى قوله انت طالق اذا تزوجتك قبل ان اتزوجك والثانية ان يجعل كلمة قبل مقدمة فيقول انت طالق قبل ان اتزوجك اذا تزوجتك والثالثة ان يقدم كلمة اذا فيقول اذا تزوجتك فانت طالق قبل ان اتزوجك ففي الفصلين المتقدمين يقع الطلاق عند وجود التزوج بالاتفاق وكذا في الفصل الثالث عند ابي يوسف رح وقال ابو حنيفة ومحمد رح لا يقع والاصل فيه ان الطلاق اذا اضيف الى وقتين احدهما يقبله والآخر لا يقبله صح ما يقبله وبطل ما لا يقبله وان الآخر ينسخ ما قبله بيانه ان كلمة قبل ظرف زمان وكذا اذا ظرف زمان ايضا فالجهة الاولى لا يقبل الطلاق والثانية يقبله فاضيف اليهما وتحصل ان الفرق بين الفصل الثالث والاولين وهو ان في الفصل الثالث ترجحت جهة الشرط بدليل ذكر الفاء في الجزاء فالمعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فصار كانه قال عند التزوج انت طالق قبل ان اتزوجك فلا يقع او لان الآخر وهو الاضافة الى قبل نسخ الاول فافهم وذكر في بعض نسخ الجامع الكبير ولو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق قبله لذلك لم يقع حتى يدخل لانه علق

علق بالدخول طلاقا قبله فاذا ملكه للايقاع قبل الدخول فصح تعليقه بالدخول قوله او يصح اخبارا يعني يجعل قوله انت طالق اخبارا عن عدم النكاح قبل التزوج في قوله انت طالق قبل ان اتزوجك لان حقيقة الصيغة للاخبار وقد امكن العمل بها فلا يجعل انشاء قوله على ما ذكرناه اشارة الى قوله لانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح او عن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج قوله ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت وهذه معادة الجامع الصغير وذلك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق وقد وجد ذلك حين سكت فيقع اما دلالة متى على الوقت فظاهرة لانها من ظروف الزمان وكذا ما يراد بها الوقت كما في قوله تعالى ما دمت حيا اي وقت الحيوة واتى قيد بقوله وسكت لانه اذا قال موصولا انت طالق عقيب قوله انت طالق متى لم اطلقك يبر في يمينه ولهذا قال الحاكم الشهيد رح لو قال انت طالق ثلثا ما لم اطلقك ثم قال انت طالق موصولا بالكلام قال اصحابنا وقعت تطليقة وبر في يمينه وقال زفر رح يقع ثلث تطليقات وقال الحاكم الشهيد رح في مختصر الكافي وهذا استحسان والقياس ان يقع عليها ثلاث تطليقات حين سكت فيما بين فراغه من يمينه الى قوله انت طالق وقال الحاكم ايضا وان قال انت طالق حين لم اطلقك ولا نية له فهي طالق حين ~~لم اطلقك ولا نية له~~ فهي طالق حين سكت وكذلك قوله زمان لم اطلقك لم تطلق حتى تمضي ستة الشهر وذلك لان لم موضوع لقلب المضارع ماضيا ونفيه وقد وجد زمان لم تطلقها فيه فوقع الطلاق وحيث عبارة عن المكان فكم من مكان لم يطلقها فيه فوجد شرط الطلاق وكانه لا للاستقبال فان لم يكن له نية لا يقع للحال وانما يراد ستة الشهر لانه اوسط استعمالات الحين اذ يراد به الساعة كما في قوله تعالى حين تمسون وحين تصبحون ويراد به ستة الشهر كما في قوله تعالى تؤتي اكلها كل حين ويراد به اربعون سنة كقوله تعالى حين من الدهر والزمان كالحين لانهما في الاستعمال سواء يقال ما لقيتك منذ زمان كما يقال ما لقيتك منذ حين وقد ذكرنا هذه المسائل تكثيرا للفائدة وان لم يذكرها صاحب الهداية قوله ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت وهذه معادة الجامع الصغير ايضا اي لم يطلق المرأة حتى يموت الرجل فاذا مات طلقت قال الحاكم الشهيد رح في الكافي وقع الطلاق عليها قبل الموت بقليل ثم قال وليس في هذا القليل حد معروف وقال في شرح الطحاوي يقع قبل موته بلا فصل كما في قوله انت طالق ان لم ادخل الدار ووجه ذلك انه علق الطلاق بعدم التطليق وعدم التطليق وهو شرط وقوع الطلاق لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة كما في قوله ان لم ادخل الدار فانت طالق وان لم آت البصرة فلما انتهى الى الموت حصل الشرط باليأس والمكان باق والمحل قابل فوقع الطلاق ولم يذكر في الجامع الصغير موت المرأة وقال في الاصل موتها كموته واشار صاحب الهداية بقوله هو الصحيح الى رواية الاصل واحترز به عن رواية النوادر لكن لا ميراث للزوج منها اصلا لانه وقع الفرقة بينهما قبل موت المرأة بايقاع الطلاق عليها اما اذا مات الزوج اولا فلها الميراث ان كانت مدخولة بحكم الفرار وان لم تكن مدخولة فلا ميراث لها ايضا لان امرأة الفار انما ترث ان كانت العدة باقية وقت الموت ولا عدة على غير المدخولة في الطلاق وذكر شمس الائمة السرخسي رح في شرح الكافي للحاكم الشهيد عن النوادر وقال لا يقع الطلاق بموتها لانه قادر على ان يطلقها ما لم تمت وانما يتحقق بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت وهو نظير قوله ان لم آت البصرة ووجه ظاهر الرواية ان الايقاع حاله الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبيل

موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق المعلق قبيل موتها بلا فصل لان
ذلك القدر من الزمان صالح للتعليق لاستغنائه عن التكلم فيقع لوجود الشرط حال قيام الملك وبقاء المحل
قوله وهو الشرط اي العدم هو الشرط اي عدم التطليق هو شرط وقوع الطلاق قوله
هو الصحيح احتراز عن رواية النوادر رح قوله ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم
اطلقك لم تطلق حتى يموت عند ابي حنيفة رح وقالا تطلق حين سكت وهذه معادة الجامع الصغير
ايضا اعلم ان هذا الخلاف اذا لم يكن له نية اما اذا نوى الشرط فلا يقع الطلاق الا بموت احدهما بالاتفاق
كما في ان واذا نوى الوقت اعني معنى متى يقع الطلاق حين سكت بالاتفاق ايضا كما في متى فاذا مات ولم
يطلقها طلقت في آخر جزء من اجزاء حيوته في الحين الذي لو اتى ان يطلقها فيه قطعه عند الموت كذا
قال الطحاوي في مختصره وجه قولهما ان اذا للمجازاة بها وهو مذهب نحاة البصرة الا في الشعر لان
حق ما يجازى به ان يكون مبهما لا يدرى ايكون ام لا وذلك لان الشرط معدوم على خطر الوجود واذا
يستعمل في الامور الواجبة الوجود وما علم به انه كائن لا محالة كقولهم اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن
للصلاة قمت الا ترى الى قوله اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت وليس فيه خطر بل هو كائن لا محالة
والا ترى الى قول الشاعر   واذا تكون كريهة ادعى لها   واذا يحاس الحيس يدعى جندب
حيث لم يجزم بها الفعل المضارع فلو كان يجازى بها كان كلمة ان لجزمه ولهذا اذا قال لها اذا
شئت فانت طالق لا يخرج الامر من يدها بالقيام عن المجلس كما في قوله متى شئت بخلاف قوله ان شئت
ووجه قول ابي حنيفة رح ان اذا قد يجازى بها وهو مذهب اهل الكوفة كالكسائي والفراء لانها
تلي الفعل اما الماضي او المستقبل فتنقل معنى الماضي الى المستقبل وتجزم الفعل المضارع ويدخل في
جوابها الفاء كما في ان ولهذا اذا قال اذا طلعت الشمس خرجت يكون معناه الاستقبال واستشهد الفراء لذلك
بقول الشاعر   واستغن ما اغناك ربك بالغنى   واذا تصبك خصاصة فتجمل   يعني جزمت
اذا تصبك ودخلت في جوابها الفاء في قوله فتجمل فلما كانت اذا يجازى بها قلنا عند عدم النية ان حمل
على الشرط لا تطلق حتى يموت احدهما وان حمل على الوقت تطلق حين سكت فوقع الشك في وقوع
الطلاق فلا يقع بالشك ما لم يوجد اليقين وكذلك نقول في المشيئة لانا ان جعلنا اذا بمعنى ان يخرج
الامر من يدها وان جعلناها بمعنى متى لا يخرج وكان الامر بيدها بيقين فلا يخرج بالشك والبيت
لعبد قيس بن خفاف وما قبله   اجبيل ان اباك كارب يومه   فاذا دعيت الى المكارم فاعجل
فاتقه واوف بنذره واذا حلفت مماريا فتحلل   وبعده واستغن ما اغناك البيت والقصيدة مشهورة
في المفضليات قوله قال تعالى اذا الشمس كورت قال القتبي قال ابو عبيدة تكور اي تلف
كما تكور العمامة وقال بعض المفسرين كورت اي ذهب ضوءها قوله واذا تكون كريهة الخ
قيل انه لابن احمر وقيل لجري بن ضمرة قال صاحب ديوان الادب الكريهة اسم لشدة الباس في
الحرب ويقال للسيف ذو الكريهة وقال في الجمهرة الحيس معروف تمر يخلط بسمن واقط ثم يدلك حتى
يختلط قال الراجز   التمر والسمن جميعا والاقط   الحيس الا انه لم يختلط   وقال الاصمعي رح
قال الرشيد فطمت على الحيس والموز ومعنى يحاس اي يخلط وجندب اسم رجل وهو علم منقول
عن اسم الجنس وهو ضرب من الجراد وام جندب من اسماء الداهية ايضا قوله استغن ما اغناك

اغناك البيت قائله عبد قيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة اوصى به ابنه جبيلا والخصاصة في البيت بمعنى
الفقر وفي غيره جاء بمعنى الثقب الصغير وتجمل اذا ادرك من نفسه انه حسن الحال وان كان مجهودا قوله
لان اللفظ يحتملهما اي لان لفظ اذا يحتمل الوقت والشرط لانه يستعمل فيهما جميعا قوله ولو
قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق فهي طالق هذه التطليقة وهذه من مسائل الجامع الصغير واشار
بقوله هذه التطليقة الى قوله انت طالق ثانيا قال صاحب النهاية رح معناه قال ذلك موصولا به اي معنى
هذا الكلام انه قال فيه لك انت طالق ثانيا موصولا بقوله انت طالق ما لم اطلقك وكذلك لو قال انت طالق
متى لم اطلقك انت طالق وبه صرح فخر الاسلام رح في شرح الجامع الصغير وذكر في الاصل ان قال متى لم اطلقك
واحدة فانت طالق ثلثا ثم قال حين سكت انت طالق واحدة موصولا بكلامه فقد بر في يمينه وهذا الاستحسان
وفي القياس يقع عليها ثلاث تطليقات وبالقياس اخذ زفر رح لانه وجد زمان خال عن التطليق وان قل
فيقع الطلاق المضاف لوجود شرطه بيانه ان قوله انت طالق انما يكون تطليقا اذا تم فقبل ان يتم
لا يكون تطليقا فيوجد شرط الحنث فيقع الطلاق المضاف وهو قياس فيه لان غرض الحالف من
يمينه تحقيق البر والبر لا يحصل الا بان يكون هذا القدر مستثنى لانه لا يستطاع الامتناع منه فيكون عفوا
ولانه لو كان شرط الحنث قد وجد لوجد شرط البر لانه اشتغل بالتطليق عقيب اليمين بلا فصل حتى اذا فصل يقع
الطلاق المضاف والمرسل جميعا ان كانت المرأة مدخولا بها وان لم تكن مدخولا بها يقع المضاف لا غير
قوله والقياس ان يقع المضاف اي الطلاق المضاف واراد به قوله انت طالق ما لم اطلقك قوله
اصله من حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته اي اصل هذا الخلاف الذي وقع بيننا وبين
زفر رح مسئلة كتاب الايمان وهي ما اذا حلف لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته او حلف لا يلبس
هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في الحال او حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته فعندنا
في جميع الصور لا يحنث استحسانا وعند زفر يحنث قياسا قوله ومن قال لامرأته يوم اتزوجك
فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت وهذه من مسائل الجامع الصغير وفي الاصل قال اذا قال يوم ادخل
دار فلان فامرأته طالق ولا نية له فدخل ليلا او نهارا طلقت اعلم ان اليوم يذكر ويراد به النهار وهو
زمان ممتد من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس كما في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله تعالى يوم
الحج ويذكر ويراد به مطلق الوقت فيتناول الليل والنهار كما في قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره بدليل
انه من فر من الزحف ليلا او نهارا يستحق الوعيد والنهار لا يستوعب الليل والليل لا يستوعب النهار
ثم الضابط في ارادة النهار ومطلق الوقت ان كل موضع يقبل التوقيت وضرب المدة بان يكون الفعل
يراد فيه النهار من اليوم كما في الصوم لان النهار اليق به لانه ممتد وكل موضع لا يقبل التوقيت وضرب المدة
يراد فيه مطلق الوقت من اليوم لان مطلق الوقت اليق به لانه غير ممتد كما في يومئذ دبره ثم في قوله يوم
اتزوجك فانت طالق اريد باليوم مطلق الوقت لقرانه بفعل لا يمتد فحنث الرجل سواء تزوجها ليلا
او نهارا لكن اختلفوا في الفعل الذي لا يمتد فمال صاحب الهداية الى انه الطلاق لانه قال والطلاق
من هذا القبيل اي مما لا يمتد وكذا شمس الائمة السرخسي مال الى انه الطلاق في مسئلة يوم ادخل دار فلان
فامرأته طالق في شرح الكافي وقال فخر الاسلام البزدوي رح وغيره كالصدر الشهيد والعتابي انه التزوج
وهذا اوجه عندي لان اليوم مضاف الى التزوج في الكتاب او الى الدخول في الاصل والمضاف انما يحصل

لم التعريف او الاختصاص من المضاف اليه لا من غيره فكان اعتبار المضاف اليه وهو التزوج او الدخول اولى من اعتبار غيره وهو الطلاق بخلاف ما اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلان حيث يراد به النهار اعتبارا للفعل الامر باليد وهو مما يمتد كالصوم ولم يعتبر القدوم المضاف اليه وهو مما لا يمتد لان ثمه حصلت المعارضة بين موجب الجزاء وموجب معنى الشرط من حيث الامتداد وعدمه فرجح جانب الجزاء لان في الامتداد يحصل مطلق الوقت دون العكس وقد حققناه في كتابنا الموسوم بالتبيين وهذا اذا لم يكن له نية اما اذا نوى من اليوم النهار يصدق في القضاء لانه نوى في كلامه حقيقته المستعمل ولو قال ليلة اتزوجك فهي طالق او قال ليلة ادخل دار فلان فانت طالق فوجد فعل التزوج او الدخول في النهار لا تطلق لان الليل لم يستعمل قط في النهار وبينهما مضادة فلا يراد من الضد ضده قوله يراد به المعيار اي يراد باليوم المعيار اذا قرن بفعل ممتد والمراد من المعيار ان يكون ممتدا بقدر الفعل كاليوم في الصوم قوله وهذا اليق به اي الجعل اي كون المعيار مرادا من اليوم اليق بالفعل الممتد لان الفعل الممتد يحتاج الى وقت مديد وهو بياض النهار الذي صار المعيار عبارة عنه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل ممتدا حيث لا يحتاج الى وقت مديد بل يكفيه مطلق الوقت قوله من هذا القبيل اي مما لا يمتد قوله فينتظم الليل والنهار اي ينتظم اليوم اياهما لقوله بما لا يمتد والله اعلم

فصل في قوله ومن قال لامراته انا منك طالق فليس بشيء وان نوى طلاقا وهذه مسئلة الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل يقول لامراته انا منك طالق ينوي الطلاق قال لا تكون طالقا ولو قال انا منك باين فنوى الطلاق كانت طالقا قال وكذلك لو قال انا عليك حرام ينوي الطلاق كانت طالقا وهذا مذهبنا وعند الشافعي يقع الطلاق بقوله انا منك طالق اذا نوى الطلاق قوله ان الطلاق مزيل للنكاح وهو قائم بالزوجين جميعا ثم يصح اضافة الطلاق الى المراة لازالة النكاح القائم بها فينبغي ان يصح اضافته الى الزوج لازالة النكاح القائم به كما في قوله انا منك باين وانا عليك حرام ولنا ان الطلاق لازالة القيد والقيد بالنكاح حصل للرجل على المراة لا للمراة على الرجل الا يرى ان المراة لا تتزوج زوجا اخر ما دام نكاح الاول باقيا والرجل يتزوج امراة اخرى بخلاف لفظ الابانة والتحريم فان الابانة تدل على قطع الوصلة المشتركة بينهما فلهذا جاز اضافته الى كل واحد منهما الا يرى انه يقال بان عنها كما يقال بانت عنه وكذا لفظ الحرام يدل على ازالة الحل والحل مشترك بينهما فلهذا جاز اضافة الحرام اليه كما جازت اضافته اليها الا يرى انه يقال حرام عليها كما يقال حرمت عليه فلما لم يكن القيد على الرجل لم يصح اضافة اللفظ الذي يدل على زوال القيد وهو الطلاق الى الرجل ولان الطلاق لو ثبت في حقه على المراة الاخرى اما ان يثبت ابتداء او بناء على ثبوته في الرجل فلا يجوز الاول لعدم اضافة الطلاق اليها ولا يجوز الثاني ايضا لان الرجل ليس بطالق من المراة لعدم القيد فيه فلغا قوله انا منك طالق كما اذا قال لعبده انا منك حر حيث لا يعتق فان قلت لا نم عدم القيد في الرجل ولهذا لا يجوز له ان يتزوج اربعا سواها عليها واختها وابنة اخيها وابنة اختها قلت ذاك باعتبار عدم المشروعية لا باعتبار ان القيد واقع على الرجل بيانه ان اربعا سواها معها تكون خمسا والجمع بين الخمس لا يجوز ابتداء وان لم يتزوج الواحدة قبل الاربع وكذا الجمع بين الاختين لا يجوز ابتداء وكذا الجمع بين المراة وابنة اخيها او اختها لا يجوز فلو كانت حرمة التزوج لوجود القيد على الرجل لكان

لجاز الجمع في هذه الصور ابتداء لعدم القيد فعلم ان ما ذكر من عدم جواز نكاح الاربع او الاخت عليها لا يدل على وقوع القيد على الرجل قوله في الوجه الاول اي في قوله انا منك طالق قوله لان ملك النكاح مشترك قال شمس الائمة السرخسي في مبسوطه وهو شيخ الكافي للحاكم الشهيد رح والذي يقول بان الملك مشترك كلام لا معنى له بل الملك للزوج عليها خاصة حتى ينفرد المالك بالكتابة ولا يتزوج الكتابية المسلمة قوله بالتمكين اي بتمكين المراة نفسها قوله والطلاق وضع لازالة القيد اي لازالة الملك والحل قوله فيصح مضافا اليه اي يصح الطلاق مضافا الى الزوج قوله كما في الابانة والتحريم اي في قوله انا منك باين او انا عليك حرام يقع الطلاق بالاجماع اذا نوى قوله وهو فيها اي القيد في المراة قوله ولو كان لازالة الملك فهو عليها يعني لا نم ان الطلاق لازالة الملك ولئن سلمنا انه لازالة الملك لكن لا نم ان الملك للمراة على الرجل بل الملك للرجل على المراة الا يرى ان الرجل له ملك بضعها ووجب عليه المهر والنفقة مقابلة تملكه قوله وهي مشتركة اي الوصلة قوله وهو مشترك اي الحل قوله فصحت اضافتهما اليهما اي اضافة الابانة والتحريم الى الرجل والمراة جميعا قوله ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشيء وهذه مسئلة الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رض في رجل قال لامراته انت طالق واحدة او لا قال ليس بشيء وقول ابي حنيفة رح في هذا من الخواص لانه لم يذكر قوله في الاصل والمسئلة ذكرت في الجامع الصغير بلا خلاف وقال في الاصل وان قال انت طالق واحدة او لا شيء فهي طالق واحدة في قول محمد رح وهو قول ابي يوسف رح الاول ثم رجع ابو يوسف فقال لا يقع عليها شيء وكذلك ان قال انت طالق ثلاثا او لا شيء فهي طالق واحدة رجعية في قول محمد رح وهو قول ابي يوسف رح الاول ولم يذكر قول ابي حنيفة رح في الاصل كما ترى ونقل صاحب الاجناس رح عن كتاب الطلاق املاء رواية ابي سليمان قال ابو حنيفة رح لا يقع الطلاق كقول ابي يوسف رح ثم قال صاحب الاجناس وكذلك ذكره عن ابي حنيفة رح في الجرجانيات ثم اعلم ان ما ذكره في الجامع الصغير قول ابي حنيفة وابي يوسف رح على ما ذكره في الاصل من بيان قول محمد رح لانه لا فرق بين قوله او لا وبين قوله او لا شيء ولو كان المذكور في الجامع الصغير قول علمائنا الثلاثة جميعا كان عن محمد روايتان اما اذا قال انت طالق او غير طالق او قال انت طالق او لا او قال انت طالق او لا شيء لا يقع الطلاق بالاتفاق لدخول كلمة الشك اصل الايقاع كما اذا قال لعبده انت حر او عبد لا يعتق بالاتفاق وجه قول محمد رح ان البطلان باعتبار دخول حرف الشك فيبطل ما دخل فيه حرف الشك لا ما لم يدخل فيه حرف الشك وقد دخل حرف الشك في الواحدة في قوله انت طالق واحدة او لا شيء وفي الثلاث في قوله انت طالق ثلاثا او لا شيء بقي قوله انت طالق بلا شك فيقع تطليقة رجعية ولابي حنيفة رح وابي يوسف رح ان الطلاق اذا قرن بالعدد يكون الواقع هو العدد فاذا بطل العدد لوقوع الشك لا يقع شيء اصلا الا يرى انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا يقع الثلاث بالاتفاق ولو قال لها انت طالق فقبل ان يقول واحدة او ثلاثا ماتت المراة وقد قال ذلك لا يقع شيء فعلم ان الوقوع بالعدد قوله ذكر قول محمد في كتاب الطلاق اي ذكر محمد قول نفسه في كتاب الطلاق من الاصل قوله ولا فرق بين المسئلتين اي بين قوله انت طالق واحدة او لا وبين قوله انت طالق واحدة او لا شيء لانهما في المعنى واحد قوله هنا اي في الجامع الصغير قوله لدخول كلمة بينهما وبين النفي اي لدخول كلمة الشك بين الواحدة وبين حرف النفي وهو لا قوله لما ان الوصف متى قرن بالعدد اراد بالوصف قوله طالق واراد بالعدد قوله واحدة سماها عددا لكونها اصل العدد قوله ما مر اراد به قوله ان الوقوع

بالعدد لا بالصفة وهي طالق ولكن العدد وقع نعتًا لمنعوت محذوف اي تطليقة واحدة فالمنعوت هو الواقع في الحقيقة فاذا كان الواقع هو المشكوك اختلاف اصل الايقاع فلا يقع شي قوله واذا كان الواقع كأن العدد نعتا لم الضمير راجع الى الموصول وهو ما وهو عبارة عن التطليقة المحذوفة واراد بالعدد الواحدة وقوله كان المشكوك اختلافي الايقاع جواب قوله اذا كان قوله ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشي وهذه من خواص الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رض في رجل قال لامرأته انت طالق مع موتي او مع موتك قال ليس هذا بشي يعني لا يقع شي وذلك لانه اضاف الطلاق الى حالة الموت وهي منافية لملك الطلاق فلا يقع بيانه ان الموت امر يزول به النكاح وانما يقع الطلاق على محل فيه النكاح فمحال ان يقع الطلاق مع عدم النكاح ولان ركن التصرف انما يقع صحيحا اذا صدر من الاهل مضافا الى المحل والا فلا الا ترى ان الصبي والمجنون اذا طلق امرأته لا يقع لعدم الاهلية واذا قال العاقل البالغ للحمار او للجدار انت طالق لا يثبت حكم الطلاق لعدم المحلية فعلم ان الاهلية والمحلية شرط لصحة التصرف فههنا في ما نحن فيه موت الرجل مناف للاهلية وموت المرأة مناف للمحلية فلا يقع شي قوله ولا بد منهما اي لا بد لصحة التصرف من الاهلية والمحلية قوله واذا ملك امرأته او شقصًا منها او ملكت المرأة زوجها او شقصا منه وقعت الفرقة وهذه من مسايل القدوري اعلم ان احد الزوجين اذا ملك صاحبه بشراء او ارث او هبة او صدقة يقع الفرقة بينهما لمنافاة بين ملك اليمين وملك النكاح اما اذا ملكته فلانها مالكة له بجميع اجزائه بحكم ملك اليمين فلو بقي النكاح يلزم ان يكون بعضها وهو بضعها مملوكا للرجل والمالكية اثر القاهرية والمملوكية المقهورية فمحال ان يكون الشي الواحد في حالة واحدة مالكا ومملوكا وقاهرًا ومقهورًا فيلزم التنافي لا محالة والمنافي للشي اذا وجد وطرى عليه يبطله كالردة واما اذا ملكها فلان ملك اليمين ليس بضروري وملك النكاح ضروري وبين السلب والايجاب منافاة فيلزم التنافي لا محالة فمن ثبوت الضد يلزم ارتفاع الضد الآخر اما كون ملك اليمين ليس بضروري فظاهر لانه مشروع مطلقا فانه يصح سواء وقعت الضرورة او لا واما كون ملك النكاح ضروريا فلان القياس ان لا يقع ملك النكاح على الحرة اصلا كملك اليمين لان الحرية اثر دفع ايدي الاغيار لكن شرع ملك النكاح لضرورة تعلق البقاء المقدر ربنا طيبة بيانه ان الله تعالى اراد بقاء النسل الى ما اراد من قيام الساعة وذلك لا يكون الا بانيان الذكور الاناث فلو لم يشرع النكاح لزم التغالب وفيه فساد والله لا يحب الفساد فشرع النكاح لهذه الضرورة وباقي التقرير مر في كتاب النكاح في فصل المحرمات قوله او شقصا قال بت ورند تارع هذا الباب استقصاي سهم قوله فينتفي اي ملك النكاح قوله ولو اشتراها ثم طلقها لم يقع شي اي لو اشترى الزوج امرأته الامة وهي من مسايل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رض في رجل يتزوج الامة فيدخل بها ثم يشتريها ثم يطلقها قال لا يقع عليها طلاق وسكت عما اذا اشترت المرأة زوجها ثم طلقها فقال لا اصل واذا اشترت الحرة زوجها وهو عبد او ملكته بميراث او غيره لم يقع طلاقه عليها وكذلك لو ملكت منه شقصا ثم قال وكذلك الحر يملك امرأته وهي امة او بعضها انتقض النكاح ولا يقع طلاقه عليها ثم قال وكذلك المرأة يجامعها ابو زوجها او ابنه وكذلك ان جامع الزوج امها او ابنتها ولا اصل فيه ما قلنا من المنافاة بين الملكين بيانه ان الطلاق رفع قيد النكاح وقد ارتفع النكاح بالمنافي وهو ملك اليمين فلم يقع الطلاق وكذا المحرمية بالمصاهرة منافية

منافية للنكاح ابتداء وبقاء كالمحرمية بالرضاع والنسب قوله لا من وجه كما في ملك الشقص ولا من كل وجه كما في ملك الجميع قوله وعن محمد رح انه يقع لان العدة واجبة اي يقع الطلاق في الصورة الثانية على ما روي عن محمد رح لوجوب العدة عليها بيانه ان الطلاق يعتمد ملك النكاح او قيام العدة فلم يوجد في الفصل الاول وهو ما اذا اشتراها الزوج ثم طلقها لا ملك النكاح لزواله بالمنافي ولا قيام العدة لان الزوج يحل له وطيها فلم يقع وفي الفصل الثاني وهو ما اذا اشترته المرأة ثم طلقها يقع الطلاق لان العدة تجب عليها ولهذا لا يحل له وطيها ولا فرق في ظاهر الرواية بين الفصلين حيث لا يقع الطلاق للمنافاة المذكورة قوله وان قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها مولاها يملك الرجعة وهذه من خواص مسايل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل قال لامرأته وهي امة انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتق المولى الجارية فان الزوج يملك الرجعة اعلم ان محمدا رح اراد بالعتق الاعتاق مجازا بطريق اطلاق اسم المعلول على العلة يدل عليه قوله اياك لانه مفعول منصوب ولا بد له من الفعل المتعدي ثم اعلم ان بعضهم عد في شرح الجامع الصغير وجه المسألة بان ايقاع الطلاق قرن بايقاع العتاق فوجب تاخير الطلاق عنه كانه علقه به وانما وجب ذلك لان اضافته اليه كالتعبير القران لا يتصور قبل وجوده وليس في وسعه ايجاده اعني العتاق فوجب الترتيب على ضرورة القران بناء على وجوده فاقول سلمنا ان قران الطلاق بالعتاق لا يتصور قبل وجود العتاق لكن لا نم ترتيب الطلاق على وجود العتاق لانه لا ينافي القران قلنا بل يصير معاقبة والتحقيق في الباب ان يقال انه قرن الطلاق بالاعتاق ثم الاعتاق كما يوجد يوجد العتق معه لان المعلول مع العلة مقترنان كالكسر مع الانكسار واذا كان الطلاق مقرونا بالاعتاق يكون مقرونا بالعتق لا محالة والعتق ضد الرق فوجود احد الضدين يستلزم زوال الضد الآخر ولا يبتني زواله على وجود الآخر اذ لا يصح ان يقال وجد السكون فزال الحركة او وجد الحركة فزال السكون لانه يستلزم اجتماع الضدين وهو محال بل وجود احدهما مع زوال الآخر يقترنان فلما ثبت العتق ثبت زوال الرق معه بلا فصل فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهو حال زوال الرق فلا يوجب الطلقتان حرمة غليظة في الحرة فلهذا يملك الرجعة وصاحب الهداية رح علل وقال يملك الزوج الرجعة لانه علق التطليق بالاعتاق او العتق لان اللفظ ينتظمهما اي لفظ العتق ينتظم الاعتاق والعتق ثم قال واذا كان التطليق معلقا بالاعتاق او العتق يوجد بعده اي يوجد التطليق بعد الاعتاق او العتق ثم قال ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متاخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة فلا تحرم حرمة غليظة ولنا في قوله ان اللفظ ينتظمهما نظر لانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا في قوله الطلاق يوجد بعد التطليق لان الطلاق يوجد مع التطليق لا بعده لان التطليق علة الطلاق كالكسر مع الانكسار فلو ترك ذكرها لكان اولى فان قلت كيف سمى صاحب الهداية رح اضافة الطلاق الى زمان العتاق تعليقا والمعلق غير المضاف قلت سماها تعليقا مجازا لا حقيقة لان التعليق توقيف امر على امر بحرف الشرط فلما وجد توقيف الطلاق على العتاق سماه تعليقا وان لم يذكر بحرف الشرط فصار كانه قال انت طالق ان اعتقك مولاك قوله تعلق به الضمير راجع الى ما في قوله والمذكور بهذه الصفة اي العتق معدوم على خطر الوجود

والحكم تعلق به فيكون كطالق قوله والمعلق بها التطليق اى الذى علق بهذه الصفة هو
التطليق قوله معلق بالاعتاق والعتق كلاهما بالجر قوله يوجد بعده اى يوجد التطليق
بعد الاعتاق والعتق وهو جواب اذا قوله فيصادفها اى يصادف الطلاق المرأة قوله
يبنى شئ وهو ان كلمة مع للقران هذا اعتراض عليه ورد على كلامه حيث قال يكون الطلاق متاخرا عن العتق
فورد عليه بان قيل لا نسلم انه متاخر عنه لان كلمة مع للقران والصحبة فقال سلمنا ذلك لكن قد يراد بها التاخر
مجازا كما فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا فيحمل على التاخر مجازا لوجود الدليل على ارادته وهو معنى الشرط
وذلك ان الجزاء يترتب على الشرط لا محالة وهذا معنى كلامه ولكن لو قرر الكلام على ما حققنا نحن
ما كان يحتاج الى تكلف آخر قوله فيحمل عليه اى يحمل مع على التاخر قوله ولو قال
اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى تنكح
زوجا غيره وعدتها ثلاث حيض وهذه من خواص الجامع الصغير ايضا اعلم انه لا خلاف
فى هذه المسألة على رواية ابى سليمان الجوزجانى وعلى رواية ابى حفص الكبير فيه خلاف قال محمد رح زوجها
يملك الرجعة فى الوجهين جميعا اى فى هذه المسألة وفى المسألة المتقدمة وهى ما اذا قال لها انت طالق
ثنتين مع عتق مولاك اياك وجه قول محمد رح ان الزوج اضاف التطليق الى زمان اضاف اليه المولى الاعتاق
وهو مجئ الغد ثم التطليق مقارن بمجئ الغد فيكون التطليق مقارنا بالاعتاق لان الاعتاق مقارن
بمجئ الغد ايضا لان المقارن للمقارن الشئ مقارن لذلك الشئ لا محالة ثم الاعتاق مع العتق يوجد انه
بلا فصل لاستحالة انفكاك المعلول عن العلة فكذا التطليق مع الطلاق فيقع الطلاق مع العتق مقارنا
والطلقتان فى الحرة لا توجبان حرمة غليظة فيملك الزوج الرجعة كما فى المسألة الاولى ووجه قولهما ان
الاعتاق والتطليق مقترنان لاضافة كل منهما الى ما اضيف اليه الآخر وهو مجئ الغد ثم الاعتاق يصادفها
حال كونها امة فالتطليق كذلك والطلقتان فى الامة توجبان حرمة غليظة فلا يملك الزوج الرجعة وعند
قول محمد رح اصح واقرب الى التحقيق قوله وعدتها ثلاث حيض وذلك لانها حرة زمان وجوب
العدة وعدة الحرة ثلاث حيض لا حيضتان فكذا فى المسألة الاولى عدتها ثلاث حيض قوله قرن
الايقاع اى قرن الزوج ايقاع الطلاق قوله علقه بالشرط اى علق الزوج الايقاع بمجئ الغد لانه
تعليق بالشرط وان كان اضافة لوجود معنى الشرط مجازا قوله به اى بالشرط قوله لانه علة اى
لان الاعتاق علة العتق قوله اصله الاستطاعة مع الفعل يعنى ان الاستطاعة التى يحصل بها الفعل
لا تسبق الفعل لان الفعل معلولها فيقترنان وذلك لانها لو سبقت لا يخلو اما ان تبقى الى زمان وجود الفعل
اولا فيلزم فى الاول قيام العرض بالعرض وفى الثانى يلزم حصول الفعل بلا قدرة وهو محال فكذا
الاعتاق لا يسبق العتق لان العتق معلوله قوله كالمسألة الاولى اراد بها قوله انت طالق
ثنتين مع عتق مولاك اياك قوله ولهذا تقدر عدتها بثلاث حيض هذا ايضاح لقوله فتطلق
بعد العتق بيانه ان الطلاق صادف الحرة ولهذا تقدر بثلاث حيض فلو صادف الامة لزمها
الاعتداد بحيضتين وفى هذا الاستدلال الذى اورده صاحب الهداية نظر عندى لان الاعتداد بثلاث
حيض باعتبار انها حرة زمان وجوب العدة كما فى المسألة الاولى لا باعتبار ان الطلاق صادف الحرة
قوله بخلاف المسألة الاولى فرق صاحب الهداية بين هذه المسألة وبين المسألة الاولى وحاصل الفرق ان
التطليق والاعتاق كلاهما يصادفان الامة فى الثانية فلا يملك الزوج الرجعة وفى الاولى التطليق معلق بالاعتاق
فيوجد الطلاق بعد العتق فيملك الرجعة وفيه نظر عندى لان التطليق فى المسألة الاولى مضاف الى الاعتاق
فيوجد كل منهما مع حكمه بلا فصل فيصادفها الطلاق حالة العتق فكذا هنا التطليق والاعتاق
مقرونان بزمان واحد لاضافتهما اليه فيوجد كل منهما مع حكمه بلا فصل فيصادفها الطلاق حالة
العتق فلا فرق اذن قوله على ما قررناه اى فى المسألة الاولى وهو ان الشرط مقدم على المشروط
قوله ولا وجه الى ما قال اى الى ما قال محمد رح لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته اى لان
التطليق علة الطلاق فيقترنان اى الاعتاق والتطليق يعنى كما ان الاعتاق يصادفها وهى امة فكذا
التطليق وهذا لا بد منه ان لا وجه لقول محمد رح لان التطليق كما قارن الاعتاق قارن الطلاق العتق
ايضا فيصادفها الطلاق وهى حرة فافهم

فصل فى تشبيه الطلاق ووصفه

انما ذكر وصف الطلاق بعد ذكر اصوله وتنويعه لان الوصف تابع للموصوف فناسب ذكره بعده
قوله ومن قال لامراته انت طالق هكذا يشير بالابهام والسبابة والوسطى فهى ثلاث وهذه
من مسائل الجامع الصغير قال العتابى رح فى شرحه يريد به الاشارة ببطون الاصابع دون ظهورها اعلم
ان الاشارة تقوم مقام العبارة يدل على ذلك ما روى فى الصحيح البخارى مسندا الى جبلة بن سحيم قال سمعت
ابن عمر رض يقول قال النبى عم الشهر هكذا وهكذا وخنس الابهام فى الثالثة يعنى ان الشهر يكون تسعة وعشرين
يوما ومعنى خنس اى قبض والخناس الانقباض وفى الصحيح ايضا قالت اسماء صلى النبى عم فى الكسوف
فقلت لعائشة ما شان الناس وهى تصلى فاومت برأسها الى الشمس فقلت آية فاومت برأسها ان نعم
وفيه ايضا قال ابو قتادة قال النبى عم فى الصيد للمحرم احد منكم امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال
فكلوا وفيه ايضا عن ابن عمر قال سمعت النبى عم يقول الفتنة من ههنا واشار الى المشرق وكذا فى المغرب
تقوم الاشارة مقام العبارة الا ترى ان محمدا اذا قيل له هل زيد عندك فحرك رأسه طولا وعرضا يفهم منه
نعم او لا فلما كانت الاشارة تقوم مقام البيان للابهام الواقع فى قوله هكذا قلنا يقع الطلاق بالاصابع
المنشورة لا بالمضمومة بدلالة العرف واليه اشار فى الاصل فانه قال فيه لو قال عنيت الاشارة بالاصبعين
اللتين عقدت لم يدين فى القضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لكونه ما قاله محتملا ثم
اعلم ان بعض الناس طعنوا على محمد رح فى تسمية السبابة وقالوا هذا اسم جاهلى وانما اسمها الشرعى
المسبحة والجواب عنه فاقول قد ورد فى بعض النسخ السباحة مكان السبابة والسباحة اسم شرعى
ايضا الا ترى الى ما روى صاحب السنن باسناده الى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبى عم فقال
يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء فى اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح
برأسه وادخل اصبعيه السباحتين فى اذنيه ومسح بابهاميه ظاهر اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه
ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم او ظلم واساء اخرجه
النسائى وابن ماجة واما الجواب على رواية السبابة فاقول قد جاءت هى فى الحديث ايضا الا يرى الى
ما حدث الطحاوى رح فى شرح الآثار باسناده الى موسى بن ابى عائشة عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان
رجلا اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال كيف الطهور فدعا رسول الله صلعم بماء فتوضأ فادخل اصبعيه السبابتين
اذنيه فمسح بابهاميه ظاهر اذنيه وبالسبابتين باطن اذنيه على ان القول المعتبر فى اللغات

اخطأ فيه والصواب رجوع الضمير الى الاعتاق والعتق دلالة ... هو الكلف المسخر ١٢
المراد من قوله صاحب الهداية ولا وجه الى ما قال اى الى ما قال من قوله يطلقها حرا ...

صح

صح

اربع الى الحرفي اللوم او الكرم مع الرحل في الطائي
كاله في خالص منه واعراب الحاج وعن في خالص
من الوجه حوهره

يستعمل العرب العرباء كما يستعملها اهل الحضر والمولدين فالسبابة بفتح اوله في كلام العرب لكونها لغة العرب العرباء
النهي عن التكلم بها ولانه اذا قيل اشار بالسبابة لا يفهم منه معنى المسبة فلا ينظر اليه اصلا بل يفهم الاشارة بالاصبع
التي تلي الابهام فحسب فعلم ان الطعن صدر عن جهل قوله واذا اقترنت بالعدد المبهم
اي اقترنت الاشارة بالاصبع بقوله هكذا وهذا لان قوله كذا للعدد وفيه ابهام فيصلح الاشارة بالاصابع
بيانا لما فيه من الابهام قوله وان اشار بواحدة فهي واحدة يعني ان اشار باصبعه الواحدة
وقال انت طالق هكذا فهي تطليقة واحدة واذا اشار بالاصبعين وقال انت طالق هكذا يقع
تطليقتان وانما ذكر مسئلة الاشارة بالاصبع والاصبعين بعد مسئلة الاشارة بالاصابع الثلاث وان كان
قياس الوضع على العكس لان المصنف في هذا الكتاب يذكر مسائل الكتابين مختصر القدوري والجامع
الصغير بسبيل الاصالة ثم يفرع عليها ما يليق بالموضع من مسائل الاصل وغيره وفي الجامع الصغير
ما يذكر مسئلة الاصبع والاصبعين فلهذا اخرها وهي مسئلة الاصل قوله لما قلنا اشارة
الى قوله لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم قوله
وقيل اذا اشار بظهورها فبالمضمومة منها يعني اذا اشار بظهور اصابعه الى المراة فيقع
الطلاق بالمضمومة من الاصابع لا بالمنشورة فيصدق قضاء في ارادة المضمومة هذا قول
بعض المتاخرين كذا ذكر شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي بخلاف ما اذا اشار اليها بالاصابع وبطونها
الى المراة حيث يقع الطلاق بالمنشورة لا بالمضمومة ولا يصدق قضاء في ارادة المضمومة وهو معنى
قوله فلو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة لا قضاء قوله وكذا اذا نوى الاشارة بالكف
يعني اشار اليها بالاصابع المنشورة وبطونها الى المراة وقال انت طالق هكذا ثم قال عنيت به الاشارة
بالكف لا بالاصابع يصدق ديانة لا قضاء قوله حتى يقع في الاولى ثنتان ديانة وفي الثانية وفي
الثانية واحدة اراد بالاولى نية الاشارة بالمضمومتين وبالثانية نية الاشارة بالكف وانما قيد بقوله
ديانة لانه لا يصدق قضاء لكونه خلاف الظاهر فتطلق ثلاثا قضاء في الصورتين جميعا لانه اشار اليها
باصابعه الثلاث المنشورة قوله ولو لم يقل هكذا يقع واحدة يعني او اشار اليها بالاصابع المنشورة
وقال انت طالق لكنه لم يقل لفظ هكذا يقع طلقة واحدة لان الاشارة لم تقترن بالعدد المبهم فاعتبر
وجودها كعدمها فبقي قوله انت طالق ولا يقع به الا واحدة وان نوى الثلاث عندنا وقد مر بيانه قوله
واذا وصف الطلاق بضرب من الشدة والزيادة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق باين او البتة وهذه
من مسائل القدوري وفسر قوله بضرب من الشدة والزيادة في مختصره بقوله مثل ان يقول انت طالق باين
وطالق اشد الطلاق وافحش الطلاق طلاق الشيطان والبدعة وكالجبل وملء البيت وهذا كله قول
ابي حنيفة رض وفي بعض ذكر خلاف ابي يوسف ومحمد رح كما سنذكر ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان وقوع البائن في قوله
انت طالق باين او طالق البتة مذهبنا وعند الشافعي رح يقع رجعيا في المدخول بها لان صريح
الطلاق معقب للرجعة بالاجماع ووصفه بالباين او البتة خلاف المشروع فلا يصح كما في قوله انت
طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا ان صريح الطلاق وان كان موجبه رجعيا يحتمل البينونة
الا يرى انه اذا طلقها قبل الدخول يكون بائنا وان كان اللفظ صريحا وكذا اذا طلقها بعد الدخول
وانقضت عدتها يقع البينونة وان كان وقوع الطلاق بالصريح فعلم ان البينونة محتمل كلامه فصح

فصح وصفه بالباين والبتة ولانه وصف الطلاق بضرب من الزيادة ثم هي لا تخلو اما تكون من حيث البينونة
او من حيث العدد والثاني منتف لعدم دلالة اللفظ على العدد فتعين الاول لدلالة اللفظ عليه والاخر وقوع
الرجعي في قوله انت طالق على ان لا رجعة لي عليك فعندنا يقع واحدة باينة ايضا عند عدم النية وكذا اذا
نوى الثنتين اما اذا نوى الثلاث فيقع الثلاث لان قوله على ان لا رجعة لي عليك صار كناية عن البينونة
والثلاث اعلى نوعي البينونة فيصح نيتها قوله لتعين احد المحتملين هو بيان لاسم الثاني
اراد بهما الرجعي والباين وفيه نظر لان الرجعي ليس بمحتمل الطلاق بل هو موجبه والمحتمل هو الباين
فافهم قوله لما مر من قبل اراد به ما ذكره في باب ايقاع الطلاق بقوله لان معنى التوحد يراعى
في الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او الجنسية والمثنى بمعزل منهما قوله ولو عنى بقوله انت طالق
واحدة وبقوله باين او البتة اخرى يقع تطليقتان باينتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء الايقاع
يعني اذا قال لها انت باين او انت بتة ونوى به الطلاق يقع الباين فكذا اذا وصف الطلاق بذلك
ونوى بكل واحد منهما الطلاق وفي فتاوى الولوالجي وقيل لا وانما يقع رجعيا فالقول
هذا اصح عندي لان قوله باين في قوله انت طالق باين وقع خبرا بعد خبر المبتدا كما في قولهم زيد
عالم عاقل اي جامع لهذين الوصفين فيثبت بكل واحد منهما موجبه وموجب الطالق ثبوت الرجعة
وموجب الباين ثبوت البينونة ولا معنى لوقوع التطليقتين البائنتين ولا يلزم من كون الثاني باينا
كون الاول باينا وصحة وقوع الثنتين في قوله انت طالق البتة فيها نظر عندي لان قوله البتة ذكر
منصوبا وهو من حيث العربية لا يصح الا اذا جعل صفة لمصدر محذوف بان يراد انت طالق الطلقة
البتة والطلقة للمرة الواحدة ولا دلالة فيها على التكرار الا اذا لم ينوه فظاهر وكذا اذا نواه لان
الطلقة مصدر وقع تاكيدا لما دل عليه قوله طالق فلا يثبت بها شيء اخر على سبيل الاصالة قوله
وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق اي يقع تطليقة باينة وذلك لان الطلاق انما يوصف بالفحش باعتبار
اثره وحكمه وفحشه من حيث الاثر بالبينونة وكذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوءه لهذا المعنى وكذا اذا
قال اشد الطلاق او شر الطلاق او اعظم الطلاق او اكبر الطلاق فهذا كله باب واحد فان نوى ثلثا فثلاث
وان نوى واحدة او لم يكن له نية فواحدة باينة لان معنى العظم والكبر والشدة يظهر في الحكم فيكون
كقوله انت طالق باين سواء وقال الصدر الشهيد رح في شرح الجامع الصغير ذكر ابن سماعة في نوادره
انه اذا قال انت طالق اقبح الطلاق فان نوى ثلاثا فثلاث وان نوى واحدة فهي واحدة رجعية عند ابي
يوسف وباينة عند محمد رح ابو يوسف يقول ان صفة القبح لغو لان الطلاق لا يوصف به فبقي قوله انت طالق
ومحمد رح يقول اقبح الطلاق غلظه وذلك الباين وقال الحاكم الشهيد في مختصره الموسوم بالكافي
وان قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث لا يدين فيها اذا قال نويت واحدة وذلك لانه صرح بالكثرة
فلم يعتبر نية الواحدة وقال ايضا وان قال انت طالق اجمل الطلاق او اتمه الطلاق فهي واحدة رجعية
لانه ليس في لفظه ما ينبئ عن العظم والشدة وقال ايضا وان قال انت طالق طول كذا وكذا او عرض
كذا وكذا فهي واحدة باينة ولا يكون ثلاثا وان نواها وذلك لان الطول والعرض يدل على القوة والشدة
لكن الطول والعرض يكونان للشيء الواحد فصار كانه قال انت طالق واحدة طولها كذا وعرضها كذا
فلم يصح نية الثلاث وقال ايضا وان قال انت طالق خير الطلاق او اعدله او احسنه او افضله فهي طالق

للسنة في وقت السنة وان نوى ثلثا فهي ثلاث للسنة وقال الطحاوي رح في مختصره ولو قال لها انت
طالق تطليقة حسنة او جميلة كانت طالقا تطليقة يملك فيها رجعتها حائضا كانت او غير حائض
ولم تكن هذه التطليقة للسنة ثم قال وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف انها طالق تطليقة
للسنة كما لو قال انت طالق احسن الطلاق وقد ذكرنا هذه المسائل تكثيرا للفوائد وان لم
يذكرها صاحب الهداية قوله وكذا اذا قال طلاق الشيطان او طلاق البدعة
يعني يقع البائن وذلك لان طلاق الشيطان وطلاق البدعة ضد طلاق السنة وهو رجعي
اذا لم ينو الثلاث فيكون ضده بائنا فيتضمنها تبيينا وعن ابي يوسف رح انه اشترط
نية البينونة في طلاق البدعة لان الايقاع قد يكون في الحيض وهو بدعي مع انه رجعي فلا
بد من نية البينونة وروى هشام عن محمد رح اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق
الشيطان انه يقع رجعيا لانه يتصور وقوعه بهذه الصفة وهو رجعي بان يكون
في حالة الحيض فلا يقع البائن بالشك قوله وكذا اذا قال كالجبل اي كان بائنا
وكذلك قوله مثل الجبل وهذا مذهب ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف رح يكون رجعيا
لان المشبه به شيء واحد فكان تشبيها في الوحدة ولهما ان التشبيه يقتضي زيادة وصف ص
وذلك بالبينونة وقول ابي يوسف رح ضعيف لانه اذا قيل زيد كالاسد اراد احد هذا الكلام
على التشبيه في الوحدة وقال الشيخ الطحاوي في ظاهر الرواية عن ابي يوسف مثل قول ابي حنيفة
قوله لما قلنا اشارة الى قوله لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة قوله فكان
تشبيها في توحيده اي فكان قوله انت طالق كالجبل تشبيها للطلاق بالجبل في توحيد للطلاق
كالجبل قوله ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق او كالالف او ملء البيت فهي واحدة
بائنة الا ان ينوي ثلثا وهذه من مسائل الجامع الصغير الصغير وقوله انت طالق كالالف من او نوى ثنتين ١٢
الخواص بيانه انه اذا نوى الواحدة او لم يكن له نية فهي واحدة بائنة فان نوى ثلثا فثلاث اما
البينونة في قوله اشد الطلاق فلان شدة الطلاق بالابانة واما وقوع الثلاث اذا نوى
فلذكر المصدر لانه اذا لم يذكر الشدة ونوى الثلاث كانت الثلاث تقع فلان تقع عند ذكر الشدة لما ان الشدة منبئة عن الكثرة وهي الثلث ١٢
اولى واما البينونة في قوله انت طالق كالالف فلان الالف تذكر ويراد بها الشدة والقوة
يقال فلان الف رجل اي في القوة تذكر ويراد به العدد فاذا نوى الواحدة يقع البائن على
الاعتبار الاول واذا نوى الثلاث يقع الثلاث على الاعتبار الثاني فان لم يكن له نية يقع الواحدة
البائنة لان الاقل متيقن وقال الولوالجي وغيره في الفتاوى روى عن محمد رح انه يقع الثلاث
لان الالف اسم للعدد وهو الظاهر فكان التشبيه بالالف تشبيها في العدد ولو
قال انت طالق واحدة كالالف فهي واحدة بائنة ولا يكون ثلثا وان نوى لان الواحدة لا
تحتمل العدد فيكون التشبيه لزيادة القوة ولو قال انت طالق كعدد الالف يقع الثلاث
لانه نص على العدد واما البينونة في قوله انت طالق ملء البيت فلان الشيء انما يملأ البيت
اما لعظمه واما لكثرته والعظم في الطلاق بالابانة والكثرة بالثلاث فايهما نوى صح
فعند عدم النية يثبت الابانة لتيقن الاقل وروى الطحاوي عن ابي يوسف ومحمد رح في غير

في غير ظاهر الرواية اذا قال انت طالق مثل الجبل او ملء البيت او ملء الكوز يكون رجعيا وقال في شرح
الاقطع ولو قال انت طالق تطليقة ملء الكوز كان بائنا في قولهم جميعا لانه صفة للطلاق تقتضي زيادة
عظم وليس ذكر البينونة قوله اما الاول اراد به قوله اشد الطلاق قوله واما الثاني
اراد به قوله كالالف قوله يراد بهذا التشبيه اي يراد التشبيه بقوله كالالف قوله فتصح نية
الامرين يعني اذا نوى الواحدة يقع البائن باعتبار التشبيه في القوة واذا نوى الثلاث تقع ايضا
باعتبار التشبيه في العدد قوله وعند فقدها اي عند فقدان النية يثبت اقل
الامرين وهو الواحد البائن قوله واما الثالث اراد به قوله ملء البيت قوله ثم الاصل عند
ابي حنيفة رح الخ واعلم ان الاصل هنا ما ذكروا في شرح الجامع الصغير وهو انه متى شبه الطلاق بشيء
يقع بائنا عند ابي حنيفة ومحمد رح سواء كان المشبه به صغيرا او كبيرا وسواء ذكر العظم او لم يذكر
لان التشبيه يقتضي زيادة وصف وعند ابي يوسف رح ان ذكر العظم يكون بائنا والا فلا سواء كان
المشبه به صغيرا او كبيرا لان التشبيه ربما يكون في التوحيد والعظم يقتضي زيادة وصف لا محالة
وذلك بالبينونة وعند زفر رح ينظر الى المشبه به فان كان مما يوصف بالعظم والشدة كان بائنا
والا فهو رجعي ذكر العظم او لم يذكر وقيل ان محمدا مع ابي يوسف رح بيانه في قول الرجل لامرأته انت
على طريق كون نح الى جمعه رحمهما الله ١٢ طالق مثل رأس الابرة او مثل حبة الخردل فهو بائن عند ابي حنيفة ومحمد رح لمكان التشبيه
رجعي عند ابي يوسف رح لانه لم يذكر العظم وكذا عند زفر لان المشبه به مما لا يوصف بالعظم و
الشدة ولو قال مثل عظم الابرة كان بائنا عند ابي حنيفة ومحمد رح للتشبيه وكذا عند ابي يوسف لذكر
العظم وعند زفر رح رجعي لان الابرة لا يوصف بالعظم والشدة ولو قال انت طالق مثل الجبل فهو بائن
عند ابي حنيفة ومحمد رح للتشبيه ايضا ورجعي عند ابي يوسف رح لعدم ذكر العظم وبائن عند زفر رح لان
الجبل يوصف بالعظم عند الناس اما اذا قال مثل عظم الجبل يكون بائنا عند الكل للتشبيه عندهما وذكر
العظم عند ابي يوسف رح وكون المشبه به عظيما عند زفر رح واما اذا قال انت طالق عدد التراب فهي واحدة
رجعية عند ابي يوسف رح لان التراب لا يعد فكان شيئا واحدا وعند محمد رح يقع الثلاث لانه يراد بهذا
اللفظ الكثرة وقال الولوالجي رح في فتاواه رجل قال لامرأته انت طالق عدد ما في الحوض من
السمك وليس في الحوض سمك يقع واحدة وكذلك لو قال انت طالق بعدد كل شعرة على جسد ابليس
لعنه الله يقع واحدة لا غير حتى يعلم ان على جسد ابليس شعرا ام لا لانه اذا لم يكن في الحوض سمك
ولا على جسد ابليس لعنه الله شعر لم يقع على عدد السمك والشعر فصار كانه قال انت طالق ولم يزد
على ذلك وقال ايضا رجل قال لامرأته انت طالق بعدد الشعر الذي على بطن كفي يقع واحدة ولو
قال بعدد الشعر الذي على ظهر كفي وقد اطلى ظهر الكف فلم يبق شعر لا يقع شيء لان بطن الكف
لا يكون عليه شعر قط فلم يقع على عدد الشعر اما على ظهر الكف شعر فيقع على عدد الشعر النابت فاذا
لم يوجد فلم يوجد الشرط وكذلك لو قال لامرأته انت طالق عدد الشعر الذي على فرجك وقد اطلت
ذلك اليوم بالنورة ولم يبق على فرجها شعر وقد ذكرنا هذه المسائل تكثيرا للفوائد وان لم تذكر
في المتن قوله لان التشبيه قد يكون بالتوحيد على التجريد يعني ان التشبيه قد يكون
في مجرد وحدة الشيء من غير نظر الى شيء آخر قوله ولو قال انت طالق تطليقة شديدة

او طويلة او عريضة فهي واحدة بائنة وهذه من مسائل الجامع الصغير وفيها خلاف زفر رح بيناه قبل فصل
اضافة الطلاق الى الزمان في قوله انت طالق من ههنا الى الشام وانما وقع الطلاق بائنا في الشديدة
لما قلنا في الاشد وهو ان شدة الشيء وقوته بان لا يحتمل الاعتراض عليه بالانتقاض كذا وذلك في الطلاق
بالبائن لان البائن يمتنع على الزوج بحيث لا يمكن تداركه كما تقدم الا الزوج ويراد القوة بالطول
والعرض ولهذا يقولون ليس لهذا الامر هذا الطول والعرض اي هذه القوة وروى عن محمد ان يكون
انه يقع الرجعي بهذه الالفاظ الثلاثة لان وصف الطلاق بالشدة والطول والعرض ليس يمكن للزوم
قيام العرض بالعرض وجوابه لا نسلم ان قيام العرض بالعرض لا يجوز وقد جوزه البعض لصحة
قولهم حركة سريعة وحركة بطيئة ولكن سلمنا ان قيام العرض بالعرض لا يجوز لكن نقول للاحكام الشرعية
حكم الجواهر فيجوز ح او نقول سلمنا انه لا يجوز حقيقة ولكن لا نم انه لا يجوز مجازا قوله وهو
البائن الضمير راجع الى ما في ما لا يمكن قوله وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض اي
تفاوت فيه قوله ولو نوى الثلاث في هذه في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة اراد بالفصول
قوله انت طالق بائن او البتة وانت طالق افحش الطلاق وقوله اخبث الطلاق او اسوأه وطلاق الشيطان
وطلاق البدعة وقوله اشد الطلاق او كالف او ملء البيت ومثل راس الابرة ومثل عظم راس الابرة
ومثل الجبل ومثل عظم الجبل وقوله انت طالق تطليقة شديدة او طويلة او عريضة ففي هذه الفصول كلها
يقع الثلاث اذا نواها عند ابي حنيفة رح لانها نوى احد نوعيه والبائن على نوعين خفيفة وغليظة فاذا
نوى الثلاث فقد نوى اغلظ النوعين واعلاها فصح وذكر الصدر الشهيد رح في شرح الجامع الصغير مثل
ما ذكر صاحب الهداية من صحة نية الثلاث في الفصول كلها ولكن الامام الزاهد العتابي قال في شرح
الجامع الصغير والصحيح انه لا يصح نية الثلاث في انت طالق تطليقة شديدة او طويلة او عريضة لانه نص على
التطليقة وانها تتناول الواحدة ثم قال هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي رح قلت وهذا هو الاصح عندي لان
النية انما تصح فيما يحتمل اللفظ ولكن التاء موضوعة للوحدة فلا يحتمل غير ذلك فلا يصح نية الثلاث قوله
على ما مر اشارة الى قوله قبل صفحة فتقع واحدة بائنة اذا لم يكن له نية او نوى الثنتين اما اذا نوى
الثلاث فثلاث

فصل في الطلاق قبل الدخول

لما كان وضع النكاح للدخول
كان الطلاق قبله من العوارض فشرع في بيان ذكره بعد بيان الطلاق بعد الدخول لانه الاصل والاصل مقدم على
العارض لا محالة قوله واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها وقعن عليها وهذه من
مسائل القدوري رح وقال الحسن البصري رح تبين بقوله انت طالق ويلغو قوله ثلثا كذا في شرح الاقطع وقال
في الاصل واذا طلق الرجل امرأته ثلثا جميعا فقد خالف السنة واثم بربه وهي طالق ثلثا ولا تحل له حتى
تنكح زوجا غيره ويدخل بها ثم قال بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي بن ابي طالب وابن مسعود وابن عباس
وغيرهم رض وان دخل بها او لم يدخل بها فهو سواء واذا قال لها ولم يدخل بها انت طالق انت طالق انت
طالق بانت بالاولى وكانت الاثنتان في غير ملكه بلغنا ذلك عن عمر وعلي وابن مسعود وزيد بن ثابت رض
ثم قال وقال ابن ابي ليلى يقع عليها ثلاث تطليقات اذا كان في مجلس واحد وهو قول الحسن رح ان قوله طالق
يقع عليها فتبين لا الى عدة فيصادفها قوله ثلاثا وهي اجنبية ولنا ما روى محمد رح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن اصحابه وهو ما ذكرنا آنفا ولان الواقع هو المصدر المحذوف وهو الطلاق الذي قام صفة وهي الثلاث

الثلاث مقامه تقديره انت طالق طلاقا ثلاثا لا قوله انت طالق وحده فاذا كان كذلك يقع الثلاث جملة ولان الطلاق
اذا قرن بالعدد يكون الايقاع بالعدد لا بالطلاق وحده الا ترى انها لو ماتت بعد قوله انت طالق قبل قوله
ثلاثا لا يقع شيء فيكون المجموع كالجملة الواحدة حكما ولا ينفصل بعضها عن بعض لان ايقاع الثلاث لا يتاتى
بلفظ او حرف منه بخلاف قوله انت طالق وطالق وطالق حيث انفصلت الثانية والثالثة لانها كلمات متفرقة
فوقعت الاولى دونهما ووجه قول ابن ابي ليلى ان المجلس جامع للمتفرقات فيجعل الجملة كجملة واحدة ولنا
ان قوله انت طالق في المرة الثانية ايقاع على حدة فكذا في الثالثة لكونه كلاما والايقاع انما يعمل في محل قابل
له وقد بانت لا الى عدة في المرة الاولى ولم تبق محلا للثانية والثالثة قال شمس الائمة السرخسي رح في مبسوطه
وهو شرح الكافي للحاكم الشهيد رح عند ابي يوسف رح تبين بالاولى قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند محمد رح بعد
فراغه من الكلام الثاني لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء ولكن هذا انما يتحقق عند ذكر العطف
بالواو فاما بدونه لا يتحقق الخلاف لانه لا يلحق به الشرط والاستثناء وقال في اصوله ما قاله ابو يوسف رح
احق فانه ما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل ولو كان وقوع الاولى بعد الفراغ من التكلم بالثانية لوقعا
جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثانية قوله على ما بينا اشارة الى ما ذكر في الفصل المتقدم
على فصل تشبيه الطلاق بقوله وهذا لانه متى قرن بالعدد كان الوقوع بذكر العدد الخ قوله فان فرق
الطلاق بانت بالاولى ولم تقع الثانية وذلك مثل ان يقول انت طالق طالق طالق وذلك اشارة الى تفريق
الطلاق ولكن ذكر صاحب الهداية صورة تفريق الطلاق بدون حرف العطف والحكم فيما اذا ذكر بحرف
العطف كذلك ولهذا اذا قال لها انت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة لا الى عدة والاصل فيه ان الكلام
اذا لم يوجد في اخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء لا يتوقف اوله على اخره فيقع الاولى وتبين لا الى
عدة لانها غير مدخولة فلا يبقى لوقوع الثانية والثالثة محل فيلغو كلامه بخلاف ما اذا قال لها انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث جملة اذا وجد الدخول لوجود المغير في الاخر وهو الشرط
واذا قدم الشرط فعند ابي حنيفة رح يقع الواحدة لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فان قلت
الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فلو قال لها انت طالق ثلثا يقع الثلاث فينبغي ان يقع الثلاث ايضا اذا قال
لها انت طالق وطالق وطالق قلت نعم انه جمع بحرف الجمع في الطلقات لكن لما وقعت
الاولى بلا توقف لعدم المغير في الاخر بانت بها ولم يبق محل للثانية والثالثة فان قلت ينبغي
ان يقع الثلاث تحقيقا لمعنى الجمع في الواو قلت نعم يكون الواو للمقارنة ولا دلالة لها عليها لانها
للجمع المطلق فان قلت يلزم الترتيب على ما قلتم والواو لم توضع له قلت لا نم الترتيب
لانه انما يلزم اذا كان وقوع الثانية والثالثة متحققا فلا وقوع ولا ترتيب او نقول الواو ودلالته على
الجمع المطلق لا على المقارنة ولا على الترتيب وهنا لما وقعت الاولى بلا توقف لما قلنا بانت ولم تبق محلا
لوقوع شيء اخر فلا يرد السؤال قوله وكذا اذا قال انت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة
لما ذكرنا انها بانت بالاولى يعني لما سبقت الاولى في الوقوع صادفتها الثانية وهي مبانة قوله ولو
قال لها انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة كان باطلا وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه
محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل يقول لامرأته انت طالق واحدة فماتت قبل ان يقول واحدة او يقول
انت طالق ثنتين فماتت قبل ان تنتهي او قال انت طالق ثلثا فماتت قبل ان يقول ثلثا او قال انت

تحول ص

طالق ان شاء الله فى نت قبل ان يقول ان شاء الله لم تطلق شيا والاصل فيه ان الطلاق اذا قرن بالعدد يكون المعتبر
فى الايقاع هو العدد فاذا ماتت المراة قبل ذكر الزوج العدد لا يقع شئ والكلام اذا كان فى اخره ما يغير
حكم صدره يكون موقوفا على الاخر فلا يقع شئ وان ماتت قبل ذكر الاستثناء والموت ينافى الايجاب ولا ينافى
ما يبطله الايجاب بل يؤكده فيصح الاستثناء لكن اذا كان الاستثناء موصولا لا مفصولا لان الاستثناء من
باب التغيير فيشترط كونه موصولا قوله لما بينا اشارة الى قوله لانه قرن الوصف بالعدد
فكان الواقع هو العدد قوله وهذه تجانس ما قبلها من حيث المعنى اى هذه المسائل الثلث
المذكورة وهى قوله انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة وقوله انت طالق ثنتين فماتت قبل
ان يقول ثنتين وقوله انت طالق ثلثا فماتت قبل ان يقول ثلثا تشاكل وتماثل المسئلة التى هى قبلها من
حيث المعنى ثم هى ما اذا طلق الرجل امراته ثلثا قبل الدخول بها ثم بانه ان المعتبر فى الموضعين فى
الايقاع هو العدد لا الوصف فكانت هذه المسائل مماثلة للمسئلة المتقدمة من حيث المعنى الا ان
بينهما تفاوتا فى الحكم وهو ان الطلاق واقع فى المسئلة المتقدمة لان العدد صادفها وهى منكوحة وهنا
لم يقع شئ لان العدد صادفها وهى مبنية ليست بمحل لوقوع الطلاق قوله ولو قال انت
طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة وهذه المسئلة مذكورة فى الجامع الصغير
ومختصر القدورى ثم جميعا اعلم ان ههنا فصولا ثلثة وهى قبل وبعد ومع والكلو كل واحد منها بالاضافة
الى المصرح او الى الكناية ففى مع تقع الثنتان كيف كانت بالاضافة لان وضعها للقران فكذا فى
قبل وبعد اذا كانت المراة مدخولا بها اما اذا لم تكن مدخولا بها فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة
او بعدها واحدة وقعت واحدة واذا قال انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعد واحدة يقع ثنتان
وذلك مبنى على اصلين احدهما ان حرف الظرف وهو قبل وبعد اذا ذكر بين اسمين فان كان مضافا الى
الكناية كان صفة لما بعده وان كان مضافا الى المصرح كان صفة لما قبله كما فى قولك جاءنى زيد قبل عمرو
او قبله عمرو فيكون القبلية صفة لزيد فى الاصل ولعمرو فى الثانى وكذا اذا قلت بعد عمرو او بعده
عمرو ولا نعنى بالصفة مصطلح النحاة بل الصفة المعنوية كيف كانت والاصل الثانى ان ايقاع الطلاق
فى الماضى ايقاع فى الحال اذا كانت المراة فى الماضى محلا يصح ايقاع الطلاق عليها وذلك لانه لا
يملك الاسناد لان الطلاق وضع لرفع الاستباحة وما مضى من الاستباحة لا يمكن رفعه فيقع فى الحال
لانه يملك ذلك فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة تكون القبلية صفة للمذكور اولا فتبين المراة
بالواحدة الاولى فلا يبقى المحل لوقوع الثانية وكذا اذا قال انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة
لان البعدية صفة للواحدة الثانية فاذا لم يوكدها بالبعدية وقال انت طالق واحدة وواحدة يقع
واحدة فلان يقع الواحدة وقد اكد الثانية بالبعدية اولى واحرى اما اذا قال انت طالق واحدة
قبلها واحدة يقع ثنتان لان القبلية صفة للواحدة الثانية وليس فى وسعه تقديم ذلك فوقع الثانى
فى الحال لانه لا يملك الاسناد فيثبت ما فى وسعه فتقترنان وكذا اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة
تقع ثنتان لان البعدية صفة للواحدة الاولى فيقتضى ان يقع الواحدة الثانية قبل ذكره وليس فى وسعه
ذلك فيقعان جميعا لان الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال والمسئلة فى المبسوط والجامع الصغير موضوعة
فى واحدة وواحدة اما فى الجامع الكبير فقد وضعت فى واحدة وكل واحدة وهى تعرف ثمة قوله

ثم قوله وكذا اذا قال انت طالق واحدة بعد واحدة اى يقع ثنتان قوله وعن ابى يوسف
فى قوله معها انه يقع واحدة لان الكناية تقتضى سبق المكنى عنه كما لو قال الامام المحبوبى فى الاجناس قال ابو يوسف
فى اختلاف زفر فى قوله معها واحدة يقع واحدة وتمام مختصر الكافى للحاكم الشهيد فان قال
انت طالق واحدة ونصفا كانت طالقا ثنتين ولو قال انت طالق احدى وعشرين كانت طالقا ثلثا لانه
لا يتكلم بواحد وعشرين الا هكذا ولا يستطيع ان يتكلم بواحدة ونصف الا هكذا وذكر شمس الائمة السرخسى
فى شرح الكافى خلاف زفر فقال عنده يقع واحدة لوجود العطف ثم قال وان قال انت طالق احد
عشر تطلق ثلثا بالاتفاق قوله فى الوجوه كلها اى فى قوله قبل واحدة او قبلها واحدة
وبعد واحدة او بعدها واحدة ومع واحدة او معها واحدة قوله ولو قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابى حنيفة وقالا يقع ثنتان
وان قال لها انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين وهذه من
مسائل القدورى وظن بعض مشايخنا ان معنى الترتيب يترجح فى الواو عند ابى حنيفة ومعنى
القران عندهما حتى لا بهذه المسئلة وليس لامر كذلك بل الواو للجمع المطلق عند اصحابنا جميعا
الا ان ابا حنيفة قال المعلق بالشرط كالمتحقق عند وجوده فلو قال لغير المدخول بها بعد دخول
الدار انت طالق واحدة وواحدة يقع الواحدة وتلغو الثانية لانها تصادفها وهى اجنبية
بخلاف ما اذا اخر الشرط وقال انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار حيث يقع الثنتان
اذا وجد الشرط لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان فى اخره ما يغير موجبه كما فى الاستثناء فاذا
وجد الشرط وقع جميع ذلك وهما قالا ان الواو للجمع فيقع جميع ذلك عند وجود الشرط كما اذا قال انت
طالق ثنتين وكما اذا كانت المراة مدخولا بها وقع الجميع بلا خلاف قدم الشرط او اخر لان الثانية
تصادفها وهى فى العدة وهذا فيما اذا ذكره بحرف الواو وان ذكر بحرف الفاء فقال ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة فواحدة فهو على هذا الخلاف على ما ذكره الطحاوى والكرخى فعند ابى حنيفة
يقع واحدة وعندهما يقع ثنتان فقال ابو بكر الرازى وذلك لان الفاء تقتضى الجمع وهو كالواو فى هذا
الوجه وان كانا مختلفين من وجه اخر وذكر الفقيه ابو الليث فى مختلفه انه يقع واحدة بالاتفاق لان
الفاء للتعقيب وموجب الترتيب فتصادفها الثانية وهى اجنبية وهو الصحيح فان كانت المراة مدخولا بها
يقع ثنتان على التعاقب ولو ذكر بحرف ثم وهى للعطف على التراخى ففيه تفصيل ذكره شمس الائمة السرخسى
فى اصوله منقولا عن النوادر وبيانه فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم
طالق ثم طالق عند ابى حنيفة تتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية فى الحال ويلغو الثالثة بمنزلة
قوله انت طالق طالق طالق من غير حرف العطف حتى ينقطع بعض الكلام عن البعض وعندهما
يتعلق الكل بالدخول ثم عند الدخول يظهر الترتيب فى الوقوع فلا يقع الا واحدة لاعتبار التراخى بحرف
ثم ولو اخر الشرط ذكرا فعند ابى حنيفة تطلق واحدة فى الحال ويلغو ما سواها وعندهما لا تطلق ما لم
تدخل الدار فاذا دخلت طلقت واحدة ولو كانت مدخولا بها فان اخر الشرط فعند ابى حنيفة تطلق
ثنتين فى الحال ويتعلق الثالثة بالدخول وعندهما ما لم تدخل لا تطلق شيا فاذا دخلت طلقت ثلثا ولو
قدم الشرط فعند ابى حنيفة تقع الثانية والثالثة فى الحال وتتعلق الاولى بالدخول وعندهما لا يقع

قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق مع كل تطليقة او تطليقة مع كل تطليقة او انت طالق مع كل تطليقة يقع الثلاث معا ولو قال لها انت طالق بعد كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال بعدها كل تطليقة وقعت واحدة ولو قال لها انت طالق تطليقة قبلها كل تطليقة وقع الثلاث ولو قال قبل كل تطليقة يقع واحدة كذا فى الجامع كاكى مستان

وهى اجنبية ظ

ثنتين مالم تدخل الدار فاذا دخلت طلقت ثلثا هكذا ذكره مفسرا في النوادر قوله فتتعلقن
جملة وفي بعض النسخ فيقعن جملة والنسخ نون وقعن بضمير جماعة النساء على اسناد الفعل الى الطلقات
وهي غير مذكورة اي يقع الطلقات جملة وكان الاولى ان يقول فتتعلقان او ان يقول فيقعان بلفظ
التثنية لان الواحدة وقعت مترتبة لا الثلاث مرات وكان الاوفق ان يقول كما اذا نص على التثنية مكان
قوله كما اذا نص على الثلاث فافهم قوله وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب وعلى اعتبار
الثاني لا يقع الا واحدة اراد بالثاني الترتيب بيانه ان الواو لجنس موضوع للقران بعينه ولا للترتيب بعينه
ولكنه لمطلق الجمع كيف كان فاذا كان كذلك كان كل واحد من القران والترتيب مما يحتمله الواو ففي اعتبار
القران يقع الجميع وعلى اعتبار الترتيب لا يقع الا الواحدة لكونها غير مدخول بها فلا يقع ما زاد على
الواحدة بالشك قوله فيتوقف كذا اول عليه اي اول الكلام على الشرط واراد بالكرخي الشيخ
ابا الحسن الكرخي رحمه الله وهو من كبار علمائنا العراقيين استاذ الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي وغيره من
المجتهدين رضوان الله عليهم قوله واما الضرب الثاني وهو الكنايات هذا عطف على ما ذكر بقوله
فالصريح مثل قوله انت طالق في اول باب ايقاع الطلاق لانه قسم الطلاق ثمه على صريح وكناية ففرغ
من بيان الصريح فالآن شرع في بيان الكناية ثم اعلم ان الصريح ما هو مكشوف المراد والكناية ما هو مستتر
المراد من قولهم كنيت او كنوت كنيها المغايبة وكاف المخاطبة لان هاء المغايبة لا تميز بنفسها بل باسم
واسم وتسمية الفاظ التحريم والبينونة والبتة ونحوها كنايات الطلاق مجاز بيانه ان هذه الالفاظ
معلومة المعاني فينبغي ان لا تسمى كناية وانما سميت كناية مجازا لحصول الابهام في المراد بها فلما
وقع الابهام في المراد بها لا يقع الطلاق بها الا بالنية او دلالة الحال لان النية تعين بعض محتملات اللفظ
فيزول الابهام بلا محالة وكذا دلالة الحال يزول بها الابهام ثم لما تعين الطلاق بالنية او دلالة الحال
ثبتت الحرمة والبينونة وكانت هذه الالفاظ عاملة في حقايقها لانها للحرمة والبينونة والقطع
الا الثلثة الفاظ وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فانها تعقب الرجعة بعد تعين الطلاق
بالنية ولا اثر لها في البينونة والحرمة والقطع لان الاعتداد من العد والحساب والاستبراء طلب براءة
الرحم والواحدة من الوحدة فلا اثر على المعاني المذكورة فاذا نوى الطلاق بقوله اعتدي يقع الطلاق
بثبوته اقتضاء بعد الدخول كانه قال انت طالق فاعتدي وقبل الدخول يقع على استعارة المعلول للعلة
لان الطلاق على ما عليه الاصل علة العدة فصار كانه قال انت طالق وكذا اذا نوى الطلاق بقوله استبرئي
لانه بمعنى اعتدي لانه تصريح بما هو المقصود من الاعتداد وقد صح ان رسول الله قال لسودة اعتدي
ثم راجعها وكذا اذا نوى الطلاق بقوله انت واحدة يقع الطلاق بسبيل الاضمار على تقدير انت طلقة و
احدة او تطليقة واحدة بحذف الموصوف واقامة الصفة مقامه فان قلت لم لا يجوز
ان يقع الطلاق اقتضاء بقوله اعتدي فيما قبل الدخول قلت لان المقتضى ثبوته لتصحيح المقتضي
وهنا لا يصح المقتضي وهو الاعتداد قبل الدخول لانه لا عدة على غير المدخول بها فلا يصح المقتضى فتعينت
طريق الاستعارة تصحيحا لكلامه والباقي يعرف في الاصول وقد مر تحقيق ذكره في شرحنا الموسوم بالتبيين
قوله او دلالة الحال الضمير راجع الى التعيين ويجوز ان يرجع الى الحال الا ان الحال مما يذكر ويؤنث
ودلالة الحال بان يكونا في حال مذاكرة الطلاق وكان اللفظ لا يصلح ردا او بيانه يجيء قوله قال

وهي على ضربين اي قال القدوري في مختصره الكنايات على ضربين اي نوعين واراد بهما الرجعي والباين اجمل
اولا ثم فصل ذلك بقوله منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولا يقع بها الا واحدة وبقوله وبقية الكنايات
اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة باينة قوله وهي الضمير راجع الى تلك الالفاظ قوله اما الاولى اي
اللفظة الاولى اراد بها قوله اعتدي قوله فان نوى الا وان نعين بنيته اي ان نوى الاعتداد عن النكاح تعين
الاعتداد عن النكاح ويجوز ان يراد المفعول من الضمير في بنيته بارادة الاول وان يراد الفاعل ايضا بارادة الزوج
او المتكلم لان الشهرة قايمة مقام الذكر وهذا لان المصدر يجوز اضافته الى الفاعل والى المفعول مع
حذف الاخر قوله واما الثانية اراد بها قوله استبرئي رحمك اي من الاعتداد قوله فكان
بمنزلته اي فكان قوله استبرئي رحمك بمنزلة قوله اعتدي قوله واما الثالثة اراد بها قوله انت واحدة قوله
كانه قاله اي قال مصدرا محذوفا بعده اي بعد الزوج قوله هذه الالفاظ اراد بها قوله اعتدي واستبرئي
رحمك وانت واحدة قوله ولا يقع الا واحدة لان قوله انت طالق فيها مقتضى او مضمر يعني ان
ثبوت الطلاق بهذه الالفاظ اما بسبيل الاقتضاء كما في اعتدي واستبرئي رحمك لان الطلاق ثابت شرعا
لا لغة واما بسبيل الاضمار كما في قوله انت واحدة لانه لما زال الابهام بنية الطلاق ثبت الطلاق لغة
على انه مضمر فيه بحذف الموصوف واقامة الصفة مقامه وذلك جايز في كلامهم كقوله وعليهما مسرودتان
قضاهما داود او صنع السوابغ تبع اي درعان مسرودتان والبيت لابي ذؤيب الهذلي
في قصيدة طويلة له وقال في خيرات ... لو قال لغير المدخول بها اعتدي ونوى الطلاق فلهذه وجهان
انها غير متعرضة للعدد قوله ولو كان مظهرا لا يقع بها الا واحدة فاذا كان مضمرا في
قوله انت واحدة اولى ان لا يقع الا الواحدة وذلك لان الاصل في الكلام الصريح لكونه ادل على المراد بخلاف
المضمر فان فيه قصورا ولهذا لا يثبت حكمه الا بالنية قوله لكن التنصيص على الواحدة ينافي
نية الثلاث يعني لا يصح نية الثلاث في قوله انت واحدة وان ذكر المصدر بان قيل انت طلقة واحدة للمنافاة بين
الوحدة والعدد فلا يحتمل لفظه العدد لا حقيقة لانه ليس بموضوع له ولا مجازا للمنافاة قوله ولا معتبر باعراب
وجوه الاعراب احترز به عما قال بعض مشايخنا في شرح الجامع الصغير اذا اعرب الواحدة بالرفع
لا يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر
محذوف وان سكن ولم يحتج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يعني عندنا يقع واحدة
رجعية وعند الشافعي رحمه الله لا يقع شيء فقال لا بل كل الوجوه على الاختلاف على ما عليه عامة المشايخ رحمهم الله وتحقيق
المسألة مر مستقصى في كتابنا الموسوم بالتبيين قوله قال وبقية الكنايات اذا نوى بها
الطلاق كانت واحدة باينة اي قال القدوري رحمه الله في مختصره اراد ببقية الكنايات ما سوى الالفاظ
الثلثة المذكورة وهذا مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله في كل الكنايات يعقب الرجعة وسيجيء بيانه ان شاء الله
وان نوى ثلثا كان ثلثا لانه نوى ما يحتمله لفظه لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة وعند انعدام
النية يثبت الادنى للتيقن وان نوى ثنتين كانت واحدة وقال زفر رحمه الله يقع ما نوى وبه قال
مالك وان في ... وروى مالك رحمه الله في الموطأ عن ابن شهاب انه سمعه يقول اذا قال الرجل لامرأته
برئت مني وبريت منك انها ثلاث تطليقات بمنزلة البتة وحدث مالك رحمه الله ايضا انه بلغه
عن علي بن ابي طالب انه قال الرجل لامرأته انت علي حرام انها ثلاث تطليقات قال وذكر

الواحدة عند عامة المشايخ لان العوام لا يميزون بين ح

قوله لانه نوى الخ تعليل لوقوع الواحدة والثلث فتامل ١٢

اي الزهري

أحدث ما سمعت الى وقال في الموطأ ايضا في قوله انت الخلية او البرية او بائنة انها ثلث تطليقات
للمرأة التي قد دخل بها ويدين في التي لم يدخل بها تطليقة واحدة اراد ام ثلثا فان قال واحدة احلف
وكان خاطبا من الخطاب وقال احمد بن حنبل هو عندي ثلاث لكني اكره ان افتي به سواء دخل بها
اولم يدخل وهو قول زفر انه اذا نوى الثلاث صحت فكذا ما دونه كالواحدة ولنا ان اللفظ
صيغة فرد فلا يحتمل العدد وانما تتناول الثلاث باعتبار انها واحد اعتباري لا باعتبار انها عدد
وبهذا قلنا يصح نية الثنتين اذا كانت المرأة امة لان الثنتين جنس طلاق الامة كالثلاث في حق
الحرة قوله وبهذا مثل قوله انت بائن وبتة الخ وهذا لفظ القدوري الى قوله ابتغي
الازواج وكان ينبغي ان يقول وهذه مثل قوله لانها اشارة الى الكنايات لكنه ذكر المبتداء بالنظر
الى الخبر او اراد المذكور ثم في هذه الالفاظ كلها انما يقع الطلاق بقول الزوج رضيت المرأة او
سخطت الا في قوله اختاري وامرك بيدك فلا يقع الطلاق الا باختيارها نفسها كذا قال الامام
الاسبيجابي قوله قال الا ان تكون في حال مذاكرة الطلاق فيقع بها الطلاق في القضاء ولا يقع
فيما بينه وبين الله الا ان ينويه اي قال القدوري الا ان تكون اي ان تكون اتكلم بهذه الالفاظ في
حال مذاكرة الطلاق وفي بعض النسخ الا ان تكونا بضمير الاثنين اي ان تكون الزوجان وهو
استثناء من قوله وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة يعني يشترط النية في الكنايات
ولا يقع الطلاق بلا نية الا في حال مذاكرة الطلاق فيقع الطلاق بلا نية في القضاء والاصل
في انه لم ينو الطلاق قضاء ويصدق ديانة الا اذا نوى قوله سوى بين هذه الا
لفاظ وهذا فيما لا يصلح ردا اي قال صاحب الهداية سوى القدوري بين الفاظ الكنايات
في وقوع الطلاق بلا نية في حال مذاكرة الطلاق لكنه فيما لا يصلح ردا اما اذا كان اللفظ يصلح
ردا فلا بد من النية ولكن شمس الائمة السرخسي في مبسوطه وهو شرح الكافي للحاكم الشهيد اطلق الجواب
كما في القدوري فقال واما في حال مذاكرة الطلاق لا يدين في القضاء في شيء من الالفاظ التي ذكرناه
بل يحمل على الجواب لما تقدم من سوالها ولكن فخر الاسلام البزدوي وغيره في شرح الجامع الصغير ذكروا
الجواب مفصلا وذاك يحتاج الى بيان وحاصله ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهي حالة الرضا
اي حالة ابتداء الزوج بالطلاق ليست بحال مذاكرة الطلاق وليست بحال الغضب والثانية حالة
مذاكرة الطلاق وهي ان تسأل المرأة او غيرها طلاقها زوجها والثالثة حالة الغضب والكنايات
ايضا ثلثة اقسام قسم يصلح جوابا وردا لا غير اي جوابا لسوال المرأة الطلاق وردا لكلام
المرأة عن سوالها الطلاق وهو سبعة الفاظ ذكرها الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير
اخرجي واذهبي اغربي قومي تقنعي استتري تخمري وذكر في شرح ابي نصر تزوجي ايضا وهو
في معنى ابتغي الازواج والحق في شرح الطحاوي بهذا القسم الخفي يا هلك حبلك على غاربك
لا سبيل لي عليك لا نكاح بيني وبينك لا ملك لي عليك وهذه الالفاظ كما تصلح جوابا للطلاق
اي اخرجي واذهبي لاني طلقتك تصلح للرد وتبعيد المرأة عن نفسه وكذا الالفاظ الباقية وقوله
تزوجي كونه جوابا ظاهر وكونه ردا الكلام ما يحسبك للتهديد وكذا لا نكاح بيني وبينك والقسم الثاني
ما يصلح جوابا لا ردا وهو قوله انت واحدة اعتدي استبرئي وامرك بيدك واختاري وهذه الالفا

ظ لا تصلح الا جوابا لسوال الطلاق لانها لا تصلح للرد والتبعيد لا للشتم وهذا ظاهر والقسم الثالث
ما يصلح جوابا ولا يصلح ردا لكنه يصلح شتيمة وهو خمسة الفاظ خلية برية بتة بائن حرام
وهذه الالفاظ تصلح جوابا لسوال الطلاق على معنى انت خلية لاني طلقتك وكذا الباقي
ويحتمل الشتيمة على معنى انت خلية عن الخير خليعة العذار لا حياء لك برية عن الطاعات
واخلاق الحمد او عن الاسلام بائن بتة عن كل رشد او بائن عن الدين بتة عن الاخلاق الحسنة
حرام الصحبة والعشرة ونحو ذلك حرام مكروه مستخبثة فنيح اما في الحالة المطلقة فلا يقع الطلاق
في شيء من الكنايات الا بالنية للاحتمال وعدم دلالة الحال واما في حال مذاكرة الطلاق فما يصلح
جوابا وردا وهو القسم الاول لا يجعل طلاقا بلا نية ويصدق في انه لم ينو الطلاق لانه
لما احتمل الوجهين ثبت الرد وهو الادنى بكونه متيقنا ولم يتعين الجواب بالشك وما
يصلح جوابا ولا يصلح ردا وهو القسم الثاني لا يصدق فيه انه لم ينو الطلاق لان الحال
حال الجواب فوقع الطلاق بدلالة الحال وان لم ينو وكذلك حكم القسم الثالث لان اللفظ
لما لم يحتمل الرد وهو صالح للجواب والشتيمة جميعا والحال حال الشتيمة تعين
الجواب واما في حال الغضب فالقسم الاول لا يجعل جوابا للشك لانه يحتمل الجواب
والرد مغايظة ويصدق في انه لم ينو والقسم الثاني يجعل جوابا للتعين له لانه لا يصلح
لغيره ولا يصدق في انه لم ينو والقسم الثالث لا يجعل جوابا ويصدق في انه لم ينو
الطلاق لانه يحتمل الشتيمة والاجابات وحال الغضب يحتملهما جميعا فيحمل على الادنى
وهو الشتم وهذا هو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه الحق بالقسم الثاني خمسة
الفاظ اخر خلعتك سبيلك سرحتك لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك والحقي باهلك هكذا
ذكر فخر الاسلام والصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير ولكن في الفتاوى ذكر في شرح
الجامع الصغير وقال الحق ابو يوسف ستا اخرى لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك الحقي
باهلك خليت سبيلك حبلك على غاربك وذكر الولوالجي في فتاواه عن ابي يوسف انه الحق
بهذه الالفاظ الخمسة اربعة الفاظ وهي خليت سبيلك وفارقتك لا سبيل لي عليك لا ملك لي
عليك لانها تحتمل معنى السب ايضا اي خليت سبيلك لهوانك وفارقتك اتقاء شرك
ولا سبيل لي عليك لسوء خلقك ولا ملك لي عليك لانكارك دوني ان املكك وارشاد الولوالجي
بالفاظ الخمسة الى قوله انت واحدة امرك بيدك واختاري واعتدي واستبرئي رحمك وقوله
والحقي من اللحوق لا من الالحاق ومعنى وهبتك لاهلك اي عفوت بحكم لاجل اهلك ما لزمك
من العقوبة او طلقتك وتركتك لاهلك وقوله حبلك على غاربك يراد به التخلية وتفسيره
ما قال الميداني اصله ان الناقة اذا ارادوا ارسالها للرعي القوا جديلها على غاربها
ولا تترك ساقطا فيمنعها من الرعي والغارب ما بين السنام والعنق وقال وجبر
النسفوية انت الطلاق ليس بصريح بل من الصريح وقوله سرحتك او فارقتك صريح
الى هنا لفظه قوله لما قلنا اشارة الى قوله لانها غير موضوعة للطلاق
بل تحتمله وغيره قوله في القضاء ظرف لقوله لم تصدق اي لا يصدق قضاء في انه

اي وكان مالك ناطقا من الخطاب ١٢

او جعل المتالعه الباقي من الكنايات وهو عطف على انت نخ

وفي بعض النسخ الا ان يكون مستطلبتين من نوق فيكون المعنى الا ان يكون بهذه الالفاظ الخ ١٢

الا يجوز ان يكون استثناء من قوله وللواحد من البيع التربوس عليه ١٢

نسخ

الجديل حبل من ادم يكون على عنق الناقة

لم ينو الطلاق قوله عند سؤال الطلاق من اضافة المصدر الى المفعول اى عند سؤال المرأة الطلاق
قوله ويصدق فيما يصلح جوابا وردا اى في حال مذاكرة الطلاق قوله وما يجري هذا
المجرى اراد به ما يصلح جوابا وردا كالالفاظ المذكورة في القسم الاول كقوله اعزبي واستتري
قال شمس الائمة في المبسوط لو قال اذهبي ونوى به الطلاق كان طلاقا موجبا للبينونة لانه لا
يلزمها الذهاب الابعد زوال الملك قوله لانه احتمل الرد وهو الادنى فحمل عليه اي
على الادنى لان الادنى متيقن وذكر لان الرد دافع والجواب واقع لان الطلاق رافع لقيد النكاح
والدفع اسهل من الرفع فيكون الرد ادنى من الجواب كذلك سمعت مشايخي يقولون هذا ان لم تكن غضبانة
وبحالها قوله يصدق في جميع ذلك يعني في حالة الغضب يصدق في انه لم ينو الطلاق | بيان فيه لانه لا يصلح
في جميع اقسام الكنايات الا في القسم الثاني فانه لا يصدق فيه لانه لا يصلح للجواب قال الحاكم الشهيد
في الكافي اذا قال لها اعتدي سئل عن نيته فان لم ينو الطلاق فهي امرأته بعد ان يحلف
وكذلك كل شيء مما ذكرت اذا قال لم انو به الطلاق فعليه اليمين وان نوى باعتدي الطلاق
فهي واحدة يملك الرجعة وان نوى ثلاثا فهي واحدة رجعية الى هنا لفظ الحاكم قوله
ثم وقوع البائن بما سوى الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعي يقع بها رجعي وهو مذهب
عمر وابن مسعود ومذهبنا مذهب عامة الصحابة كذا في الخضر واراد بالثلاثة الالفاظ
الاول ما ذكرها في اول الكنايات بقوله اعتدي واستبرئي وانت واحدة واصل الخلاف هنا ان
العامل هو لفظ الطلاق الذي صار لفظ الكناية مجازا عنه او لفظ الكناية الذي وقع مستعارا
ومجازا فعندنا الكناية هي العاملة بحقيقتها وعنده انا فوق المستعار له هو العامل له
ان الفاظ الكناية وقعت كناية عن الطلاق والطلاق معقب للرجعة فلا يكون الواقع بالكناية
بائنا كما في الالفاظ الثلثة والدليل على انها كناية عن الطلاق افتقارها الى النية في وقوع الطلاق
وايضا ينتقص عدد الطلاق فلو لم تكن كناية عن الطلاق لم ينتقص ولنا ان الفاظ الكناية
تدل على البينونة والحرمة وازالة الوصلة فيثبت ذلك لصدورها عن الاهل مضافا الى المحل
وهذا لان صحة التصرف انما تكون بذلك واهل الطلاق هو العاقل البالغ ومحله هو المنكوحة
ولكن احتيج الى النية ليزول الاشتراك الواقع في المراد بهذه الالفاظ فاذا نوى الطلاق زال
الاحتمال وعملت الكنايات بحقائقها فحصلت البينونة والحرمة وازالة الوصلة بخلاف
الالفاظ الثلثة فان لفظ اعتدي واستبرئي بعد النية لا تعمل بحقيقتها لان حقيقتها للعد والحساب
ولا اثر لذلك في القطع وازالة الوصلة والاستبراء في معنى الاعتداد لكونه تصريحا بما هو
المقصود منه وكذلك قوله انت واحدة لا يعمل بحقيقته فانما يقع الطلاق به بطريق الاضمار
فيكون رجعيا وانتقاص عدد الطلاق بوقوعه بالكناية لا ابتداء بل بناء على ثبوت
البينونة والحرمة وازالة الوصلة لانه من لوازم البينونة لانه لا يتصور بقاء قيد
النكاح مع ارتفاع وصلة النكاح قوله والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة
الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك والبعد في عدتها بالمراجعة من غير قصد وهذا
جواب سؤال مقدر بان يقال لم قلتم ان له ولاية شرعية في تصرف الابانة فقال والدليل

وتوجد بعيبها اياه بذلكر معنى قولها عنيت فلشبهة المواضعة لان الزوج يجوز ان يقر من زمان ماض
وتصدقه المرأة في ذلك حتى يجعل الزوج تزوج اختها واربع سواها او يجوز ان تكون المرأة
مطلقة الثلاث فتصدقه زوجها في اسناد الطلاق الى زمان ماض كي يجوز ان يتزوجها
زوجها في الحال بحليل فلشبهة المواضعة اعتبر وقوع طلاقها من وقت الاقرار لا من الزمان الذي
اسند اليه الطلاق ويكذب ذلك محمد في الاصل بقوله لان قولها مقبول في نفسها قوله والعدة
في النكاح الفاسد عقيب التفريق او عزم الواطئ على ترك وطئها وهذا لفظ القدوري في مختصره
وعند زفر في عقيب الوطئة الاخيرة قال في التتمة في الفتاوى الصغرى فيه اختلاف المتقدمين في
التخريج قال ابو القاسم الصفار البلخي تجب العدة من وقت الوطء الاخير وقال ابو بكر البلخي
من وقت الفرقة وبه كان يقول الفقيه ابو جعفر وهو قول ابي يوسف وجواب ابي القاسم قول زفر
حكاه الفقيه ابو الليث عن اختلافهم فرقا بين عزم الواطئ على ترك الوطء لا يتحقق بمجرد الامتناع
عن الوطء بل يتحقق بقول الرجل تركتها او تركت وطئها او تركت وطئك او تركتك وهو قول زفر
ان الموجب للعدة هو الوطء ولهذا المخلو لم يطأها لا تجب عليها العدة فتعتبر العدة من الوطء
الاخير ولنا ان السبب الموجب للعدة هو شبهة النكاح ولهذا لا تجب العدة في الزنا
ورفع تلك الشبهة بالفرقة اما بتفريق القاضي بينهما او بالمتاركة فيعتبر العدة من وقت الفرقة
والدليل على اعتبار الشبهة ان الوطء وان وجد مرارا لا يجب الا مهر واحد استنادا للكل الى الشبهة
واحدة وانما قلنا ان الشبهة لا ترتفع الا بالفرقة بدليل انه اذا وطئها قبل الفرقة مرارا لا يلزمه
الحد للشبهة فاذا وطئها مرة بعد الفرقة يجب الحد لعدم الشبهة والوطء الاخير لا يوقف عليه
لانه يجوز ان يوجد غيره فلا يكون الذي قبله اخيرا ولئن سلمنا عدم وقوف المرأة التي تعتد فنقول
قد تمس الحاجة الى وقوف غيرها كتزوج اختها او اربع سواها والوقوف للغير فلان الوطء الاخير
خفي اقيم السبب الظاهر وهو التمكن من الوطء حقيقة بشبهة النكاح مقام حقيقة الوطء ثم لما
ارتفع ذلك التمكن بالفرقة وجبت العدة من ذلك الوقت وباقي التقرير في هذه المسئلة مر بيانه
في باب المهر قوله ولهذا يكتفى ايضاح لقوله لاننا دار الكلام لحكم عقد واحد مر بيانه
آنفا قوله لحن به امتحفا الوطء قوله في حق غيره اي في حق غير الواطئ وغيره هو الزوج
الذي يريد ان يتزوجها او اخت الموطوءة او اربع سواها قوله واذا قالت المعتدة
انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين هذا لفظ الصدر الشهيد في الجامع
الصغير وهي من مسائل المختصر ولفظ محمد في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في
رجل طلق امرأته ثم قال لها لم تنقض عدتك وقالت انقضت عدتي انه يستحلفها على ذلك فان
حلفت صدقت قال فخر الاسلام يريد به في حكم المراجعة يعني ان حلفت بطلت الرجعة
وان نكلت لم تبطل بل بقيت كما كانت ووجه ذلك انها امينة في الاخبار عما في رحمها لقوله تعالى ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فكان القول قولها لكنها لما اتهمت بالكذب
استحلفت كالمودع يستحلف اذا ادعى هلاك الوديعة وهذا ليس بخلاف على الرجعة بل على بقاء
وليس يستحلف في النكاح والفيء والرجوع للصلاح

وهي تفريق القاضي او بالمتاركة

العدة فلا يرد نقضا على ابي حنيفة رح قوله واذا طلق الرجل امراته طلاقا بائنا ثم تزوجها في عدتها
وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل وعليها عدة مستقبلة وقال محمد رح عليه نصف المهر وعليها
اتمام العدة الاولى وهذه من مسائل القدوري وعند زفر رح يجب نصف المهر الثاني ولا عدة عليها وعلى هذا الخلاف
اذا تزوجت المراة غير كفو ودخل بها وفرق القاضي بينهما بخصومة الولي والزمه المهر والزمها العدة
ثم تزوجها في عدتها بغير ولي ففرق القاضي بينهما قبل ان يدخل بها كان لها جميع المهر الثاني كاملا وعليها
عدة مستقبلة في قول ابي حنيفة وابي يوسف ولو كان تزوجها بعد انقضاء العدة كان لها نصف المهر في
قولهم جميعا كذا ذكر الحاكم الشهيد في الكافي في باب الاكفاء وقوله فهو لقول محمد رح وفي نسخ لا قطع وصفرا
محمد رح ان الطلاق قبل الدخول في الخلوة الصحيحة منصف للمهر بالنص فيتنصف المهر الثاني و
لقوله فيه ايضا والعدة في الطلاق قبل المسيس لا تجب لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن فما لكم عليهن من عدة فلا تجب عليها استيناف العدة وبه يتمسك زفر الا ان محمدا رح
قال يجب عليها تمام العدة الاولى لان العدة مما يحتاط في اثباتها وقد وجبت بالطلاق الاول لكن لم يظهر
حكمها لمانع التزوج ثم لما ارتفع حكم التزوج الثاني بالطلاق ثم ظهر حكم العدة الاولى فوجب اتمامها
وزفر رح يقول العدة الاولى سقطت بالتزوج والساقط لا يعود والطلاق الثاني لم يجب الا انه قبل
الدخول فلا تجب العدة اصلا ولابي حنيفة وابي يوسف رحهما ان هذا طلاق بعد الدخول حكما فيجب كمال المهر
الثاني والعدة المستانفة بيانه ان الوطء في باب النكاح مثل القبض في باب البيع ووجد الوطء
في النكاح الاول واثره وهو العدة باق لاشتغال رحمها بمائه بالوطء السابق فكان الوطء كالمجدد
في النكاح الثاني لانها لما كانت مقبوضة في يده ببقاء العدة ناب القبض الاول عن القبض المستحق في
النكاح الثاني كالغاصب اذا اشترى المغصوب من مالكه يتقرر عليه الثمن ويتاكد بمجرد الشراء لانه ينوب
القبض الاول عن هذا القبض المستحق بالشراء ولا حاجة الى تجديد القبض فكذا هنا يتاكد العقد بمجرد
النكاح الثاني فيوجب الفرقة بعد تاكد العقد كمال المهر والعدة قوله فاذا ارتفع با
لطلاق الثاني ظهر حكمه والضمير المستتر في ارتفع راجع الى التزوج الثاني والبارز في حكمه راجع
الى الطلاق الاول قوله كما لو اشترى ام ولده ثم اعتقها صورته رجل اشترى امراته
وهي امة قد ولدت منه فسد النكاح وكانت حلالا له بالملك فلا باس بان تتزين ولا تتقي الطيب
لانها غير معتدة في حقه فان العدة اثر النكاح فكان الملك بناء على اصل النكاح ينافي اثره لكنها
معتدة في حق غيره حتى اذا اراد ان يزوجها من غيره ليس له ذلك حتى تحيض حيضتين فانه الفرقة
بعد الدخول فكانت معتدة في حق غيره ثم اذا اعتقها بعد الشراء فعليها ثلث حيض لانها صارت
ام ولد له حين اشتراها بعدما ولدت بالنكاح وعلى ام الولد ثلث حيض لكنها تتقي الطيب والزينة
في الحيضتين الاوليين استحسانا وفي القياس ليس عليها ذلك لان الحداد انما يلزمها عند وقوع الفرقة
فلا يلزمها بعد ذلك وجه الاستحسان ان العدة وجبت عليها بالفرقة لكن لم يظهر ذلك في حق المولى
لكونها حلالا له بالملك فقد زال ذلك بالعتق فظهرت تلك العدة في حق المولى والعدة بعد الفرقة
من نكاح صحيح يجب فيها الحداد فاما في الحيضة الثالثة فلا حداد عليها لانها لم تجب بسبب النكاح بل بالعتق

على ان له ولاية شرعية ان الحاجة ماسة الى اثبات الابانة بيانه ان تصرفات العباد انما شرعت دفعا
لحوائجهم كما في سائر التصرفات والزوج قد يحتاج الى الابانة بهذه الصفة فيكون له هذه
الولاية دفعا لحاجته بيانه انه لو تصرف على وجه ينسد عليه باب التدارك كان بايقاع عدد الثلاث
يقع في الحرام ولا يمكنه التدارك لان ارسال الثلاث حرام وبدعة ولو تصرف على وجه لا ينسد عليه
باب التدارك ولا يتصل به البينونة ربما يترااى ان له مصلحة في الرجعة فيراجعها فيبدو له
فيطلقها ثانيا وثالثا فيؤدي الى استيفاء العدد وهو حرام وفيه سد باب التدارك فلما كان كذلك
شرع له التصرف على وجه يحصل البينونة في الحال مع بقاء المحلية حتى لو بدا له يمكنه التدارك
بالتزوج لبقاء المحلية وهو معنى قوله كيلا ينسد عليه باب التدارك ولا يمكنه الرجعة لحصول
البينونة في الحال وهو معنى قوله ولا يقع في عهدتها بالمراجعة لانه يقع في ورطتها بالرجعة
اذا كانت زانية او سليطة وكذا يقع في الحرام باستيفاء العدد ايضا فهم قوله وليست
بكنايات على التحقيق جواب عن سؤال ان قيل انها كنايات عن الطلاق فقال لا لان الفاظ الكنايات
على الحقيقة بل هي معلومة المعاني والاستتار في حقايقها وانما سميت كنايات مجازا لاستتار فيما
تتصل به هذه الالفاظ لا لاستتار في انفسها فلما ذكر الاستتار ببينة الطلاق عملت في حقائقها
قوله والشرط تعيين احد نوعي البينونة دون الطلاق هذا جواب عن قوله ولهذا
يشترط النية اي نية الطلاق يعني ان البينونة تحتمل البينونة عن النكاح وتحتمل البينونة عن
غيره وانما اشترطت النية في الفاظ الكنايات لتعيين احد نوعي البينونة لا لاجل الطلاق يعني
لا يشترط النية لاجل ان الفاظ الكنايات كنايات عن الطلاق على الحقيقة فلا يكون لفظ البائن ونحوه
رجعيا قوله وانتقاص العدد لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة جواب عن قوله
وينتقص بها العدد يعني ان الطلاق ثبت في ضمن البينونة بناء عليها لا باعتبار ان الكناية مستعارة
للطلاق وبيانه مر قوله ولا يصح التثنية عندنا خلافا لزفر رح وقول ما ذكرنا في قول
زفر وقد مر بيانه عند قوله وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة قوله
لانه عدد وقد بيناه من قبل اي لان التثنية عدد وهذا دليلنا واشار بقوله من قبل الى ما ذكره
في باب ايقاع الطلاق بقوله لان معنى التوحيد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او
الجنسية والمثنى بمعزل منهما قوله وان قال لها اعتدي اعتدي اعتدي وقال نويت
بالاولى طلاقا وبالباقي حيضا دين في القضاء وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه محمد
عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل يقول لامراته اعتدي اعتدي اعتدي وقال عنيت بالاولى
الطلاق وبالثنتين الباقيتين الحيض قال يدين في القضاء وان قال لم اعن بالباقيتين
شيئا قال فهي طالق ثلثا اعلم اولا ان الطلاق لا يقع بهذا اللفظ بلا نية لكونه محتملا في نفسه
فقد يكون مراده اعتدي نعم الله عليك او نعم الله عليك او اعتدي من وطء بشبهة او اعتدي
لاني طلقتك او اعتدي عنا بابك تهديدا لها وفي اللفظ المحتمل لا يتعين الطلاق الا بالنية او
بدلالة من غضب او مذاكرة طلاق وهاهنا فصلان احدهما ان ينوي بالاول نية الحيض بالباقيتين
والثاني عدم نية الشيء اما الفصل الاول فانما صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه باللفظة

او سليطة اي صخابة الصخب الصياح

الثانية والثالثة ونوى يحتمل كلامه بالاولى وان لا امرها بالاعتداد مستقيم بعد وقوع الطلقة فيصدق قضاء
انا قلنا انه نوى يحتمل كلامه بالاولى بدليل ان النبي عم قال لسودة اعتدي وجعل ذلك طلاقا فلما احتمل
ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول استعارة واما الفصل الثاني فهو من الخواص
لانه قال في الاصل اذا قال اعتدي اعتدي اعتدي وهو ينوي مطلقة واحدة بهن جميعا فهي كذلك
فيما بينه وبين الله تعالى واما في القضاء ففي ثلاث وجه ما ذكر في الاصل انه لما نوى بهن جميعا طلقة
واحدة فقد نوى بكل واحدة ثلث طلقة والطلاق لا يتجزى فيتكامل ولكنه يحتمل الاخبار عن كونها
طالقا بالاولى فيما بينه وبين الله تعالى فطلق على الضمير فيصدق ديانة والوجه ما ذكر في الجامع الصغير انه
لما نوى بالاولى الطلاق ولم ينو بالثانية والثالثة شيئا كان ذكرهما عند مذاكرة الطلاق فيقع
جميعا بدلالة الحال انها مدخولة بخلاف ما اذا لم ينو اصلا حيث لا يقع شيء لعدم النية وعدم
دلالة الحال وبخلاف ما اذا نوى الطلاق بالاخيرة دون الاوليين حيث لا يقع الا الواحدة
لعدم دلالة الحال عند ذكر الاوليين لان الحال لم تكن حال مذاكرة الطلاق ح اعلم ان هذه
المسألة على وجوه احدها ان يقول لم انو شيئا من هذه الالفاظ الطلاق فيكون القول قوله
لانه لو ذكر هذا اللفظ مرة واحدة وقال لم انو به الطلاق كان القول قوله فكذا اذا كرره
والثاني ان يقول نويت بالاولى الطلاق ولم انو بالباقيتين شيئا او يقول نويت بالاولى والثانية
الطلاق ولم انو بالثالثة شيئا او يقول نويت بالكل تكلمها الطلاق فتطلق ثلثا في هذه الوجوه
الثلثة لانه لما نوى بالاولى الطلاق فقد صار الحال حال مذاكرة الطلاق فيكون الثانية والثالثة
طلاقا نوى بهما الطلاق او لم ينو والواقع بهذا اللفظ رجعي والرجعي يلحق الرجعي والخامس ان
يقول نويت بالاولى الطلاق وبالباقيتين الحيض فهو مدين في القضاء لانه لما وقع الطلاق باللفظ
الاول فقد جاء اوان الاعتداد بالحيض فكان الظاهر انه اراد به ما نوى فيكون مدينا في القضاء
والسادس ان يقول نويت بالاولى والثانية الطلاق وبالثالثة الحيض فيكون مدينا ايضا في
القضاء فتطلق ثنتين لما قلنا والسابع ان يقول نويت بالاولى الطلاق ولم انو بالثانية شيئا و
نويت بالثالثة الحيض او يقول نويت بالاولى الطلاق وبالثانية الحيض ولم انو بالثالثة
شيئا فتطلق ثنتين في هذين الوجهين لانه لما صار الحال حال مذاكرة الطلاق فكل لفظ لم ينو
فيه شيئا فهو طلاق وان قال لم انو بالاولى والثانية شيئا ونويت بالثالثة الطلاق فهي طالق
واحدة لانه لم يكن الحال حال مذاكرة الطلاق عند اللفظة الاولى والثانية فلا يقع شيء وانما
يقع بالتطليقة الثالثة لتيقنه وكذلك ان قال لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية الطلاق
وبالثالثة الحيض فهي طالق واحدة وان قال لم انو بالاولى شيئا ونويت بالثانية الطلاق ولم انو
بالثالثة شيئا فهي طالق ثنتين لانه لم يكن الحال حال مذاكرة الطلاق عند الكلمة الاولى
فلا يقع بها شيء وقد نوى الطلاق بالكلمة الثانية وقد صار الحال حال مذاكرة الطلاق فتطلق
بها وبالكلمة الثالثة اذا لم ينو بها شيئا كذا ذكره شمس الائمة السرخسي رح في شرح الجامع الصغير قوله
وفي كل موضع يصدق الزوج على نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في
ضميره والقول قول الامين مع اليمين اما الديانة كونه امينا فتصديقه عند عدم مذاكرة الطلاق

الطلاق فلو لم يكن امينا لم يصدق واكثر ما فيه ان لا يصدق في قول الزاما على الغير وفيه ضعف
فاحتيج الى المؤكد وهو اليمين

باب تفويض الطلاق

لما فرغ من بيان ما يتعلق بمباشرة الانسان الطلاق بنفسه شرع في بيانها بغيره لان الاصل ان يتصرف
الانسان بنفسه وقدم فصل الاختيار على فصل الامر باليد والمشية لان ذلك مؤيد باجماع الصحابة رض

فصل في الاختيار قوله واذا قال لامرأته اختاري ينوي بذلك الطلاق
او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك فان قامت منه او اخذت في عمل
آخر يخرج الامر من يدها وهذه من مسائل القدوري رح اعلم ان القياس ان لا يقع الطلاق اذا اختارت نفسها
وان نوى الزوج ذلك لان الزوج لا يملك ايقاع الطلاق بهذا اللفظ بنفسه فكان ينبغي ان لا يملك التفويض
الى غيره ولهذا لو قال اخترتك من نفسي او اخترت نفسي منك لا يقع الطلاق ولكنا تركنا القياس بما روى
محمد بن الحسن في الاصل وقال بلغنا عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وجابر رض في الرجل يخير امرأته خيّر ظ
ان لها الخيار ما دامت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها وقد صح في الصحيح البخاري
والسنن وغيرهما مسندا الى مسروق عن عائشة رض قالت خيرنا رسول الله عم فاخترنا الله ورسوله فلو
كان التخيير لا يقع به الفرقة لم يكن له معنى وانما اقتصر الخيار على المجلس لما روينا عن الصحابة رض لانه
تمليك والتمليكات يقتصر على المجلس اصله خيار القبول في البيع ولانه خيار طارئ على النكاح فصار كخيار
المعتقة فاقتصر على المجلس فلما كان كذلك اذا قامت او اخذت في عمل آخر بطل خيارها لوجود دليل
الاعراض وذلك لان المجلس قد يتبدل بالقيام وقد يتبدل بالاخذ في عمل آخر لان المجلس قد يكون مجلس
المناظرة ثم ينقلب فيكون مجلس الاكل اذا اشتغلوا به ثم ينقلب فيكون مجلس القتال اذا اقتتلوا بخلاف
الصرف والسلم فان ثمة لا يبطل العقد بالقيام او بالاخذ في عمل آخر لان المفسد هو الافتراق من
غير قبض لا القيام الذي هو دليل الاعراض ولا الاخذ في عمل آخر قال شيخ الاسلام في مبسوطه هذا كله اذا علمت
في المجلس فان كانت غائبة ولم تعلم ما جعل اليها فهو على وجهين ان اطلق ذلك فهو على المجلس الذي
تعلم فيه وذلك لانه لم يخص التفويض بوقت دون وقت فاذا علمت فكانه فوض اليها في ذلك الوقت
فيقف على المجلس واما اذا كان جعل الامر اليها موقتا بوقت فان بلغها مع بقاء شيء من الوقت فلها
الخيار في بقية الوقت وان مضى الوقت قبل ان تعلم بطل ما جعل اليها بمضي الوقت **قوله**
لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة وذلك لدفع الضرورة قال الحاكم الشهيد في الكافي واذا خير
الرجل امرأته فلها الخيار في ذلك المجلس وان تطاول يوما او اكثر **قوله** ثم لا بد من النية
في قوله اختاري اي لا بد من نية الطلاق لان الاختيار يحتمل وجوها آخر سوى اختيار النفس سوى اختيار النفس ظ
بان يراد اختيار الكسوة او النفقة او المراد السكنى فلا بد من نية الطلاق ليزول الاحتمال
فاذا قالت الزوجة اخترت نفسي ثم قال ما اردت الطلاق يقبل قوله مع يمينه لانه ليس بصريح ولو كانت
اضطجعت فاكلت طعاما او امتشطت او اقامها الزوج بيده بطل خيارها ولو لبست
ثوبا او شربت الماء لا يبطل لان المشتغل بشيء لا يشتغل بالطعام وغيره الا بالاعراض عنه بخلاف
شرب الماء لانه ربما يكون العطش مستوليا على وجه لا يمكنها ان تتأمل وكذلك قد تلبس الثوب
لتدعو شهودا واما اذا اقامها الزوج يمكنها ان تنازعه في القيام او تختار نفسها **قوله**

اسم كتاب لشمس الائمة البيهقي وهو صاحب الكفاية

فان اختارت نفسها في قوله اختاري كانت واحدة بائنة والقياس ان لا يقع وان نوى الزوج
الطلاق وجه القياس ما بينا ان الزوج لا يملك الايقاع بهذا اللفظ فلا يملك التفويض ووجه الاستحسان
اجماع الصحابة على وقوع الطلاق الا انهم اختلفوا ان الواقع بائن او رجعي اذا اختارت نفسها وبيانه
فيما قاله ابو عيسى الترمذي في جامعه فقال اختلف اهل العلم في الخيار فروي عن عمر وعبد الله
بن مسعود رض انهما قالا ان اختارت نفسها فواحدة بائنة وروي عنهما انهما قالا ايضا واحدة
يملك الرجعة وان اختارت زوجها فلا شيء وروي عن علي رض انه قال ان اختارت نفسها فواحدة بائنة
وان اختارت زوجها فواحدة يملك الرجعة وقال زيد بن ثابت ان اختارت زوجها فواحدة وان اختارت
نفسها فثلاث ثم اصحابنا قالوا اذا اختارت نفسها فواحدة بائنة عملا بما روي عن عمر وعبد الله بن
مسعود وقالوا اذا اختارت زوجها فلا يقع شيء عملا بما روي عنهما ايضا وانما رجحوا قولهما فيما اذا
اختارت زوجها لما روي في الصحيح البخاري مسندا الى عائشة رض قالت خيرنا النبي عم فاخترنا الله ورسوله
فلم يعد ذلك علينا شيئا وهذا مما اتفق عليه البخاري ومسلم وانما رجحا قولهما فيما اذا اختارت نفسها لان
اختيارها نفسها انما يكون اذا كانت مالكة امر نفسها وذلك لا يتحقق الا اذا زال ملكه ولا يزول ملكه
عنها الا بالبائن ولا يقع الثلاث وان نوى الزوج ذلك لان اختيارها نفسها لا يتنوع هكذا عللوا ولكن
فيه نظر لما سيجيء بخلاف قوله انت بائن فانه اذا نوى الثلاث وقعت الثلاث لانه نوى احد نوعي البينونة
ولانه خيار طارئ على النكاح فيقع به الواحدة البائنة كخيار المعتقة ولا يصح نية العدد وهو قول سفيان
الثوري مثل قول اصحابنا رحم وقال مالك رح في الموطا ان خيرها زوجها فقالت قد قبلت واحدة فقد
طلقت ثلثا ثم قال وذكر احسن ما سمعت قوله في حق هذا الحكم اراد به حكم الخيار في النكاح وحكم
مفارقتها قوله بثبوت اختصاصها بها اي اختصاص المرأة بنفسها وذكر اي بثبوت اختصاصها
قوله ولا بد من ذكر النفس في كلامه او كلامها وهذا ايضا لفظ القدوري رح وانما اشترط ذكر النفس
في احد الكلامين لانه اذا قال لها اختاري فقالت اخترت لا يقع شيء هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي رح والبيهقي
وذلك لانه اذا لم يذكر النفس لا يكون للتخيير ولا الاختيار تخصيص بها فلا يزول الابهام والطلاق لا يقع
بمجرد النية اذا لم يكن في اللفظ ما يدل عليه بخلاف ما اذا قال لها اختاري نفسك فقالت اخترت او قال
لها اختاري فقالت اخترت نفسي حيث يقع الطلاق اذا وجدت النية لوجود التنصيص على التخصيص
وقال في الشامل قال اختاري ثم ابانها فقالت اخترت نفسي لا يقع لان الابانة لا تبان قوله لانه عرف — الحقها طلاقا بائنا ١٢
باجماع الصحابة رض اي لان وقوع الطلاق بلفظ الاختيار عرف باجماع الصحابة على خلاف القياس
قوله وهو في المفسرة اي وقوع الطلاق بلفظ الاختيار باجماع الصحابة في اللفظة المفسرة
من احد الجانبين لا في اللفظة المبهمة من الجانبين جميعا قوله ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم
اي قولها اخترت لا يصلح تفسيرا لقوله اختاري لان كل واحد منهما مبهم فيحتاج ذكر النفس فلا
يتعين الطلاق مع وجود الابهام في الجانبين قوله جوابا له اي لكلام الزوج قوله
فيتضمن اعادته اي يتضمن كلام المرأة اعادة كلام الزوج لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال
قوله وكذا لو قال اختاري اختيارة فقالت قد اخترت اي يقع الواحدة البائنة وان لم
يذكر النفس في احد الجانبين لان الاختيارة لما ذكرت بتاء الوحدة دلت على اختيار النفس وذاك لان

قال فخر الاسلام البزدوي وغيره في شروح الجامع الصغير ان اختيارها نفسها هو الذي يتفرد ويتعدد فاما
اختيارها زوجها فلا وهذا صحيح فانه ربما يتفرد اختيارها نفسها بان يكون بطلاق واحد ويتعدد
ايضا بان يكون بتطليقات ولكن يتناقض هذا بما ذكر قبل هذا بقوله فلا يكون ثلاثا وان نوى الزوج ذلك
لان الاختيار لا يتنوع بيان التناقض انه اثبت هنا في اختيارها نفسها التفرد والتعدد ولا يكون التفرد
والتعدد في اختيارها نفسها الا اذا كان الاختيار متنوعا وقد نفى التنوع ثمه بقوله لان الاختيار لا يتنوع
ولئن قال قائل لا يثبت التناقض لان الاختيار هنا غير الاختيار ثمه لان الاختيار هنا اختيارها نفسها
وثمه يجوز ان يكون اختيارها زوجها قلت مثل هذا الكلام لا يقع الا ممن ليس له تامل فكيف يقال
ذلك وقد نادى المصنف باعلى صوته الواقع بها بائن فلا يكون ثلثا وان نوى الزوج وانما يكون
الوقوع اذا اختارت نفسها لا اذا اختارت زوجها فعلم ان المراد من الاختيار في الموضعين هو
اختيارها نفسها وقد اثبت فيه التنوع في هذا المقام ونفى ثمه فثبت التناقض قوله فصار مفسرا
من جانبه اي من جانب الزوج يعني صار قول الزوج اختاري مفسرا من جانبه بذكر الاختيارة قوله
ولو قال اختاري فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق اذا نوى الزوج وقد مر بيانه قال بعضهم في شرحه اذا قال
اختاري فقالت اخترت نفسي يشترط نية الطلاق اما اذا قال اختاري نفسك فقالت اخترت يقع
الطلاق بدون النية وذلك خلاف الرواية والتحقيق اما الاول فلان شمس الائمة السرخسي رح شرط النية
في الموضعين في المبسوط وكذا صرح العتابي في شرح الجامع الصغير باشتراط النية فيهما واما الثاني
فلان قوله اختاري ليس بصريح في الطلاق وما ليس بصريح فيه فكيف لا يشترط النية فيه قوله
وما نواه الزوج من محتملات كلامه اي الذي نواه الزوج وهو الطلاق من محتملات كلام الزوج لان
كلامه وهو قوله اختاري يحتمل الطلاق بان يكون مراده اختيار النفس قوله ولو قال اختاري
فقالت انا اختار نفسي فهي طالق وهذه في كتاب الجامع الصغير المعادة وصورتها فيه محمد عن يعقوب
عن ابي حنيفة رض في رجل يقول لامرأته اختاري فيقول اختار نفسي قال هي طالق وذكر في الاصل القياس
والاستحسان فقال لم تطلق في القياس ولكنا نستحسن فنوقع الطلاق عليها وجه القياس ان قول
المرأة اختار نفسي مجرد وعد اذ كان مرادها بهذا الكلام الاستقبال وهو يحتمل الوعد لان الصيغة
مشتركة بين الحال والاستقبال فلا يقع الطلاق قياسا والاستحسان ووجه الاستحسان ان قولها اختار
وان كان وعدا صورة حال لا وتحقيقا معنى بدلالة الشرع والعرف اما الاول فان قوله تعالى
يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا
جميلا الآية نزلت ابتدأ رسول الله عم بعائشة رض فقال اني اخبرك بامر فلا تجيبي حتى تستامري ابويك
ثم اخبرها بالآية فقالت افي هذا استامر ابوي لا بل اختار الله ورسوله فجعل رسول الله عم ذلك منها
ايجابا وتحقيقا بمنزلة قولها اخترت فكذا فيما نحن فيه واما الثاني فان لفظ المضارع وان كان
مشتركا بين الحال والاستقبال صالحا لهما جميعا على سبيل البدل يراد به الحال عرفا اذا كان حكاية عن
امر قائم ومعنى ثابت كقول المؤذن اشهد ان لا اله الا الله لان التصديق امر قائم بالقلب وكقول
الشاهد اشهد لانه حكاية عن امر قائم ايضا وكذا قول الرجل انا اعتقد الاسلام فكذا قولها اختار
حكاية عن امر قائم لان الاختيار عمل القلب وذلك امر محقق فيه بخلاف قولها اطلق نفسي

حكاية عن امر قائم وانما يثبت الطلاق لو ثبت بهذه الصيغة نفسها فلم يوجد الدليل على ترجيح الحال
فلم يقع الطلاق فلهذا اخذ بالقياس هي قوله ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز
في الاستقبال يعني ان صيغة المضارع حقيقة في الحال ومجاز في الاستقبال وفيه نظر لان اهل
اللغة قالوا ان صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال وكلامهم فيما يتعلق بالوضع حجة
والمشترك يدل على المعنيين جميعا بسبيل الحقيقة لكن يترجح احد المعنيين بالدليل وقد دل ذكر على
ارادة الحال فيما نحن فيه على ما حققناه آنفا قوله عن حالة قائمة اي ثابتة قوله ولو قال
لها اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة طلقت ثلثا في قول ابي حنيفة
ولا يحتاج الى نية الزوج وقالا تطلق واحدة وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها فيه قال
ولو قال اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة فهي ثلث وقال ابو يوسف
ومحمد هي واحدة بائنة الا ان تقول اخترت اختيارة قال صاحب الهداية وانما لا يحتاج الى النية
لدلالة التكرار عليه اي على الطلاق بيانه ان الاختيار في حق الطلاق هو الذي يتكرر واختيارها
زوجها لا يتكرر فصار تكرار الاختيار ~~في حق الطلاق~~ دليلا على ارادة الطلاق وفيه نظر لان
محمدا لم يتعرض لعدم الاحتياج الى النية لا في المبسوط ولا في اصل الجامع الصغير وبهذا لم يذكره
فخر الاسلام البزدوي في شرحه للجامع الصغير وكذا لم يذكره صاحب المختلف وانما ذكره الصدر
الشهيد والعتابي في توجيههما مع الصغير والظاهر ان النية تشترط لان الاختيار ليس من الفاظ
الصريح والتكرار لا يدل على الطلاق لانه قد يكون للتاكيد ولهذا شرط النية في الجامع الكبير
مصرحا وابو المعين النسفي وغيره لما صرحوا باشتراط النية في شروح الجامع الكبير مع وجود
تكرار الاختيار ثم اعلم انه اذا قال لها اختاري وكرر ثلثا فقالت اخترت نفسي اختيارة
او باختيارة او اخترت نفسي مرة او بمرة او واحدة او بواحدة او قالت قد اخترت نفسي
يقع الثلاث بالاتفاق اما اذا قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة او اخترت نفسي بالاولى
او بالوسطى او بالاخيرة فهي طالق ثلثا في قول ابي حنيفة وقالا هي طالق واحدة بائنة لهما
ان قولها الاولى او الوسطى او الاخيرة يفيد شيئين الترتيب والافراد ويمكن اعتبار الافراد
دون الترتيب فصح الافراد وبطل الترتيب فصار كانها قالت اخترت تطليقة واحدة او
اخترت التطليقة الاولى ولابي حنيفة وجهان احدهما ان قولها الاولى او الوسطى او
الاخيرة نعت مؤنث محذوف فيقدر الموصوف المحذوف على حسب دلالة الحال فصار
كانها قالت اخترت الاختيارة الاولى او المرة الاولى فلو صرحت بذلك كانت طالقا
ثلثا فكذا هنا والثاني انها نطقت بالترتيب فيما لا يليق به الترتيب فيلغو ذكر الترتيب
فيبقى قولها اخترت فيقع الثلث وذلك لان المرأة انما تتصرف في الطلاق بحكم التمليك
لان الزوج ملكها ثلث تطليقات بالتفويض لان الثلث والمجتمع في الملك لا ترتيب فيه
كالمجتمع في المكان والزمان فيلغو ذكر الترتيب الا ترى انه لو قال الاذا جعلت الدراهم
الثلثة في الكيس هذا اول وهذا اوسط وهذا اخر فكذا هنا بخلاف قولها اخترت
التطليقة الاولى فان ثمة يلغو ذكر الاولى ايضا لبطلان الترتيب فيبقى ذكر التطليقة فيقع

اي وهي اختيار الطلاق ١٢

ولا احتياج الى ذكر النفس ١٢

واحدة وسائر هذه المسئلة شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي سؤالا وجوابا فقال فان قيل
كان ينبغي ان لا يقع ههنا شيء لانه لما الغا ذكر الترتيب بقي قولها اخترت وقد بينا ان بهذا اللفظ
لا يقع الطلاق ما لم تقل اخترت نفسي قلت هذا اذا لم يكن في لفظ الزوج ما يدل على تخصيص
الطلاق وههنا في لفظه ما يدل على ذلك وهو قوله اختاري ثلاث مرات فان الطلاق هو المحصور
بعدد الثلث وقال في الشامل قال لها اختاري اختاري اختاري فاختارت نفسها فقال نويت
بالاول الطلاق وبالثاني والثالث التاكيد والافهام لا يصدق قضاء لانه اقر بانه اراد بالاول الطلاق
وفي حال مذاكرة الطلاق لا يصدق خلافه قوله وما يجري مجراه اراد به الوسطى والاخيرة والضمير
في مجراه راجع الى ذكر الاولى قوله فيما يفيد في الافراد قوله والكلام للترتيب والافراد
من ضروراته بيانه ان الاولى والوسطى والاخيرة كل واحدة منها للترتيب لان الاولى تانيث الاول
وهو اسم لفرد سابق على شيء فحصل الترتيب والوسطى تانيث الاوسط وهو اسم لفرد متوسط بين
شيء وشيء فحصل الترتيب والاخيرة تانيث الاخير وهو اسم لفرد قبله شيء ولكن ليس بعده شيء
فحصل الترتيب ثم الافراد من ضرورات الكلام لان الصيغة صيغة فرد كما تبينا فلما لغا كلامه
في حق الاصل وهو الترتيب لغا في حق البناء وهو الافراد وانما جعل الترتيب اصلا لانه هو المقصود
من ذكر الكلام لا لبيان الافراد واراد صاحب الهداية بالكلام غير المفيد وهو قولها الاولى او
الوسطى او الاخيرة على ما عليه اهل اللغة لانهم يطلقون على المفيد وغير المفيد اما اهل النحو فلا يطلقونه
الا على المفيد قوله ولو قالت اخترت اختيارة فهي ثلث في قولهم جميعا لانها للمرة يعني
اذا قالت المرأة اخترت اختيارة في جواب قول الرجل اختاري اختاري اختاري يقع الثلث
بالاتفاق لان الاختيارة تدل على المرة فلو صرحت بالمرة وقالت اخترت نفسي مرة او بمرة في جواب
قوله اختاري ثلث مرات يقع الثلاث فكذا اذا ذكرت اللفظ الذي يدل على المرة ولان الاختيارة
للتاكيد لكونها مصدرا مقرونا بتاء الوحدة فلو اجابت بدون التاكيد وقالت اخترت نفسي يقع
الثلث ومعه اولى وهذا لان المصدر لا يذكر مع الفعل الا للتاكيد كما في قولك ضربت ضربا قوله
ولو قالت قد طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة يملك الرجعة لان هذا اللفظ
يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكانها اخترت نفسها بعد العدة واشار بقوله هذا
اللفظ الى قولها طلقت نفسي والى قولها بتطليقة لان الطلاق وما يشتق منه صريح في الطلاق
يعقب الرجعة وهكذا وقع في بعض نسخ الجامع الصغير وقال الصدر الشهيد هي واحدة بائنة
وما وقع في بعض النسخ فهو غلط وقع من الكاتب فاقول ما قاله الصدر الشهيد فهو في محزه
الا ترى الى ما ذكره في الجامع الكبير وان قالت اخترت نفسي بتطليقة او طلقت نفسي واحدة يقع واحدة
بائنة وهكذا ذكر الحاكم الشهيد في الكافي وشمس الائمة السرخسي في مبسوطه وشرح الكافي فقال وان
قال اختاري فقالت قد طلقت نفسي طلقت واحدة بائنة وقال الشهيد سواء قال اختاري فقالت
طلقت نفسي يقع بائنة وقال العتابي في شرح الجامع الصغير لو قالت طلقت نفسي بواحدة او اخترت
نفسي بتطليقة يقع واحدة بائنة وعلله وقال لانها ملكت ايقاع الثلث بالتفويض فتملك
ايقاع الواحدة وانها بائنة لان الزوج خيرها في نفسها واختيارها نفسها يحصل بالبائن

اي مع انها كبيره

[illegible] الجامع الصغير للصدر الشهيد و[illegible] الاسلام ١٢

لا يا لرجعي الا اذا صرح الزوج بالطلاق بان قال اختاري نفسك بتطليقة او قال امرك بيدك في تطليقه
واختارت نفسها تقع واحدة رجعية لان الزوج صرح على الطلاق الرجعي في التفويض فكان المفوض
اليها صريح الطلاق وانه رجعي بالنص وقد صرح بالباين ايضا في شرح الطحاوي اذا قالت طلقت
نفسي في جواب قول الرجل اختاري وكذا ذكر الولوالجي ايضا في فتاواه فعلم ان ما وقع في بعض النسخ
من ملك الرجعة سهو من الكاتب وكانه كان فهي واحدة لا يملك الرجعة فسقط حرف النفي سهوا الى
قوله وان قال لها امرك بيدك في تطليقه او اختاري بتطليقه فاختارت نفسها فهي واحدة
يملك الرجعة وهذه من مسايل الجامع الصغير والمسلة الثانية من الخواص ووجهه ان المراة انما
تتصرف في الطلاق بحكم التفويض من الزوج وقد نص الزوج في التفويض على الرجعي بذكر الصريح فيقع
الرجعي وفي المبسوط لو قال لها طلقي نفسك فقالت قد اخترت نفسي كان باطلا لان لفظ
الاختيار اضعف من لفظ الطلاق الا ترى ان الزوج يملك الايقاع بلفظ الطلاق دون لفظ الاختيار
فالاضعف لا يصلح جوابا للاقوى والاقوى يصلح جوابا للاضعف

فصل

في الامر باليد قوله وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا فقالت اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث
وهذه من مسايل الجامع الصغير وفي بعض النسخ قد اخترت نفسي بواحدة اعني بزيادة قد وذكر لان
الاختيار جعل جوابا للتمليك باجماع الصحابة والامر باليد تمليك فيقع الاختيار جوابا له اما وقوع
الثلث فلان قولها بواحدة نعت فلا بد من ان يقدر لها موصوف وهو هنا الاختيارة لدلالة
سياق الكلام فصار كانها قالت اخترت نفسي باختيارة واحدة فلو صرحت بها يقع الثلث
فكذا هنا اما اذا قالت المراة في جواب قول الرجل امرك بيدك ينوي ثلثا قد طلقت نفسي بواحدة
او اخترت نفسي بتطليقه يقع الواحدة البائنة وذكر ان قولها بواحدة يقتضي موصوفا محذوفا
وهو التطليقه او الطلقة هنا لدلالة الفعل السابق عليها فيقع الواحدة لانها لما ملكت الثلث
بالتفويض ملكت الواحدة لكن يقع البائن لان المفوض اليها باين لا رجعي قوله
فهي في الاولى الاختيارة اي المصدر المحذوف في الصورة الاولى او في المسلة الاولى هو الاختيارة
وانما قال هو لان الضمير يرجع الى المصدر واراد بالاولى قولها اخترت نفسي بواحدة اي
باختيارة واحدة قوله وفي الثانية التطليقه اي المصدر المحذوف في الصورة الثانية
او في المسلة الثانية التطليقه واراد بالثانية قولها قد طلقت نفسي بواحدة اي بتطليقة
واحدة قوله جوابا له اي للتفويض او لكلام الزوج قوله فتصير الصفة المذكورة
في التفويض مذكورة في الايقاع اي تصير الصفة المذكورة تقديرا وهي البينونة في تفويض
الزوج مذكورة في ايقاع المراة وذلك ان الامر باليد من الكنايات وهي محتملة للبينونة سوى
الالفاظ الثلثة التي مرت فتكون البينونة في الامر باليد مذكورة تقديرا فيقع البائن لانها
تصرفت بحكم التفويض قوله وانما يصح نية الثلث في قوله امرك بيدك لانه يحتمل
العموم والخصوص ونية الثلث نية التعميم هذا لبيان الفرق بين الامر باليد والاختيار
حيث يصح في الاول نية الثلث لاحتمال العموم والخصوص بان يراد امرك بيدك في تطليقة
او في ثلث ولا تصح في الثاني لعدم احتمال العموم وقد حققناه من قبل اراد به ما ذكره في فصل

فصل الاختيار بقوله لان الاختيار لا يتنوع ولنا فيه نظر ذكرناه في الفصل وفرق في الايضاح بين
الامر باليد اذا نوى صح وفي التخيير لا يقع الا واحدة قال والقياس ان لا يقع في التخيير شي وان اختارت
لان اختيار الشي لا يدل على الايقاع وانما ثبت بالاجماع والاجماع انعقد في الطلقة الواحدة فيما عدا
ذلك بقي على الاصل ولنا في دعوى الاجماع نظر لان في الواقع خلافا بين الصحابة وقد مر فلو قال
لها لم يقع الا واحدة بقول عمر وابن مسعود كافي والاولى قوله ولو قال لها امرك بيدك اليوم
وبعد غد لم يدخل فيه الليل وان ردت الامر في يومها بطل امر ذلك اليوم وكان الامر بيدها بعد
غد وهذه من مسايل الجامع الصغير المعادة وفيه خلاف زفر رح فعنده اذا ردت الامر في
اليوم لا يبقى الامر بيدها فيما بعد الغد ايضا لان الامر الواحد اضيف الى وقتين فاذا ردت
ذلك في احد الوقتين خرج الامر من يدها كما اذا قال لها امرك بيدك اليوم وغدا وكما اذا قال لها
انت طالق اليوم وبعد غد يكون طلاقا واحدا لا ثنتين فكذا هنا يكون الامر واحدا لا امرين
ولنا انه لما ذكر بين الوقتين وقتا فاصلا لم يتناوله الامر ولم يتجدد الامر فكان ذلك
امرين الا ترى انه اذا مضى اليوم الاول وخرج الامر من يدها الى ان يجي بعد الغد فثبت
ان بينهما وقتا فاصلا فاذا ردت الامر في اليوم لا يكون ردا لما بعد غد ولا يدخل
الليل في الامر لان بعد غد افرد في الذكر واليوم الواحد لا يتناول ليلته بخلاف ما اذا قال
امرك بيدك اليوم وغدا حيث يكون امرا واحدا لعدم دليل تجدد الامر وهو الوقت الفاصل
فصار ذكر الغد لامتداد الامر وكذا يدخل الليل في الامر لان الليل المتوسط يدخل تحت الامر
فاذا ردت الامر في اليوم يكون ذلك ردا في الغد ايضا وبخلاف ما اذا قال انت طالق اليوم
وبعد غد فان الفرق بين الامر المضاف الى الوقتين والطلاق المضاف الى الوقتين ظاهر
لان الطلاق لا يتوقت والامر باليد يتوقت لان الطلاق الواقع في اليوم يكون واقعا
فيما بعد الغد ايضا بخلاف ما اذا وقت الامر باليوم حيث لا يبقى بعد مضي اليوم فذكر بعد
الغد على تجدد الامر على انا نقول قال الشيخ ابو المعين النسفي رح في شرح الجامع الكبير ذكر
ابرهيم بن رستم انه لو قال انت طالق اليوم وغدا طلقت واحدة ولو قال انت طالق اليوم
وبعد غد طلقت طلاقين فعلى هذه الرواية لا يصح قياس زفر رح مسالة الامر باليد على مسالة
الطلاق قوله وان ردت الامر بان قالت لزوجها اخترتك او قالت اخترت زوجي
قوله فكانا امرين اي كان قوله اليوم وقوله بعد غد امرين قوله فيتوقت الامر بالاول
اي يكون الامر موقتا بالوقت الاول وهو اليوم حتى يخرج ذلك الامر من يدها بمجي الليل ويجعل
الثاني اي الوقت الثاني وهو قوله وبعد غد امرا اخر ابتداء قوله وقد يهجم الليل
اي يدخل من قولك هجمت على القوم اذا دخلت عليهم كذا في الجمهرة قوله وعن ابي
حنيفه رح انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا يعني في قوله امرك بيدك
اليوم وغدا رواه ابو يوسف رح عن ابي حنيفه رح في الامالي كذا قال شمس الايمة السرخسي رح في
المبسوط ووجه ذلك ان المراة لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع بيانه ان الزوج
لو قال لها طلقتك يقع الطلاق ولا تملك المراة رد الايقاع فكذا لا تملك رد الامر باليد ووجه

انظاهر انها خيرت بين شيئين اختيارها نفسها واختيارها زوجها فاذا اختارت نفسها اليوم
تخرج الخيار من يدها في الغد وليس لها ان تختار زوجها في الغد فكذا اذا اختارت زوجها
في اليوم لايبقى لها ان تختار نفسها في الغد لان الخيار خرج من يدها في الغد وهذا لان المخير بين شيئين
لايملكهما جميعا بل يملك احدهما فافهم قوله وعن ابي يوسف رح انه اذا قال امرك بيدك اليوم
وامرك بيدك غدا انهما امران ذكر هذه الرواية ابو يوسف رح في الاملاء كذا قال الصدر الشهيد
في شرح الجامع الصغير حتى اذا ردت الامر اليوم كان لها ان تختار نفسها غدا ووجه ذلك ان
التكرار في الاخبار دليل على عدم الشركة كما اذا قال زينب طالق ثلثا وعائشة واحدة قوله
بخلاف ما تقدم اراد به قوله امرك بيدك اليوم وغدا يعني ان التكرار في الاخبار لم يوجد فلم يتجدد
الامر قوله وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فلم تعلم بقدومه حتى جن الليل
فلا خيار لها وهذه من مسائل الجامع الصغير وانما لم يكن لها خيار لمكان ذهاب وقت الخيار في
الليل وقد امضينا تحقيقه في اخر فصل في اضافة الطلاق الى الزمان بقال جن عليه الليل
وجن جنانا وجنونا قال دريد بن الصمة ولولا جنان الليل ادرك ركضنا بذي الرمث والارطى عياض
بن ناشب قوله فينتوقت به اي يتوقت الامر باليد ببياض النهار قوله واذا جعل امرها بيدها
اوخيرها فمكثت يوما لم تقم فالامر في يدها ما لم تاخذ في عمل اخر وهذه مسئلة الجامع الصغير يعني
اذا قال لها امرك بيدك او قال لها اختاري نفسك فلها الخيار في المجلس ما لم يوجد منها ما هو
دليل الاعراض لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة وقد حققنيه في اول باب تفويض الطلاق ولان
قوله امرك بيدك وقوله اختاري نفسك تمليك لا انابة بدليل انها تعمل لنفسها لا لغيرها والتمليكات تقتصر
على المجلس لما نبين في الفصل الثاني ان شاء الله تعالى والتقدير بمكث اليوم ليس بلازم بل المراد المكث
الدائم اذا لم يوجد دليل الاعراض ولهذا قال الحاكم الشهيد في الكافي لها الخيار في المجلس وان تطاول
يوما او اكثر قوله ثم ان كانت تسمع يعتبر مجلسها ذلك وان كانت لا تسمع فمجلس علمها وبلوغ
الخبر اليها يعني هذا الذي ذكرنا فيما اذا كانت المراة حاضرة تسمع فيعتبر مجلسها اما اذا كانت
غائبة لا تسمع فيعتبر مجلس علمها لانه لم يخص وقتا فصار كانه خيرها في ذلك الوقت ولان التخيير
والامر باليد تمليك فيه معنى التعليق لانه تعليق الطلاق باختيارها نفسها فمن حيث انه يتوقف على ما
وراء المجلس بخلاف سائر التمليكات كالبيع حيث لا يتوقف على ما وراء المجلس لانه لا يشوبه معنى التعليق
حتى اذا قال احد العاقدين بعت هذا وقال الاخر بعد المجلس قبلت لا يصح وهكذا ايضا اذا وجد قبول
المشتري في المجلس بعد وجود الفاصل بين الايجاب والقبول واما اذا كانت غائبة وقد جعل الامر
اليها في وقت معين فان بلغها الخبر مع بقاء شئ منه كان لها الخيار والا فلا ثم الاعتبار لمجلسها
لا لمجلسه حتى اذا قام الرجل بعد ان جعل اليها الامر لا يبطل خيارها بقيامه لان التعليق في حقه لازم
ولهذا ليس له ان يرجع وينفسخ الخيار بخلاف باب البيع حيث يعتبر مجلسهما جميعا حتى ايهما قام من
المجلس قبل قبول الاخر بطل البيع لان البيع لا يحتمل التعليق اصلا ولهذا اذا رجع احدهما عن كلامه
قبل قبول الاخر فله ذلك قوله بيناه في الخيار وهو قوله اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة و
مجلس القتال غيرهما قوله بخلاف ما اذا مكثت يعني ان قيامها ليس كمكثها في مجلسها فذا كر دليل

[illegible]

دليل الاعراض وهذا الموجود دليل تفريق الراي في الاول دون الثاني قال الحاكم الجليل وكان القياس ان
يكون لها الخيار ابدا ولكنا تركناه واخذنا بالاثر ووجه القياس طلاق الامر ووجه الاستحسان اجماع
الصحابة بقولهم للمخيرة المجلس ولانه خيار طار على النكاح فتوقت بالمجلس كخيار المعتقة فان قلت
ان النبي عم لم يقيد الخيار بالمجلس لانه قال لعائشة فلا تعجلي حتى تستشيري ابويك وهذا لان الاستشارة
معهما لا تكون الا بعد انتهى اليهما قلت لا نسلم ان اجماع الصحابة حجة ونحن تلقينا امور
الدين منهم وقول الرسول ليس فيه دلالة على عدم التقييد بالمجلس وذاك لان الابنة تحتاج الى البنت عادة
لان خروج البنت حرام او نفور ولئن سلمنا على عدم التقييد ان النبي عم اثبت لها الخيار ممتدا فله ولاية
ان يشرع الحكم مطلقا ومقيدا فكانت عائشة مخصوصة بامتداد الخيار الى الاستشارة فلا يرد
علينا قوله وقوله مكثت يوما ليس للتقدير به اي قول محمد رح في الجامع الصغير مكثت يوما ليس
لتقدير الخيار باليوم بل المراد منه المكث الدائم سواء كان قليلا او كثيرا اذا لم يوجد ما يدل على الاعراض
قوله وقوله ما لم تاخذ في عمل اخر يراد به عمل يعرف انه قطع لما كان فيه اي قول محمد رح في الجامع
الصغير ما لم تاخذ في عمل اخر المراد به العمل الذي يعرف ان ذلك العمل قطع الشئ الذي كان المجلس واقعا
في ذكر الشئ واللام في لما زائدة كما في قوله تعالى ردف لكم وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير معناه
ان لا تشتغل بشئ من اعمال الدين والدنيا واي صدر ان ما كان دليل الاعراض يبطل الخيار وما لا فلا
وجملته ما قال في شرح الطحاوي ولو تحولت بعد اخر يعلم انه يقطع ما كان قبله بطل الخيار ويكون اعراضا
كما اذا دعت بطعام لتاكل منه او تشاغلت بالنوم او امتشطت او اغتسلت او اختضبت او جامعها
زوجها او خاطبت بالبيع والشراء فذاك كله اعراض ويبطل خيارها ولو اكلت طعاما يسيرا او
شربت شرابا قليلا او نامت قاعدة او لبست ثيابا من غير ان تقوم او فعلت فعلا قليلا مما يعلم
ان ذلك ليس باعراض فانه لا يبطل خيارها ولو قالت ادعوا الي ابي استشيره على ذلك او قالت
ادعوا الي شهودا اشهدهم على اختيار نفسي فهي على اختيارها ولو كانت قائمة فاتكات او قعدت
فهي على خيارها ولو كانت قاعدة فاتكات فهي على خيارها ولو اضطجعت في فور ذلك فانه يبطل
خيارها وعن ابي يوسف رح روايتان وروى الحسن بن زياد عن ابي يوسف انه قال لا يبطل خيارها وروى
الحسن بن ابي مالك رح عن ابي يوسف مثل قول زفر رح ولو كانت راكبة وهي واقفة او سائرة فسارت
بعد الخيار بطل خيارها ولو كانت سائرة فوقفت كانت على خيارها وكذلك حكم المحمل على هذا ولو
كانت في السفينة فسارت لم يبطل خيارها وحكمها حكم البيت في كل ما يبطل الخيار اذا كانت في البيت
ولو كانت قائمة فركبت او ابتدات الصلوة فرضا او نفلا بطل خيارها ولو خيرها وهي في الصلوة
فاتمها فان كانت في صلوة الفريضة او في الوتر لم يبطل خيارها وان كانت في صلوة التطوع ان سلمت
على راس ركعتين فهي على خيارها وان اتمت الاربع بطل خيارها وقال شمس الائمة السرخسي رح في المبسوط
روى ابن سماعة عن محمد رح في الاربع قبل الظهر اذا كانت في الشفع الاول حين خيرها فاتمت
اربعا لم يسقط خيارها لان هذه الاربع تؤدى بتسليمة واحدة عادة قوله قال وهذا
رواية الجامع الصغير اي قال صاحب الهداية هذا الذي قلنا من كونها على خيارها فيما اذا كانت
قاعدة فاتكات رواية الجامع الصغير وذكر ان الاتكاء نوع جلسة فكانها كانت متربعة

فاجتنبت او كانت محتبية فتربعت وذكر في غيره اي في غير الجامع الصغير انها اذا كانت قاعدة
فاتكأت يبطل خيارها وهي رواية الاصل لان ذلك اظهر دلائل التهاون بما حزبها قوله ولا
هو الاصح اي رواية الجامع الصغير اصح من الرواية الاخرى قوله فيه روايتان عن ابي يوسف رحمه الله
وقد ذكرناهما آنفا قوله ولو قالت ادعوا ابي استشيره قال فخر الاسلام البزدوي الاستشارة
الان من الخواص قوله فلا تكون دليل الاعراض اي لا يكون الاشهاد والاستشارة دليل الاعراض لان
ذلك من اسباب الاختيار قوله وان كانت تسير على دابة او محمل فوقفت فهي على خيارها وان
سارت بطل خيارها قوله فوقفت من الخواص واذا كان سير الدابة مضافا الى راكبها لانها تجري
حسب سوق الراكب وتسييرها دليل الاعراض بخلاف السفينة لانها كالبيت الجريان راكبها بل هي تجري
براكبها قال تعالى وهي تجري بهم في موج فلم يكن سير السفينة على اعراض المرأة يوضحه ان جريان السفينة
بالماء والريح وليس الماء والريح في يد الانسان تكون كالبيت يبطل الخيار في البيت يبطل الخيار في السفينة سواء
كان على الابتداء او على الدوام وقد مر بيان ذلك

فصل في المشيئة

قوله ومن قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية
وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها
فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في رجل يقول لامرأته طلقي نفسك ينوي ثلثا فقالت طلقت
نفسي ثلثا فهي ثلث ولو طلقت نفسها واحدة ولا نية له فهي طالق واحدة يملك الرجعة ولو نوى الواحدة
فكذلك وذكر ان قوله طلقي نفسك يدل على الطلاق لغة لانه مختصر من قوله اوقعي على نفسك الطلاق
والمختصر من الكلام والمطول سواء في اثبات الحكم فلو صرح بالطلاق يصح نية الثلث فكذا هنا لان هذه
الصيغة تدل على الطلاق لغة بخلاف صيغة النعت وصيغة الماضي اعني اذا قال لها انت طالق او قال
طلقتك ونوى الثلث لا يصح لانه ثابت اقتضاء لضرورة صحة الكلام لان الضرورة ترتفع بالواحدة اما
اذا لم يكن له نية او نوى الواحدة فيقع الواحدة الرجعية اما وقوع الواحدة فللتيقن واما وقوع
الرجعية فلان اللفظ صريح والصريح معقب للرجعة فلو نوى الثنتين لا يصح ذكر لانه عدد محض
لا يحتمل اللفظ ذلك بخلاف ما اذا كانت المرأة امة حيث يصح نية الثنتين لان الثنتين جنس طلاقها
فصار الثنتان في حقها كالثلاث في حق الحرة فان قلت كيف ذكر المصنف رحمه الله مسائل
الفصل بقول الرجل لامرأته طلقي نفسك والفصل في المشية وليس في طلقي نفسك ذكر المشية قلت
المشية وان كانت غير مذكورة لفظا مذكورة معنى لان قوله طلقي تفويض الطلاق اليها بمشيتها
واختيارها ولهذا يقتصر على المجلس قوله اراد الزوج ذلك اشارة الى الثلث وقعن
اي وقعت الثلث وهو اسم جنس اي التطليق اسم جنس قوله ولهذا تعمل فيه نية الثلث
اي لاجل ان التطليق اسم جنس تعمل في قوله طلقي نية الثلث لان الجنس يقع على الادنى مع احتمال الكل
عند عدمها اي عند عدم النية قوله لانه جنس في حقها اي لان الثنتين جنس في حق الامة لكون
كل طلاق الامة ثنتان وانما وحد الضمير الراجع الى الثنتين على تأويل المذكور او الملفوظ او اللفظ
اي لفظ الثنتين جنس طلاق الامة قوله وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت
ولو قالت قد اخترت لم تطلق وهاتان من مسائل الجامع الصغير ولفظ محمد رحمه الله فيه محمد عن يعقوب عن

عن ابي حنيفة رحمه الله في رجل يقول لامرأته طلقي نفسك فتقول ابنت نفسي قال هي طالق فلو قالت اخترت نفسي
لم تطلق والمسئلة الاولى من الخواص والفرق بين المسئلتين ان الابانة من الفاظ الطلاق ولهذا اذا قال
لها الزوج ابنتك ينوي به الطلاق يقع الطلاق وكذلك اذا قالت المرأة ابنت نفسي منك فقال اجزت
ذلك يقع فلما كانت الابانة من الفاظ الطلاق صلحت جوابا لقول الرجل طلقي نفسك الا انه يقع الرجعي
لان المفوض اليها هو الرجعي وقد اتت بزيادة وصف وهي البينونة فيلغو ذلك بخلاف ما اذا قالت اخترت
في جواب طلقي نفسك حيث لا يقع شيء اصلا لان الاختيار ليس من الفاظ الطلاق الا يرى ان الرجل اذا قال لها
اخترتك او قال لها انت مخيرة او قالت المرأة ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت ذلك لا يقع شيء
الا انه جعل طلاقا اذا وقع جوابا لتخيير الرجل وتمليك الامر باجماع الصحابة على خلاف القياس فاقتصر
على مورد النص وقوله طلقي نفسك ليس بتخيير فلا يصلح قولها اخترت جوابا له فان قلت
يرد عليكم ما اذا قال الرجل لامرأته طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثا لا يقع شيء عند ابي حنيفة رحمه الله لانها
اتت بغير ما فوض اليها والمسئلة مشهورة في المبسوط وطريقة الخلاف وغيرهما وههنا ايضا اذا قال
لها طلقي نفسك فقالت ابنت يقع الطلاق الرجعي مع انها اتت بغير ما فوض اليها قلت
لا نسلم انها ترد علينا لان في هذه المسئلة ايضا رواية عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر صاحب الهداية رحمه الله انه لا يقع فكانت
المسئلتان سواء فلا حاجة الى الفرق ولئن سلمنا على ظاهر الرواية فنقول الفرق بينهما ان الطلاق اذا قرن
بالعدد يكون الواقع هو العدد فتكون المرأة في قولها طلقت نفسي ثلثا في جواب طلقي نفسك واحدة
آتية بغير ما فوض اليها لان الثلث غير الواحدة بخلاف قولها ابنت نفسي في جواب قوله طلقي نفسك لان
معناه طلقت نفسي تطليقة بائنة فتكون المرأة ممتثلة امر الزوج في اصل الطلاق فيقع ذلك ويلغو وصف
البينونة لانها هي لغة امرة فيه بخلاف ما اذا فوض اليها الثلث وقد اتت بالواحدة حيث يقع الواحدة
بالاتفاق لانها لما ملكت الثلث ملكت الواحدة فلم يكن مخالفة قوله فكانت موافقة للتفويض
في الاصل اي كانت المرأة موافقة لتفويض الرجل بقولها ابنت نفسي في اصل الطلاق دون وصفه وهو البينونة
فيثبت الاصل لموافقتها ويلغو الوصف لمخالفتها قوله وينبغي ان يقع تطليقة رجعية يعني في قولها
ابنت نفسي في جواب قول الرجل طلقي نفسك وانما قال بلفظ ينبغي لان هذه المسئلة من خواص الجامع الصغير
ومحمد رحمه الله لم ينص فيه على الرجعي بل قال هي طالق وكذا ذكر فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير
اعني انه قال وينبغي ان يقع واحدة رجعية وانما قال ذلك لعدم تصريح محمد بالرجعي قوله
الا انه عرف طلاقا مستثنى من قوله بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق والاستثناء منقطع بمعنى لكن
قوله وعن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يقع بقولها ابنت نفسي اي لا يقع شيء قوله اذ الابانة تغاير الطلاق
لان موجب الطلاق الصريح رجعي وموجب الابانة بينونة وبينهما تغاير ولا مماثلة قوله وان قال لها
طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنه وهذه مسئلة الجامع الصغير وعند الشافعي رحمه الله يصح رجوعه حتى اذا
طلقت نفسها بعد ان نهاها يقع الطلاق عندنا خلافا له لانه توكيل كما اذا قال للاجنبي طلق امرأتي
وكما اذا قال لها طلقي ضرتك ولنا انه تمليك لا توكيل وفيه معنى التعليق والتعليق يمين فلا يصح الرجوع
فيها بيان ذلك ان التوكيل ان يتصرف الشخص لغيره والمرأة في رفع قيد النكاح عاملة لنفسها لا لغيرها
لان من رفع عن نفسه قيدا لغيره لا يكون في رفع القيد عن نفسه عاملا لغيره بل لنفسه فلا يكون المرأة

وكيلة بل تكون متملكة حقوق نفسها بتمليك الزوج اياها ولكنه تمليك فيه معنى التعليق لانه علق طلاقها بمشيتها
واختيارها فكانه قال ان طلقت نفسك فانت طالق والطلاق مما يحلف به ولا رجوع في اليمين لان فايدته
وهي الحمل او المنع لا تحصل اذا صح الرجوع فصار كما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فلا يصح الرجوع
ثمة فكذا هنا بخلاف ما اذا قال لها طلقي ضرتك او قال لاجنبي طلق امراتي حيث يصح الرجوع لانه توكيل
وانابة لكون العمل واقعا للغير وفي الوكالات يصح الرجوع لان في عمل الوكيل نوع منة على الموكل وذا كره
عليه فيجوز ان يدفع ذلك الضرر عن نفسه بالرجوع او نقول كلامنا فيما اذا فوض الى الاجنبي على طريق التوكيل
فان فوض اليه على طريق التمليك لا يصح الرجوع ثمة ايضا كما اذا قال له طلق امراتي ان شئت ومعنى الوكالة
لا يتحقق في حق المراة لانها عاملة في حقوق نفسها ثم اذا قامت المراة عن المجلس بطل الامر وليس لها ان
تطلق بعد ذلك وقال مالك هو موقت لانه مطلق وهو القياس عندنا ايضا كما بينا في قوله اختاري نفسك و
لنا ان الصحابة اجمعوا على ان للمخيرة المجلس ولانه تعليق الطلاق بمشيتها ولا ولاية للملك على الطلاق
المعلق بمشيتها الا بقبولها فيقتضي جوابها وقبولها في الحال كما في ساير التمليكات فكان ينبغي ان تطلق
نفسها للحال بلا امتداد الى اخر المجلس وذاك لان بقاء الملك ببقاء محله والفعل لا بقاء له لكونه عرضا
الا انه يبقى الى اخره وجعلت ساعات المجلس كلحظة واحدة لضرورة التامل وقد اندفعت بالمجلس فبطل
ما وراء ذلك قوله وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده
وهذه من مسايل القدوري بلفظ بعينه الا انها وقعت مكررة في الهداية لان صاحب الهداية ذكرها بعد
هذا قريبا من ورقة عند قوله ولو قال لها انت طالق اذا شئت وذكر ثمة وضع الجامع الصغير وذكر
هنا وضع القدوري فكان ينبغي ان يذكرها في موضع اما هنا واما ثمة وانما لم يقتصر على المجلس لعموم متى
لانها لا تخص وقتا دون وقت فصار كانه قال لها طلقي نفسك في اي وقت شئت قوله واذا قال
لرجل طلق امراتي فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله ان يرجع وقد مر بيان هذا قبل هذا وانما كان له ان
يطلقها بعد المجلس لان الاجنبي وكيل والوكيل قد يقدر على ان يعين الموكل في المجلس وقد لا يقدر فلم يقتصر على
المجلس قوله فكان تمليكا اي كان قوله طلقي نفسك تمليكا لا توكيلا قوله ولو قال لرجل
طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع عنه وهذه من مسايل الجامع الصغير
وذكر في الاصل لو قال طلقها ان شئت كان على المجلس وكذلك لو جعل ذلك الى صبي او معتوه وفي المسالة
خلاف زفر ذكره في شرح الكافي وشروح الجامع الصغير وجه قوله ان قوله لاجنبي طلقها ان شئت توكيل
ولا يتفاوت الحكم بذكر المشية وعدمها لانه لغو لان الرجل يتصرف بمشية نفسه لا محالة ولهذا لو
قال لاخر بعه ان شئت يكون توكيلا لا تمليكا ولا يخرج كلامه بذكر المشية من التوكيل فكذا هنا
ولنا انه تمليك لا توكيل لانه علق الطلاق بمشية المخاطب والتصرف الذي يكون بمشية المتصرف
نفسه هو تصرف المالك لا تصرف الوكيل لان الوكيل يتصرف بمشية الموكل ورايه لا بمشيته نفسه ورايه
حتى اذا اجرى الطلاق على لسانه من غير مشية الموكل لا يقع بخلاف ما اذا لم يعلق بالمشية وجرى
الطلاق على لسانه من غير مشية يقع ثم لما كان تمليكا اقتصر على المجلس ولا يصح رجوعه لما حققنا في
مسالة طلقي نفسك والحاصل انه يقتصر على المجلس بمعنى التمليك ويثبت اللزوم بمعنى التعليق لانه
يمين لا يصح الرجوع عنها وهذا بخلاف قوله بعه ان شئت فانه توكيل لا تمليك مع وجود ذكر المشية

المشية حتى يصح العزل والنهي عن البيع بعد ذلك ولا يقتصر على المجلس لان البيع لا يحتمل التعليق بالشرط لافضا به
الى معنى القمار فجعل توكيلا والجواب عن قول زفر فنقول نعم انه يتصرف بمشية نفسه لكن بمشية
يوجبها الزوج ويثبتها فكان ذكرها مفيدا لا لغوا واما قول محمد رح في الاصل وكذا لو جعل ذلك الى صبي
او معتوه فذلك لان مجرد العبارة يتحقق منهما قوله وقال زفر رح هذا والاول سواء هذا اشارة
الى قوله طلقها ان شئت والاول اشارة الى قوله طلق امراتي فكلاهما توكيل عنده حتى يصح الرجوع عنه ولا يقتصر
على المجلس قوله وان قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة وهذه من مسايل الجامع
الصغير القدوري وصورتها فيه عن محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل قال لامراته طلقي نفسك ثلثا فقالت
طلقت نفسي واحدة قال هي طالق واحدة قال ولو قال طلقي نفسك واحدة فقالت طلقت نفسي ثلثا لم يقع
عليها شيء عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يقع عليها واحدة والاصل فيه ان المراة اذا اتت بما فوض اليها
يقع والا فلا ففي الاولى لما طلقت نفسها واحدة اتت بما فوض اليها لانها لما ملكت الثلث بالتمليك ملكت الواحدة
فوقعت وكذا في الثانية عندهما لانها اتت بما فوض اليها وزيادة فيصح المفوض اليها ويلغو الزيادة وهذا لان
الواحدة موجودة في الثلث فصار كما اذا قالت طلقت نفسي واحدة وواحدة وواحدة وكما اذا قال لها طلقي
نفسك فطلقت نفسها وضرتها او قال لعبده اعتق نفسك فاعتق نفسه وصاحبه وكذا لو قال لاجنبي بع عبدي
هذا فباعه مع عبد اخر وكذا اذا قال الرجل لامراته طلقتك الفا يقع الثلاث وهي مفوضة اليه شرعا وما زاد
على ذلك يلغو لانه لا يملكه شرعا ولابي حنيفة رح انها اتت بغير ما فوض اليها فلم يقع شيء اصلا لانها مخالفة
لا ممتثلة لامر الزوج وذلك لان الثلاث غير الواحد والمفوض اليها واحدة لا ثلث فلم يقع الثلث لانها مخالفة
لاتيانها بغير ما فوض اليها ولم يقع الواحدة ايضا لان الواحدة من الثلث لا قيام لها بدون الثلث فكانت مبتدية
في كلامها لا مجيبة لكلام الزوج فيتوقف ايقاعها على اجازة الزوج بخلاف ما اذا قالت واحدة وواحدة بالعطف
لانها ممتثلة في الاولى دون الثانية وكذا هي ممتثلة في طلاق نفسها دون ضرتها وكذا الجواب في اعتاق العبد نفسه
وصاحبه وكذا الجواب في بيع الاجنبي العبد المامور ببيعه مع غيره بخلاف ما اذا طلقت نفسها واحدة
وقد امرها بالثلث حيث يقع الواحدة لانها تصرفت فيما ملكت لانها لما ملكت الثلث ملكت الواحدة
ضرورة غاية ما في الباب انها نقصت في ما ملكت ~~لانها لما ملكت الثلث~~ وبخلاف الزوج لانه تصرف بحكم
الملك والمراة تتصرف بحكم التمليك والتفويض من الزوج لا بحكم ملكها فلم يصح تصرفها اذا خالفت قوله
فكانت مبتدية لا مجيبة اي كانت المراة مبتدية في كلامها لا مجيبة لكلام الزوج قوله فكانت
بينهما مغايرة على سبيل المضادة اي فكانت بين الواحدة والثلث مغايرة لان الواحدة ليست بمركبة
والثلث ~~مغايرة لان الواحدة ليست~~ مركبة من الاحاد وهذه عدد وتلك لا قوله
وكذا هو على المسالة الاولى اي تصرفت المراة ايضا بحكم الملك فيما اذا طلقت نفسها واحدة وقد قال
لها طلقي نفسك ثلثا لان الثلث تدل على الواحدة تضمنا فكانت مالكة للواحدة لما ملكت
الثلث بخلاف ما اذا امرها بالواحدة وقد اتت بالثلاث لان الواحدة لا دلالة لها على الثلث لا حقيقة
ولا مجازا لعدم التضمن والالتزام فكانت المراة مخالفة فلم يقع شيء قوله اما ههنا
اشارة الى قوله طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا قوله وان امرها بطلاق يملك

الرجعة فطلقت بائنة او امرها بالباين فطلقت رجعية وقع ما امر به الزوج وهذه من مسايل الجامع الصغير
يعني قال لها طلقي نفسك طلاقا املك الرجعة فطلقت نفسها بائنا يقع الرجعي لا البائن او قال
لها طلقي نفسك طلاقا بائنا فطلقت نفسها رجعيا يقع البائن اما في الاولى فلان المراة اتت
بالاصل والوصف فثبت الاصل لانها موافقة للزوج ولغا الوصف لانها خالفته واما
في الثاني فلان الزوج لما عين صفة الطلاق بذكر البائن كانت المراة مخالفة في ذكر الصفة
بالرجعي فلغت الصفة فصار كانها لم تذكر الصفة اصلا واقتصرت على اصل الطلاق
وانت به فيقع الطلاق على الصفة التي فوضها اليها الزوج والحاصل انها اتت بالاصل
والوصف فثبت الاصل دون الوصف فافهم قوله فتقول طلقت نفسي بالنصب
في الموضعين عطفا على قوله ان تقول في الموضعين قوله بائنة بالنصب
حال من الضمير في فتقع او من المجرور اعني قوله بالصفة اي تقع الطلقة بالصفة
التي عينها الزوج بائنة قوله وان قال لها طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت
واحدة لم يقع شيء وهذه من مسائل الجامع الصغير وقال في الاصل ولو قالت انت
طالق ثلاثا ان شئت فقالت قد شئت واحدة فهو باطل وذلك لان الكل معلق
بمشية الكل فلا يقع شيء بمشية البعض لانعدام الشرط وانما قلنا ذلك لان قوله ان
شئت فيه ابهام باعتبار متعلقه فيجعل بناء على ما سبق ليزول الابهام فيصير كانه
ان شئت الثلاث وهذا بخلاف ما اذا قالت شئت واحدة وواحدة وواحدة حيث
يقع ثلاث تطليقات سواء دخل بها او لم يدخل بها لان تمام الشرط باخر الكلام فيجعل
اول الكلام موقوفا على اخره فلذلك لم يفترق الحال بالدخول وعدمه الا اذا سكتت
على قولها شئت واحدة ثم قالت وواحدة وواحدة فحينئذ لا يقع شيء لانعدام
الشرط بتفريق الكلام ولو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت نفسها ثلاثا
فكذلك عند ابي حنيفة رضي الله عنه اي لا يقع عليها شيء اصلا وقال ابو يوسف ومحمد
يقع الواحدة وذكر في الاصل وقال لو قال لها انت طالق واحدة ان شئت
فقالت قد شئت ثنتين او ثلاثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة رضه وهذا بناء على ما ذكرنا
في قوله طلقي نفسك واحدة فقالت طلقت نفسي ثلاثا فثمة لا يقع شيء عنده وعندهما
يقع الواحدة فكذا ههنا لانها شاءت الواحدة والزيادة فيقع الواحدة لانها فوضت
اليها وتلغو الزيادة ولابي حنيفة انها اتت بغير ما فوض اليها فلا يقع شيء لان بين
الثلاث والواحدة مغايرة من حيث التضاد كما مر بيانه في تلك المسألة وهذا
معنى قوله لان مشية الثلث ليست بمشية الواحدة كما ان ايقاعها اي كما ان ايقاع الثلاث
ليس بايقاع الواحدة فيما اذا قالت طلقت نفسي ثلثا فكذا المشية وعندهما
ايقاع الثلاث ايقاع الواحدة فكذا المشية قوله ولو قال لها انت طالق ان شئت
فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوي الطلاق بطل الامر وهذه من مسايل الجامع الصغير

وصورتها في محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رضه في رجل قال لامراته انت طالق ان شئت فقالت
قد شئت ان شئت فيقول الزوج شئت قال ذلك باطل وان نوى الطلاق بقوله شئت فهو باطل
ايضا وذكر النية من الخواص وذلك لان الزوج لم يتكلم بالطلاق في قوله شئت وانما شاء مشيتها وبطل
الامر في يدها بالوجود دليل الاعراض وهو اشتغالها بما لا يعنيها بمخالفتها زوجها لان الزوج
فوض اليها الطلاق بمشيتها مرسلة غير معلقة بشيء آخر وقد خالفته حين علقت مشيتها بمشية
الزوج ولم يعتبر نية الطلاق من الزوج في قوله شئت لان النية تعمل في الملفوظ لا في غيره والطلاق
ليس بملفوظ لا في قوله شئت ولا في قولها شئت ان شئت فلا يقع شيء حتى لو قال شئت طلاقك
يقع ابتداء بخلاف ما اذا قال هويت طلاقك او احببت طلاقك او اردت طلاقك لا يقع به وان شاء
وان نوى لان ذلك نوع تمني هكذا ذكره اصحابنا في حكم المسألة فاردت طلاقك وعلل صاحب الهداية
بقوله لانه لا ينبئ عن الوجود اي لان قوله اردت طلاقك ولا ينبئ عن الوجود يعني ان المشية
تنبئ عن الوجود والارادة لا فلهذا وقع الطلاق بقوله شئت طلاقك ولم يقع بقوله اردت
طلاقك وقال شمس الائمة السرخسي رح في شرح الكافي المشية في صفات المخلوقين الذم في اللغة
من الارادة الا يرى ان المشية لا تذكر مضافة الى غير العقلاء وقد تذكر الارادة قال تعالى فوجدا
فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه فاقول هذا الذي قالوه من الفرق بين الارادة والمشية ضعيف
لان اهل اللغة كالجوهري صاحب الديوان وغيرهما لم يفرقوا بينهما وبهذا قال الجوهري
في الصحاح في كتاب الالف المهموزة المشية هي الارادة وقال في باب الدال الارادة هي المشية وكذا
قال في الديوان فعلم انه لا فرق بينهما وقد صرح اصحابنا في كتب الكلام ان لا فرق عند اهل
السنة بين الارادة والمشية وقول شمس الائمة ان المشية لا تذكر مضافة الى غير العقلاء فيه
نظر لان ابن السكيت انشد في الاصلاح يا مرحباه بحمار عفرا اذا اتى قربته لما شاء
من الشعير والحشيش والماء وشرحه ابو محمد يوسف بن الحسن بن عبد الله السيرافي الزبرج
وهو مشهور عند اهل اللغة ولئن سلمنا دلالة الارادة الى الجدار مجاز فكلامنا في الحقيقة ولا يلزم ان المشية
لا تستعمل مثل ذلك مجازا وقد فسروا الارادة بتخصيص احد المقدورين بالوجود فتكون هي
ايضا منبئة عن الوجود ثم يقع الطلاق بقوله شئت طلاقك بالاتفاق فينبغي ان يقع بقوله
اردت طلاقك ايضا لانهما سواء في المعنى لما قلنا يؤيده ما ذكره في خلاصة الفتاوى بقوله وقال
في المنتقى وفي القياس كل ذلك سواء وقولهم اردت بمنزلة شئت ممنوع فى ـــــه وكذا اذا قالت
شئت ان شاء ابي او شئت ان كان كذا لامر لم يجئ بعد لا يقع الطلاق ايضا اذا قال الرجل
انت طالق ان شئت فقالت المراة شئت ان شاء ابي او قالت شئت ان دخلت الدار ونحوه
وهو معنى قوله لامر لم يجئ بعد وهذه من مسائل الجامع الصغير ايضا وصورتها فيه محمد عن
يعقوب عن ابي حنيفة رضه في رجل قال لامراته انت طالق ان شئت فقالت شئت ان كان كذا لامر ماض
طلقت وان كان شيء لم يجئ بعد فهذا باطل ولا يقع الطلاق وليس لها ان تطلق بعد وانما
لم يقع الطلاق وبطل الامر في يدها اذا علقت مشيتها بامر مستقبل لما قلنا انه فوض اليها الطلاق

بمشيئة موسلة لا معلقة فلو علقت مشيئتها فقالت الزوج فيما فوض اليها فلا يقع شيء بخلاف ما اذا علقت
مشيئتها بامر ماض بان قالت شئت ان كان اي في الدار وهو في الدار حيث يقع الطلاق لان التعليق
بشرط واقع تحقيق لا تعليق كقوله انت طالق ان كانت السماء فوقنا فان قلت يرد على
هذا ما اذا حلف الرجل وقال هو يهودي ان فعل كذا وهو يعلم انه فعل حيث لا يحكم بكفره فلو كان التعليق
بشرط كائن تحقيقا لكان كافرا قلت لا يرد لانه روي عن محمد بن مقاتل الرازي انه يكفر
فاطرد الاصل ولئن سلمنا انه لا يكفر على ما روي عن محمد بن شجاع الثلجي وهو المروي عن ابي يوسف ايضا
في نحو الطحاوي فنقول انما لم يكفر لان الكفر انما يكون بتبديل الاعتقاد وهو بهذا الكلام لم يقصد تبديل
الاعتقاد بل قصد ان يصدق في مقالته فيه ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا
ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن ردا ولا يقتصر على المجلس هذه من
مسائل الجامع الصغير المعادة وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل يقول لامرأته
انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فلها ان تطلق نفسها وان
وان قامت من مجلسها او اخذت في عمل آخر او كلام آخر فليس لها ان تطلق نفسها الا واحدة
وان ردت لم يكن ردها ردا وليس لها ان تطلق نفسها بعد ذلك وهذا لان كلمة متى واذا من
الظروف الزمانية فلا تختص وقتا دون وقت فلهذا كان لها ان تطلق نفسها في اي
وقت شاءت ولكن تطلق واحدة لانها تعم الوقت لا الفعل لم يكن ردها ردا
لان الزوج فوض اليها الطلاق في اي وقت شاءت فلها ان تطلق نفسها بعد التزوج
شاءت لانها ملكت تطلق نفسها في عموم الاوقات ولا يقال يرد على ابي حنيفة هذه المسألة نقضا
لان اذا عنده يستعمل للشرط فلو قال انت طالق ان شئت يقتصر على المجلس فكذا اذا قال اذا شئت
ينبغي ان يقتصر على المجلس لانا نقول ان اذا اذا جوزي بها لا يسلب عنها معنى الوقت فبالنظر الى
الشرط يخرج الامر من يدها كما في ان اذا قامت من المجلس وبالنظر الى الوقت لا يخرج كما في متى
وقد كان الامر في يدها بيقين فلا يخرج بالشك وباقي التقرير بيناه في فصل اضافة الطلاق الى الزمان
في قوله انت طالق اذا لم اطلقك وهو المراد من قوله وقد مر من قبل ولو قال
لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلثا وهذه
من مسائل الجامع الصغير المعادة وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل قال لامرأته
انت طالق كلما شئت قال لها ان تطلق نفسها وان قامت من مجلسها او اخذت في عمل آخر
او كلام آخر واحدة بعد واحدة حتى تطلق نفسها ثلثا فان تزوجها بعد زوج آخر لم يقع
عليها شيء من بعد وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا بكلمة واحدة اعلم ان كلمة كلما لتعميم الفعل و
الدليل عليه قوله تعالى كلما نضجت جلودهم فلما كان كذلك كان لها في كل مشيئة الى ان يستوفي
الثلث فاذا قامت من المجلس او اخذت في عمل آخر بطلت مشيئتها المملوكة لها في ذلك المجلس بوجود
دليل الاعراض ولكن لها مشيئة اخرى بكلمة كلما ولهذا كان لها ان تطلق نفسها وان وجد
دليل الاعراض او وجد الرد صريحا ثم اذا شاءت ثلث مرات فتزوجها الزوج الاول بعد زوج
زوج آخر لا يبقى لها مشيئة عندنا خلافا لزفر فانه وهو بناء على ان التخيير يبطل التعليق عندنا خلافا له
وذلك لان كلام الزوج انما يتناول ما كان مملوكا له من الطلاق وهي الثلث لا غير فلا يقع شيء بعد ذلك
واما لم يكن لها ان تطلق نفسها ثلثا بكلمة واحدة لان الزوج فوض اليها كل طلاق بكل مشيئة فلا
الجملة بمشيئة واحدة لمخالفتها فهل يقع الواحدة ام لا فعند ابي حنيفة لا يقع شيء وعندهما
يقع الواحدة وهو بناء على ما ذكرنا في قوله طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلثا ومن فروع
هذه المسألة انها لو شاءت مرتين وانقضت عدتها فتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول
تعود اليه بثلاث تطليقات في قول ابي حنيفة وابي يوسف ولها المشيئة في ذلك كله مرة بعد مرة وهي
مسألة الهدم فافهم وان قال لها كلما شئت فانت طالق ثلثا فشاءت واحدة فقد ذكرنا لها وان قال
كلما شئت فانت طالق واحدة فقالت قد شئت ثلثا كان باطلا وكذلك لو قال كلما شئت فانت طالق
ولم يقل واحدة فشاءت ثلثا وهذا مذهب ابي حنيفة رح وعندهما يقع واحدة في الوجهين وانما كان باطلا
لان شرط وقوع الطلاق في الوجه الاول مشيئة الثلث لانه كلما شئت الثلث فاذا شاءت الواحدة لم
يوجد الشرط فلا يقع شيء وفي الوجه الثاني الشرط مشيئة الواحدة اي كلما شئت واحدة فاذا
شاءت ثلثا لا يوجد الشرط فلا يقع وباقي التقرير مر في قوله طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت
واحدة ونظيره في الاصل انها توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع اي ان كلمة كلما توجب
عموم الفعل فردا فردا لا جملة فلهذا لا تطلق نفسها ثلثا بكلمة واحدة بان قالت طلقت نفسي
ثلثا وقد مر بيانه في الاصل ولو قال لها انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق
حتى تشاء وان قامت من مجلسها فلا مشيئة لها وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة وقال
في الاصل وان قال انت طالق حيث شئت او اين شئت فهو على المجلس ولا يقع شيء ما لم تشأ اعلم ان
حيث واين من الظروف المكانية واين يجازى بها ولا يجازى بحيث الا اذا لزمها ما والطلاق لا
تعلق له بالمكان الا يرى انه لو قال لها انت طالق في الكعبة يقع في الحال وهذا لان الطلاق الواقع
في مكان يعتبر واقعا في جميع الاماكن فلما لم يتعلق الطلاق بالمكان صار ذكر المكان وعدمه
سواء فبقي الطلاق متعلقا بمشيئتها فكانه قال انت طالق ان شئت فاقتصر على المجلس بخلاف
الزمان فان الطلاق تعلق به لان الزمان ظرف داخل في ماهية الفعل فيراد فعل الطلاق في
الزمان فاعتبر خصوص الزمان كما اذا قال انت طالق غدا وكذا اعتبر عمومه كما اذا قال
انت طالق متى شئت او زمان شئت او حين شئت وهو معنى قوله لان له تعلقا به اي لان للطلاق
تعلقا بالزمان وهو معنى قوله فوجب اعتباره خصوصا وعموما اي اعتبار الزمان وانتصب
خصوصا وعموما على التمييز من اعتباره وعامله الفعل اعني وجب في قوله وان قال لها انت
طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها
فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل قال لامرأته انت طالق كيف شئت قال هي طالق
تطليقة يملك الرجعة فان قالت قد شئت واحدة بائنة او ثلثا وقال الزوج نويت ذلك فهو
كما قال ولم يذكر الخلاف في الجامع الصغير كما ترى وقال في المبسوط هذا قول ابي حنيفة رح

هذه المسائل مذكورة في الكافي وكرخي

وعندهما لا يقع شيء ما لم تشأ المرأة فإذا شاءت في المجلس فالحكم كما قال أبو حنيفة رحمه الله وإذا شاءت واحدة بائنة
ونوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وإن شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة
رجعية لأنها شاءت غير ما نوى الزوج من الوصف والعدد فلا يصح هذا بالاتفاق لهما أنه فوض
إليها الطلاق بمشيئتها على أي وصف شاءت فلا يقع الطلاق بدون مشيئتها كما في قوله أنت طالق
إن شئت أو كم شئت أو أين شئت أو حيث شئت وتحقيقه أن وصف الطلاق لما تعلق بمشيئتها تعلق
أصل الطلاق أيضا لأن الوصف لا يتحقق بدون الأصل ولأبي حنيفة رحمه الله أن المتعلق بالمشية وصف
الطلاق لا أصله فيقع أصله منجزا وذلك لأن كيف كلمة موضوعة للسؤال عن الحال إلا أنها جارية مجرى
الظرف فإذا قلت كيف زيد يكون معناه على أي حال هو من الصحة والسقم وغير ذلك فإذا كان
وضع كيف للسؤال عن الحال لا الذات كان وصف الطلاق من البينونة والعدد متعلقا بالمشية دون
أصله وتحقيقه أن السؤال عن حال الشيء فرع وجود أصله ممتنه ألا ترى إلى قول الشاعر يقول
خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر فتسأل عن كيف ولكن في غير المدخول بها
لا مشية لها بعد وقوع أصل الطلاق لحصول البينونة وفي المدخول بها يقع ما شاءت إذا وا
فقت نية الزوج وإذا خالفت يقع الطلاق الرجعي بخلاف كم شئت فإن كم كناية عن العدد
على سبيل الإبهام والمميز فيه محذوف أي كم طلاق شئت أو كم طلاقا شئت كما في قوله كم سرت
أي كم فرسخا أو فرسخ وأصل العدد هو الواحد فيكون أصل الطلاق متعلقا بالمشية وبخلاف
قوله حيث شئت أو أين شئت لأنهما يدلان على المكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيكون ذكر
المكان كعدمه فيكون المعلق بالمشية أصل الطلاق قوله ومعناه قبل المشية أي
معنى قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير طلقت تطليقة يملك الرجعة فيها قبل مشية المرأة أما
إذا شاءت المرأة الواحدة البائنة أو الثلاث يقع ذلك إذا نوى الزوج ذلك قوله
فيقع إيقاع الزوج أراد به قوله أنت طالق في قوله أنت طالق كيف شئت قوله وإن لم تحضره
النية يعتبر مشيتها فيه قالوا يعني إذا لم ينو الزوج شيئا تعتبر مشية المرأة فيقع ما شاءت
سواء شاءت الواحدة البائنة أو الثلث على ما قال المتأخرون لأن الزوج خيرها في وصف
الطلاق بقوله كيف شئت فيجري على موجب تخييره وأما قال صاحب الهداية رحمه الله على ما قالوا
لأنه لم يرد فيه نص عن أصحابنا المتقدمين والظاهر أنه يقع الرجعي إذا لم ينو الزوج شيئا على
إشارة الجامع الصغير لأنه أوقع الواحدة البائنة أو الثلث بمشيتها إذا نوى الزوج فعلم أنه
إذا لم ينو لا يقع البائن والثلث فينبغي إيقاع أصل الطلاق وهو الرجعي وعلى هذا الخلاف
العتاق يعني إذا قال لعبده أنت حر كيف شئت يقع الطلاق بلا مشية العبد عند أبي حنيفة رحمه الله ولا العتق؟
يقع عندهما ما لم يشأ العبد قوله كيف للاستيصاف أي للسؤال عن وصف الشيء والضمير ٢
في وصفه وفي أصله وفي بوقوعه راجع إلى الطلاق قوله وإن قال لها أنت طالق كم
شئت أو ما شئت طلقت نفسها ما شاءت وهذه من مسائل الجامع الصغير وصورتها
فيه محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة رحمه الله في رجل يقول لامرأته أنت طالق كم شئت أو ما شئت قال

قال إن شاءت طلقت نفسها واحدة أو ثنتين أو ثلثا ما لم يقم عن مجلسها أو تأخذ في عمل آخر أو في كلام آخر
فإن ردت كان ردها ردا وقوله أو ما شئت من الخواص وذلك لأن كلمة كم كناية عن العدد لا على سبيل
التعيين ألا ترى إلى قولهم كم رجل عندك وكم غلام لك في الاستفهامية والخبرية فوقعت عامة لإبهامها
فكان لها أن تطلق نفسها إن شاءت واحدة وإن شاءت ثنتين وإن شاءت ثلثا وإنما اقتصرت مشيتها
على المجلس لأن الزوج فوض إليها الطلاق بمشيتها وذلك تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس فإذا وجد
الرد أو دليل الإعراض من القيام عن المجلس ومن الاشتغال بعمل آخر أو كلام آخر بحيث ينقطع المجلس
بطلت مشيتها ولم يقع شيء بعد ذلك بمشيتها وكذلك الحكم في ما شئت لأن كلمة ما عامة لإبهامها فكان لها
أن تطلق نفسها ما شاءت من العدد وهي موصولة وصلتها هي الجملة الخبرية أعني قوله شئت والضمير
الراجع من الصلة إلى الموصول محذوف للعلم به أي ما شئته من الطلاق ويجوز حذف الراجع للعلم
كما في ما أحسنت وقد عرف في موضعه قوله وإن قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها أن
تطلق نفسها واحدة وثنتين ولا تطلق ثلثا عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا تطلق ثلثا إن شاءت وهذه من
مسائل الجامع الصغير المعادة وقوله وثنتين أي تطلق نفسها واحدة إن شاءت وثنتين إن شاءت
وليس معناه أنها تجمع بين الواحدة والثنتين لهما أن كلمة ما في العموم محكم وكلمة من تحتمل التمييز
وغيره فيحمل المحتمل على المحكم كما هو الأصل ولهذا إذا قال كل من طعامي ما شئت يعم كل ذلك وكذا إذا
قال طلق من نسائي من شاء له أن تطلق جميع من شاءت من النساء وكذا إذا قال من شاء من عبيدي
العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا ولأبي حنيفة رحمه الله أن كلمة ما حقيقة في العموم وكلمة من حقيقة
في التبعيض كما في قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة ولا أصل إلا الكلام الحقيقة فيعمل بحقيقة الكلام ما
لم يدل دليل المجاز والثنتان بالنسبة إلى الواحدة عام وبالنسبة إلى الثلث بعض ولا يقال
ينبغي على هذا أن لا تطلق نفسها واحدة لأن الواحدة ليس فيها معنى العموم أصلا وهي بعض صرف
لأنا نقول لما ملكت الثنتين بحكم الأمر ملكت الواحدة أيضا وهذا مما سنح به خاطري في هذا
المقام وهذا بخلاف ما استشهدا به لأن ثمة قام الدليل على إرادة المجاز وعدل عن الحقيقة لأن الإباحة
لا يتعلق بها اللزوم فكان الأمر فيها مبنيا على التوسع لأن في العرف يراد بمثل هذا الكلام إظهار العرف
السخاء والكرم وذلك بالعموم بخلاف الطلاق فإنه يتعلق به اللزوم فلم يعدل فيه عن حقيقة كل لفظ
وترك لا أصل في المسئلتين الأخريين لدلالة الدليل أيضا وذلك لأن الموصوف بصفة عامة يتعمم
ولهذا لو قال والله لا أكلم إلا رجلا كوفيا له أن يكلم جميع رجال كوفة حتى لو قال طلق من نسائي
من شئت له أن يطلق الجميع إلا واحدة وكذا إذا قال أعتق من عبيدي من شئت له أن يعتق
الجميع إلا واحدة لعدم العموم في الصفة فكان المقيس عليه أيضا على الخلاف ثم عند أبي حنيفة رحمه الله
إذا طلقت نفسها ثلثا لا يقع شيء أصلا لأن مذهبه أن الذي فوض إليها الواحدة إذا طلقت
نفسها ثلثا لا يقع فكذا الذي فوض إليها الثنتان إذا طلقت نفسها ثلثا لا يقع وقد مر بيان ذلك

باب الأيمان في الطلاق

لما فرغ من ذكر الطلاق بالتنجيز بالصريح والكناية شرع في ذكره بسبيل التعليق لأن التنجيز

هو الاصل لكونه سببا في الحال والتعليق لا يكون سببا ما لم يوجد الشرط ولان جملتي الشرط والجزاء بمنزلة جملة
واحدة لان جملة الشرط لا تفيد ما لم تكن معها جملة الجزاء والاصل في الجملة ان تكون مفيدة بنفسها بحيث
يصح السكوت عليها والتنجيز بهذه المثابة لا التعليق ثم اعلم ان الحلف باسم الله تعالى وصفاته يمين
عند اهل اللغة والفقهاء جميعا اما التعليق بالشرط فيمين عند الفقهاء ولا يسميه اهل اللغة يمينا
فافهم قوله واذا اضاف الطلاق الى النكاح وقع عقيب النكاح مثل ان يقول لامراة ان تزوجتك
فانت طالق او كل امراة اتزوجها فهي طالق وهذه من مسائل القدوري رحمه الله اعلم ان تعليق الطلاق
بالملك او بسبب الملك يصح عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يصح وقال مالك رحمه الله في الموطا من قال كل امراة انكحها فهي
طالق اذا لم يسم قبيلة او قرية او امراة بعينها فذلك لا يلزمه واحتج بان عبد الله بن مسعود
انه روي عنه كذلك وذكر قول ابن ابي ليلى مثل قول مالك في المبسوط وقال في الجامع الترمذي رحمه الله
قال احمد بن حنبل ان تزوج لا آمره ان يفارق امراته والتعليق بالملك كقوله ان ملكتك فانت طالق
والتعليق بسبب الملك كقوله ان تزوجتك فانت طالق وجه قول الشافعي رحمه الله ما روي في السنن والجامع
الترمذي مسندا الى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال لا طلاق الا فيما يملك ولا عتق الا فيما يملك
وروي انه عليه السلام قال لا طلاق قبل النكاح ولنا ما روي في الموطا عن عمر بن الخطاب وعبد الله بن
عمر وعبد الله بن مسعود وسالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسليمان بن يسار وابن شهاب الزهري رضي الله عنهم
كانوا يقولون اذا حلف الرجل بطلاق المراة قبل ان ينكحها ثم اثم ان ذلك لازم له ولان التعليق
ذكر شرط وجزاء ولا وجود للجزاء قبل وجود الشرط فيبقى الجزاء معلقا الى وجود الشرط فلا
يكون التعليق تطليقا في الحال يوضحه انه لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق يصح التعليق
ولكن لا يقع الجزاء وهو الطلاق ما لم يوجد الشرط فكذا هنا ولا حاجة الى قيام الملك في الحال لان
الملك انما يشترط ليقع الطلاق ولا يقع الطلاق قبل وجود الشرط فيكفي وجود الشرط يحصل
ملك الطلاق لان التزوج سبب لملك الطلاق وذمة الحالف قابلة لصحة اليمين لاهليته بخلاف
ما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حيث لا يصح التعليق لان المعلق لا يصير طلاقا
عند وجود الشرط لوقوعه في غير الملك لان الدخول ليس بسبب الملك وليس الحالف بمالك للطلاق في
الحال ايضا حتى يستند على بقاء الملك عند الشرط بناء على الظاهر فان قلت هذا ينتقض
لا يملك التنجيز فلا يملك التعليق قياسا على ما اذا علق طلاق الاجنبية بدخول الدار قلت ذاك
منقوض بما اذا قال لامراته الحائض اذا طهرت فانت طالق يقع الطلاق سنيا عند الطهر
وان كان لا يملك السني في الحال وكذا اذا قال لجاريته اذا ولدت ولدا فهو حر يصح وان كان لا
يقدر على اعتاق المعدوم في الحال فعلم انه لا يلزم من بطلان التنجيز بطلان التعليق والجواب
عن الحديث الاول فنقول المراد منه التنجيز لا التعليق لانه لم يقل لا تعليق طلاق ولئن قال ذاك
مضمر فنقول لا نسلم لان الاصل عدم الاضمار والجواب عن الثاني فنقول ذاك ليس بصحيح
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يثبته البخاري ومسلم وغيره في كتب الحديث المعتبرة سوى ابن ماجة ولهذا
قال الشيخ ابو نصر قال ابن المنذر وابن ابي شيبة انه لا اصل له ولو صح فنقول بموجبه الضالان

[illegible]
اي حينئذ

لان الطلاق لا يقع قبل النكاح عندنا بل بعد النكاح وهو زمان وجود الشرط فيكون الطلاق بعد النكاح لا قبل
النكاح او نقول تاويله ما روي في كتاب الكافي عن مكحول والزهري وسالم والشعبي انهم كانوا في الجاهلية
يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدون ذلك طلاقا فنفي ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لا طلاق قبل النكاح قوله
لصحته اي لصحة تصرف اليمين قوله لان الوقوع عند الشرط اي وقوع الطلاق عند وجود
الشرط وهو التزوج قوله والملك متيقن به عنده الضمير في به راجع الى الملك وفي عنده الى الشرط
يعني ان الملك يتيقن عند وجود الشرط وهو التزوج بيانه ان الملك فيما اذا علق في الملك بغير الملك
او سببه كالدخول يحتمل ان يكون زائلا عند وجوده ومع هذا يصح التعليق بالنظر الى ثبوت الملك في
الحال لان الظاهر في كل ثابت بقاؤه لان زواله بالعارض وهنا فيما نحن فيه الملك يتيقن عند وجود
الشرط وهو التزوج لانه سبب لملك الطلاق لا محالة فلان يصح التعليق اولى واحرى قوله
وقبل ذلك اثره المنع اي قبل وجود الشرط اثر الشرط ان يمنع السبب من ان يتصل بالمحل قوله
وهو قائم بالمتصرف اي تصرف اليمين او الحلف قائم بالمتصرف ولا حاجة الى اشتراط الملك بل ذمة
الحالف كافية قوله والحديث محمول على نفي التنجيز اي لا طلاق قبل النكاح منجزا قوله
كالشعبي والزهري وغيرهما اراد بغيرهما مكحولا وسالما وقد مر بيانه والشعبي هو عامر بن شراحيل
الشعبي وهو من كبار التابعين وكذا الزهري وهو محمد بن مسلم بن عبد الله بن عبيد الله بن شهاب
الزهري كذا اورد القتبي وغيره قوله واذا اضافه الى شرط وقع عقيب الشرط مثل ان
يقول لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وهذه من مسائل القدوري والضمير البارز في
اضافه راجع الى الطلاق وانما قال صاحب الهداية وهذا بالاتفاق احترازا عن المسالة المتقدمة
اعني عن قوله ان تزوجتك فانت طالق لان فيها خلاف الشافعي رحمه الله وقد بيناه ويجوز ان يكون احترازا
عن المسالة التي بعد هذه اعني عن قوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت
لم تطلق لان فيها خلاف ابن ابي ليلى فعنده تطلق ثم انما وقع الطلاق عقيب الشرط في تعليق طلاق
امراته لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط فان قلت لو كان المعلق كالمنجز
عند الشرط لما وقع الطلاق على امراة الرجل اذا علق في حال الصحة ثم وجد الشرط في حال جنونه لان
المجنون ليس باهل للتنجيز قلت انما وقع ذلك حكما لكلام صدر من العاقل البالغ وكم من
شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وضمنيات الشيء لا تعلل ولهذا اذا ملك ذوي ارحامه يعتقون عليه
حكما لصحة ملك القريب وان كان لا يصح اعتاق المجنون ابتداء وكذا تقع الفرقة بينه وبين امراته بسبب
الجب والعنة والفرقة طلاق حكما لصحة تفريق القاضي وان كان لا يصح طلاقه ابتداء فان قلت
سلمنا ان الطلاق يقع عقيب الشرط اذا كان الملك قائما اما اذا زال فلا فينبغي ان لا يصح يمينه اصلا
لاحتمال زوال الملك قلت اشار صاحب الهداية الى الجواب بقوله لان الملك قائم في
الحال والظاهر بقاؤه الى وقت الشرط يعني ان الملك لما كان محققا في الحال كان الظاهر ان يبقى الى
وجود الشرط لان الاصل في كل ثابت دوامه لعروض العدم ومجرد احتمال الزوال لا يلتفت اليه لانه
ليس بناشئ عن الدليل فلما صح تعليقه بالنظر الى بقاء الملك ظاهرا وقع كلامه المعلق يمينا مع اصلنا

لان التعليقات ليست كاسباب في الحال عندنا وانما تنقلب اسبابا عند الشرط وعلى اصل الشافعي رحمه الله ايقاعا
لان التعليقات اسباب عنده في الحال فلو لم يكن الملك في الحال موجودا فصحة الايقاع وهذا معنى قوله فصح يمينا او ايقاعا
اي صح تعليقه على الاصلين يمينا عندنا وايقاعا عنده قوله ولا يصح اضافة الطلاق الا ان يكون
الحالف مالكا او يضيفه الى ملكه وهذا لفظ القدوري رحمه الله الحكم ان الحلف بالطلاق لا يصح الا اذا حلف
في الملك او اضاف الطلاق الى الملك لان الجزاء يجب ان يكون غالب الوجود او محقق الوجود وغالب
الوجود في الاول بان قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق وهذا لان وقوع الجزاء وهو الطلاق
غالب عند وجود الشرط وهو دخول الدار بناء على الظاهر ان الاصل كل ثابت دوامه كما بينا ومحقق
الوجود في الثاني بان قال ان ملكتك فانت طالق لان وقوع الجزاء يحصل لا محالة عند وجود الشرط
وهو ملك المتعة وانما اشترط في الجزاء احد هذين المعنيين ليتحقق معنى الاخافة والجزاء شرطه
الاخافة حتى يتحقق معنى اليمين وهو القوة بيانه ان الشخص اذا دعاه عقله الى تحصيل الفعل او الى
الامتناع عنه وخالفه طبعه ولا يقاوم طبعه وهواه حلف بالله تارة وحلف بالطلاق والعتاق
اخرى حتى يتقوى على طاعة عقله ومخالفة طبعه وهواه لما في الحنث في الحلف بالطلاق والعتاق
وقوعهما وذا كضرر في حق الرجل والمولى بزوال الملك وكذا في حق المراة والعبد لانقطاع ادرار
النفقات وكفاية المؤن وكون الجزاء مخيفا لا يكون الا بان يكون غالب الوجود او محقق الوجود لانه
اذا انعدما جميعا لا يوجد معنى الاخافة فلا يوجد الى ما ورائه فلا يصح اليمين لان المقصود من
اليمين الحمل او المنع فان دخلت وان لم تدخلي ولا اشكال يرد على هذا قول الرجل لامراته ان حضت
فانت طالق حيث لا تقدر المراة على تحصيل الحيض والامتناع عنه لانا نقول كلامنا فيما فيه للانسان
اختيار والحيض لا اختيار فيه للمراة اصلا لا في التحصيل ولا في الامتناع فلا يرد نقضا او نقول شرط صحة
الدليل الاطراد لا الانعكاس وشرط صحة الحد الاطراد والانعكاس جميعا فاذا كان كذلك نقول كل ما
كان فيه حمل او منع يصح فيه اليمين ولا يلزم انه لا يصح اليمين فيما ليس فيه حمل او منع وقول بعضهم في
شرحه كلامنا في الكليات لا في الافراد والتخلف في الافراد لا يضرنا فيه نظر لان الكلي ينبغي ان يكون
شاملا للافراد فاذا لم يشملها لا يكون كليا قوله فيتحقق معنى اليمين وهو القوة بالنصب
عطفا على قوله ليكون على اصاص الجمهرة اليمين القوة قال هكذا فسره ابو عبيدة في قوله تعالى
لاخذنا منه باليمين وكذلك قوله جل وعز والسموات مطويات بيمينه وانشد قول الشاعر
اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين وقيل سميت اليد اليمنى يمينا لزيادة
قوتها على اليسار وباقي التقرير مر انفا قوله والظهور باحد هذين اي ظهور الجزاء
يحصل باحد المعنيين المذكورين وهو كون الحالف مالكا او مضيفا الى الملك وقد حققناه انفا
قوله ولا اضافة الى سبب الملك بمنزلة الاضافة اليه اي اضافة الطلاق الى سبب الملك بان قال
لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق بمنزلة اضافة الطلاق الى الملك لان الجزاء محقق الوجود
عند وجود الشرط فيهما جميعا قوله لانه ظاهر عند سببه اي لان الجزاء ظاهر عند سبب الملك قوله
وان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق وهذه من

...منقطع ... الخيرات القريب ... الاخرة

من مسائل القدوري وهي بناء على ما تقدم من الاصل وهو ان الحالف ينبغي ان يكون مالكا او مضيفا الى الملك
او سببه بيانه ان الحالف في هذه الصورة لما لم يكن مالكا ومضيفا الى الملك او سببه لم يصح التعليق وقال
ابن ابي ليلى يقع طلاقه اذا دخلت بعد التزوج فان قلت المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده
فلو نجز بعد التزوج وقال انت طالق يقع فينبغي ان يقع في هذه الصورة ايضا لان المعلق كالمنجز قلت
المعلق انما يكون كالمنجز اذا صح التعليق ولا نم صحة التعليق في هذه الصورة فان قلت
لم لا يدرج في كلامه التزوج تصحيحا لكلام العاقل بان يقدر ان تزوجتك ودخلت الدار فانت طالق
قلت كلامه صحيح بدون تقدير التزوج لان الكلام ما افاد المستمع وقد افاد لانه شرط
وجزاء غاية ما في الباب ان الشرع ما اثبت حكمه لعدم شرطه وذلك لا يدل على عدم صحة الكلام وايضا
يلزم من ادراجه التكلف في اثبات الطلاق وهو ابغض المباحات عند الله تعالى فلا يجوز التكلف في اثبات
ما كان بغيضا عنده تعالى فافهم قوله ولا بد من واحد منهما اي لا بد لصحة الحلف من ثبوت
واحد من هذين المعنيين اعني من كون الحالف مالكا او مضيفا الى الملك او سببه قوله والفاظ
الشرط ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتى ما وهذا لفظ القدوري في مختصره وانما قال الفاظ الشرط ولم
يقل حروف الشرط لان ان هو الحرف وحده والالفاظ الباقية اسماء ثم اعلم ان الشرط عبارة عن امر منتظر على
خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته كقولك ان زرتني اكرمتك وان لم تشتمني احببتك فعرفت من هذا ان كلمة
ان هي الاصل في باب الشرط لدخولها على الفعل وفيه خطر بخلاف سائر الالفاظ فانها تدخل على الاسم وليس فيه
خطر وانما المجازاة بها باعتبار تضمنها معنى ان وكان ينبغي على هذا ان لا يستعمل كلمة المجازاة لدخوله
على الاسم خاصة الا ان الاسم تتعقبه بوصف بفعل لا محالة فيكون ذكر الفعل في معنى الشرط كقولك كل عبد
اشتريته فهو حر وكل امراة اتزوجها فهي طالق فالحق كل بحروف الشرط والمجازاة اسماء تقع موقع ان
وهي ظروف وغير ظروف فالظروف متى واين واني واي حين وحيثما واذا ما والمجازاة بحيث واذ
ما وحتى يلزم كل واحد منهما ما تقول متى يأتني آته ومتى ما يأتني آتك واني تقم اقم واين تذهب
اذهب واي حين تركب اركب وغير الظروف ما ومن واي تقول ما تصنع اصنع ومن تكرم
اكرم قال تعالى اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وقد عرف تمامه في النحو ولو حرف شرط كان وقد فيهما
لان ان تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو تجعله للماضي وان كان مستقبلا كقوله تعالى لو يطيعكم وقال
الفراء ان لو تستعمل في الاستقبال كان ولهذا روي عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال انت طالق لو دخلت
الدار انه بمنزلة قوله ان دخلت الدار فان قلت قد استدللت على كون ان اصلا في باب الشرط
بدخولها على الفعل وفيه خطر وقد جاء دخولها على الاسم ايضا كقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
وقوله ان امرؤ هلك فينبغي ان لا يكون اصلا قلت الفعل فيه مضمر يفسره الظاهر فافهم
قوله قال ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين اي قال القدوري رحمه الله في
مختصره واراد بالالفاظ ما ذكره من الفاظ الشرط انها بمعنى اذا وجد الشرط في جميع هذه الالفاظ تنحل
اليمين وتنتهي ولا يتكرر الجزاء اذا تكرر الشرط الا في كلمة كلما فان الجزاء يتكرر بحسب تكرر الشرط الى ان
تقع ثلث تطليقات فانه اذا قال لامراته كلما دخلت الدار فانت طالق يتكرر الطلاق بتكرار

الدخول الى الثلاث وذلك لان كلمة كلما لتعميم الافعال بدليل قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم وقوله تعالى كلما
اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله وقد فهم منها العموم والتكرار بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تدل على جنس
الفعل لا التكرار وجنس الفعل يتحقق في المرة الواحدة فاذا وجد الفعل مرة انحلت اليمين ولا يقع الجزاء اذا
وجد الفعل ثانيا لارتفاع اليمين وانما تتكرر الجزاء وهو الطلاق الى الثلاث في كلما لان المملوك طلاق هذا الملك
وذلك ينتهي بالثلث حتى اذا عادت اليه بعد زوج اخر لا يقع الطلاق اذا وجد الشرط بخلاف ما اذا علق الطلاق
بالتزوج وقال كلما تزوجتك حيث يقع الطلاق اذا وجد التزوج وان كان بعد زوج اخر وذلك لان الطلاق
لا يصح تعليقه الا اذا كان الرجل مالكا للطلاق او مضيفا له الى الملك او الى سبب الملك وقد مر بيانه ذلك
فيكون عند وجود الشرط كالمنجز للطلاق فافهم قوله والابقاء لليمين بدونه اي بدون الشرط وذلك
لان اليمين تعليق جزاء معدوم بشرط معدوم والشرط اذا انتهى بوجوده مرة لعدم دلالة اللفظ على
التكرار لا يبقى اليمين لا محالة قوله قال فان تزوجها بعد ذلك اي بعد زوج اخر وتكرر الشرط
لم يقع شيء اي قال القدوري رحمه الله فان تزوجها فيما اذا قال لها كلما دخلت الدار فانت طالق بعد زوج اخر
ثم وجد الشرط وهو الدخول لا يقع الطلاق اصلا لما قلنا ان المملوك طلاق هذا الملك وقد انتهى باستيفاء
الثلث وهو معنى قوله لم يبق الجزاء بيانه ان اليمين ذكر شرط وجزاء فاذا لم يبق الجزاء لا يبقى اليمين لان
انتفاء الجزاء يستلزم انتفاء الكل كانتفاء واحد من العشرة اذا انتفى انتفت العشرة قوله يبقى
بالشرط اي بالجزاء قوله وفيه خلاف زفر رحمه الله اي فيما اذا تزوجها بعد زوج اخر وتكرر الشرط خلاف
زفر فعنده يقع الطلاق وهو بناء على ان التنجيز يبطل التعليق عندنا خلافا له قوله وتقرره
من بعد اي سنقرر خلاف زفر من بعد في قوله وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال لها
انت طالق ثلثا فتزوجت غيره ودخل بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شيء قوله
ولو دخلت على نفس التزوج اي لو دخلت كلمة كلما على نفس التزوج بان قال كلما تزوجتك وقال كلما تزوجت
امرأة فهي طالق يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وان تكرر الشرط بعد زوج اخر لان انعقاد اليمين باعتبار ملك
الطلاق بسبب التزوج والتزوج ليس بمحصور فلا يكون الطلاق محصورا ايضا لان وجود السبب متكررا
يقتضي وجود المسبب متكررا بخلاف كلمة كل فانه يوجب تعميم الاسماء لا الافعال لهذا لو قال كل امرأة
اتزوجها فهي طالق فتزوجها مرتين لا يقع الطلاق في المرة الثانية لعدم تكرار الاسم قوله
قال وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها اي قال القدوري في مختصره اعلم ان زوال الملك بعد انعقاد
اليمين لا يبطل اليمين كما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم ابانها تبقى اليمين وذلك لان اليمين
منعقد وتصح مع عدم الملك ابتداء كما اذا قال لاجنبية اذا تزوجتك فانت طالق فلان تبقى اليمين
مع عدم الملك بقاء اولى لان البقاء اسهل من الابتداء ولان اليمين ذكر شرط وجزاء متعلق به والشرط
لم يوجد فكان الجزاء متعلقا به كما كان فبقيت اليمين كما كانت لان ذمة الحالف كافية لبقاء اليمين
ثم بعد ذلك لا يخلو من احد الامرين اما ان يوجد الشرط في الملك او في غير الملك فالاول مثل ان تزوجها ثانيا
ثم وجد الشرط وهو دخول الدار حيث وقع الطلاق وانحلت اليمين اما وقوع الطلاق فلان الشرط
وجد في الملك فنزل الجزاء المتعلق به واما انحلال اليمين فلان اللفظ لا يدل على التكرار فبوجود الشرط

مرة انتهت اليمين بخلاف كلمة كلما وقد مر بيانها والثاني مثل ما اذا وجد دخول الدار بعد زوال الملك قبل التزوج
ثانيا حيث تنحل اليمين لوجود الشرط ولكن لا يقع الجزاء المعلق به لانعدام محل الطلاق لعدم الملك قوله
ولا يبقى اليمين لما قلنا اشارة الى قوله فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه قوله
وان اختلفا في وجود الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة اعلم ان الزوجين اذا اختلفا في
وجود الشرط فقال الزوج لم يوجد الشرط ولم يقع الطلاق وقالت الزوجة قد وجد الشرط ووقع الطلاق
فلا يخلو من احد الامرين اما ان يكون الشرط شيئا يوقف عليه من جهة غيرها كدخول الدار او شيئا لا يوقف عليه الا
من جهتها ففي الاول القول قول الزوج الا اذا اقامت المرأة البينة على وجود الشرط فح يكون القول قولها
وانما كان القول قول الزوج لان الاصل عدم الشرط لعروض الوجود والقول لمن يتمسك بالاصل لدلالة
الظاهر على ذلك كالمدعى عليه الا اذا انكر الا اذا اقامت البينة لانها اثبتت امرا حادثا فقبل قولها كاقامة
المدعي البينة على الدعوى وفي الثاني القول قول المرأة في حق نفسها كما اذا قال لها ان حضت فانت طالق وضرتك
فقالت المرأة حضت وقال الزوج لم تحيضي يقع الطلاق عليها لا على ضرتها وانما وقع الطلاق في هذه
الصورة استحسانا لا قياسا وجه القياس ان الحيض شرط كدخول الدار فكان ينبغي ان يكون القول قول
الزوج ولا يقع الطلاق لانه ينكر وقوع الطلاق متمسكا بالاصل ووجه الاستحسان ان النساء امينات
باظهار ما في ارحامهن مأمورات بذلك لقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
وذلك لان النهي عن الشيء امر بضده فيقبل قول المرأة في اخبارها عن الحيض كما يقبل قولها في انقضاء
العدة والمنع عن الوطء اذا قالت انا حائض بلا اقامة البينة ولا يقبل قولها في حق ضرتها لانها
ليست بامينة في حق ضرتها بل هي شاهدة بوقوع الطلاق عليها فتتهم وشهادة المتهم مردودة
شرعا او نقول شهادة الواحدة ليست بمقبولة وهذا فيما اذا كذبها الزوج اما اذا صدقها يقع الطلاق
على ضرتها ايضا قوله كما قبل في حق العدة والغشيان اي كما قبل قولها في حق انقضاء العدة وحق
الغشيان يعني يقبل قول المرأة اذا قالت انقضت عدتي وكذا يقبل قولها اذا قالت انا حائض حيث
يجتنب الزوج عن غشيانها والغشيان كناية عن النكاح قوله وكذا لو قال ان كنت تحبين ان يعذبك
الله في نار جهنم فانت طالق وعبدي حر فقالت احبه اي الحكم هكذا فيما اذا علق الطلاق بالمحبة
يعني ان القول قولها في حقها لا في حق غيرها حتى ان المرأة تطلق ولا يعتق العبد وكذا اذا قال لها ان
كنت تحبيني فانت طالق وهذه معك فقالت احبك وهاتان المسألتان من مسائل الجامع الصغير
وانما كان القول قولها في حقها لان المحبة عمل القلب لا يوقف عليها من جهة الغير فصارت امينة في
الاخبار عنها فصدقت فطلقت كما في الحيض بخلاف حق الغير لانها شاهدة فيه وشهادة الفرد مردودة
فلم يعتق العبد ولم تطلق الضرة لتكذيب الزوج وقوله ان كنت تحبيني يجوز بنون العماد ويجوز بتركه
ايضا لانه ليس بلازم في المضارع الذي في اخره نون الاعراب وقد عرف في موضعه قوله لما بينا
اشارة الى قوله امينة في حق نفسها شاهدة في حق ضرتها قوله لشدة بغضها اياه البغض ضد
الحب والتعلة بمعنى الابغاض حيث ذكره مفعولا وهو ابغاض اي لشدة ابغاض المرأة زوجها قوله
منه بالعذاب اي من الزوج بعذاب نار جهنم قوله ان تعلق الحكم اذ فيه زاجرة كما في قوله تعالى فتمنوا ان

البشير ونقيال الطلاق هاء اكرمته وتجوز ان تكون مصدرية ويجوز ان تكون مخففة من الثقيلة على ان ضمير الشان فيها مستتر
قوله وهو عدم المحنة اى الاصل عدم المحنة قوله واذا قال اذا حضت فانت طالق فرات الدم لم يقع الطلاق
حتى يستمر ثلثة ايام وهذا لفظ القدوري في مختصره اعلم ان مجرد الدم الخارج من الفرج لا يدل على انه دم حيض
لاحتمال انه دم استحاضة لان اقل الحيض مقدر بثلثة ايام عندنا فما لم تر الدم ثلثة ايام لا نحكم بانه دم حيض لا
حتمال الانقطاع قبل ذلك فاذا استمر الدم ثلثة ايام تبين انه كان دم حيض فوقع الطلاق من حين حاضت فلو
اجاب المفتي عن مثل هذا ينبغي ان يقول كان وقع الطلاق ولا يقول يقع الطلاق لو هم فهم الحال الاستقبال
قوله لان ما ينقطع دونه لا يكون حيضا اى ما ينقطع من الدم دون استمرار ثلاثة ايام لا يكون حيضا
قوله ولو قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها وهذا ايضا لفظ القدوري
وقال في الجامع الصغير عن ابي حنيفة رح في رجل قال لامراته اذا حضت فانت طالق قال اذا رات الدم طلقت
واذا قال لها اذا حضت حيضة فانت طالق فاذا طهرت من الحيض طلقت والفرق بينهما ان الحيضة اسم للكاملة
فلا يقع الطلاق ما لم تطهر من الحيض ان كان ايامها عشرة وان كانت دون ذلك فالطهر هو الغسل او ما يقوم مقام
الغسل بان يمضي عليها وقت صلوة كما مر لان كمال الحيض يحصل بذلك وانما قلنا ان الحيضة اسم للكاملة
لان الفعلة للمرة والمرة من الحيض لا تكون الا بكماله وكماله بانتهائه وانتهاؤه بما قلنا بخلاف قوله
ان حضت اذ ليس ثمة ما يدل على الكمال فيحكم بالوقوع من اول الحيض لكن بعد ما يثبت الدم حيضا باستمراره
ثلثة ايام وقالوا لا يكون الحيض الذي وقع الطلاق فيه في قوله ان حضت فانت طالق محسوبا من العدة
لان الشرط مقدم على المشروط ثم الفرق بين المسئلتين ان الطلاق بدعي في الاولى لوقوعه في الحيض
سني في الثانية لوقوعه في الطهر قوله ولهذا حمل عليه في حديث الاستبراء اى لاجل ان الحيضة بالهاء
هي الشيء الكامل والدم الكامل حمل الحيضة على الكامل في قوله عم الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن
حملهن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة وقد اراد عليه السلام الكامل قوله وذكرنا اشارة الى
الانتهاء اى انتهاء الحيض بالطهر قوله واذا قال انت طالق اذا صمت يوما طلقت حين
تغيب الشمس في اليوم الذي تصوم اى تصوم فيه ترك الضمير العائد الى الموصول للعلم به وهذه من خواص
الجامع الصغير وصورتها فيه عن ابي حنيفة رح قال في رجل قال لامراته ان صمت يوما فانت طالق اذا
صامت حتى غربت الشمس طلقت وذكر ان اليوم اذا قرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار والصوم
ممتد وقد مر تحقيق ذلك في اخر فصل في اضافة الطلاق الى الزمان بخلاف ما اذا قال اذا
صمت فانت طالق فشرعت في الصوم يقع الطلاق بمجرد الشروع فيه لوجود ركن الصوم وشرطه
اما ركنه فهو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا واما شرطه فهو النية والطهارة عن الحيض
والنفاس ولم يوجد ما يدل على بياض النهار فلم يشترط انتهاؤه وقوله اذا صمت يوما نظير
قوله ان حضت حيضة وقوله اذا صمت نظير قوله ان حضت فافهم قوله لانه لم يتقدر
بمعيار اى لان الركن لم يتقدر الصوم باليوم والمراد من المعيار الوقت المثبت لقدر الفعل
حيث يطول بطوله ويقصر بقصره ووقت الصوم للصوم معيار لا ظرف بخلاف الصلوة فان وقتها
ظرف لا معيار وقد عرف في الاصول قوله ومن قال لامراته اذا ولدت غلاما فانت طالق

طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما اول لزمته
في القضاء تطليقة وفي التنزه تطليقتان وانقضت العدة وهذه من مسائل الجامع الصغير
المعادة اعلم ان الغلام اذا ولد اولا يقع تطليقة واحدة ثم تنقضي العدة بولادة الجارية ولا
يقع بولادتها شيء لانها زمان انقضاء العدة واذا ولدت الجارية اولا يقع تطليقتان ثم تنقضي
العدة بولادة الغلام ولا يقع بولادته شيء بعد ذلك لكونها زمان انقضاء العدة اما اذا اشتبه
الحال ولم يدر ايهما كان اولا فانه كان الولادة فلا يقع في القضاء الا تطليقة وفي التنزه تطليقتان
حتى اذا كان طلقها قبل هذا واحدة فلا ينبغي له ان يتزوجها حتى تنكح زوجا غيره لاحتمال انها
مطلقة ثلثا فلان يترك الحلال خير من ان يباشر الحرام وانما وقع في القضاء تطليقة واحدة لان
فيها يقينا وفي الثانية شك فلا يقع الطلاق بالشك فان قيل الشك لا رجعة ولا ميراث لان العدة
تنقضي بوضع الثاني منهما فلا يثبت الرجعة والارث ولم يذكره شمس الائمة السرخسي رح في مبسوطه
وقال في مختصر الكافي وفي مبسوط شيخ الائمة الحسني وان ولدت غلاما وجاريتين في بطن واحد فان
علم انها ولدت الجاريتين اولا فهي طالق ثنتين بولادة الاولى منهما ولا يقع بالثانية شيء لانعدام
حكم التكرار في اليمين وقد انقضت عدتها بولادة الغلام وان ولدت الغلام اولا طلقت واحدة
بولادة الغلام وتطليقتين بولادة الجارية الاولى وقد انقضت عدتها بولادة الاخرى
وان ولدت احدى الجاريتين اولا ثم الغلام ثم الجارية طلقت تطليقتين بالاولى بولادة الجارية
الاولى والثانية بولادة الغلام وقد انقضت عدتها بولادة الاخرى فاذا لم يعلم كيف كانت
الولادة فنقول في وجه هي طالق ثنتين وفي الوجهين هي طالق ثلثا ففي القضاء لا تطلق الا
ثنتين لانه اليقين فيها وفي التنزه ينبغي ان تاخذ بثلث تطليقات احتياطا وقد انقضت
عدتها بولادة الاخر منهم ثم الغلام اسم للذكر لم يبلغ وحد البلوغ فيه اختلاف معروف فاذا
بلغ صار شابا والجارية اسم للانثى لم تبلغ وقد تسمى الجارية غلامة قوله وفي التنزه
تطليقتان يقال تنزه القوم اذا بعدوا من الريف الى البدو واما التنزه في كلام العامة فانها
موضوعة في غير موضعها لانهم يذهبون الى ان النزهة حضور الارياف والمياه وليس كذلك
هكذا ذكر في الجمهرة والمراد هنا التباعد عن السوء وعن مظان الحرمة قوله لا تقع
اخرى به اى لا تقع طلقة اخرى بوضع الجارية قوله شيء اخر به اى بوضع الغلام قوله
والاولى ان تاخذ بالثنتين تنزها اى الاولى ان تاخذ الزوج او القاضي او المفتي بالثنتين احتياطا
ويجوز ان يقال بتاء الغائبة اى الاولى ان تاخذ المراة ويجوز ان يقال بنون المتكلم اذا كان معه
غيره ويجوز ان يقال بياء الغائب على صيغة المجهول لكننا والمفعول الى الجار والمجرور قوله
والعدة منقضية بيقين لما بينا اى لانها لو ولدت الغلام اولا تنقضي عدتها بوضع الجارية
ولو ولدت الجارية اولا تنقضي عدتها بوضع الغلام لان الحامل عدتها وضع الحمل بالنص
قوله وان قال ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها فبانت و
انقضت عدتها فكلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت ابا يوسف فهي طالق ثلثا مع الواحدة

وهو القربة

الاولى وقال زفر رحمه الله لا يقع وهذه من مسائل الجامع الصغير واراد بالواحدة الاولى المطلقة التي تنجز
بعد التعليق ثم المسألة على وجوه اربعة اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الطلاق بالاتفاق واما
ان وجدا في غير الملك فلا يقع الطلاق بالاتفاق واما ان وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك
فلا يقع الطلاق بالاتفاق واما ان وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك فعندنا يقع الطلاق
خلافا لزفر رحمه الله وجه قوله اعتبار الوصف الاول بالوصف الثاني بيانه ان الوصف الثاني لو وجد
في غير الملك لا ينزل الجزاء فكذا اذا وجد الاول في غير الملك ينبغي ان لا ينزل الجزاء لان كلام احدهما
بعض الشرط ككلام الاخر فمتى احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر ولنا ان صحة التعليق باهلية
المتكلم وهي بكونه عاقلا بالغا وانما يشترط الملك وقت التعليق لما مر بيانه في اوايل الباب وهو
ان الجزاء ينبغي ان يكون غالب الوجود او متيقن الوجود ليتحقق الاخافة فيحصل معنى اليمين
وهو القوة فالاول في التعليق في الملك والثاني في التعليق بسببه ويشترط الملك ايضا عند تمام
الشرط لنزول الجزاء لانه لا ينزل في غير الملك وما بين وقت التعليق وهو وقت انعقاد اليمين وبين
نزول الجزاء وقت بقاء اليمين وبقاء اليمين مستغن عن الملك لان ذمة الحالف كافية لبقائها
ولهذا لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه ودخل الدار عتق وتحقيقه ان
بوجود بعض الشرط لا يتم الشرط فلا ينزل الجزاء فلا يشترط الملك عند وجود الوصف الاول
بخلاف الوصف الثاني فان بوجوده يتم الشرط فينزل الجزاء فيشترط المحل عند وجوده فظهر
الفرق بين الاول والثاني وعلى هذا اذا قال لها اذا ولدت ولدين فانت طالق في الوجوه الاربعة
وكذا اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق وكذا ما شابه ذلك قوله فهم
قوله اما ان وجد الشرطان فيه مسامحة لان كلام احدهما دون الاخر ليس بشرط بل
الشرط جميعا فلو كان كل واحد من الكلامين شرطا تاما لوقع الطلاق اذا وجد احدهما ولا
ينزل الجزاء بوجود احدهما ما لم يوجد الاخر في الملك فعلم ان تمام الشرط كلاهما جميعا فافهم
قوله لتصير الجزاء غالب الوجود باستصحاب الحال وذلك لان استصحاب الحال عبارة عن
ابقاء ما كان على ما كان لعدم الدليل المزيل فاذا كان الملك باقيا عند وجود الشرط بالنظر
الى استصحاب الحال ينزل الجزاء عنده غالبا لان الاصل في كل ثابت دوامه وان كان يحتمل الملك
الزوال قوله وفيما بين ذلك اي بين حالة التعليق وتمام الشرط قوله بقاوه بمحله
اي بقاء اليمين بمحل اليمين والمحل هو الذمة وانما ذكر الضمير الراجع الى اليمين وان كانت مؤنثة
على تاويل التعليق لان تعليق الطلاق والعتاق يمين عند الفقهاء قوله وان قال لها
ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتين وتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت
الى الاول فدخلت الدار طلقت ثلثا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله هي طالق ما
بقي من الطلاق وهو قول زفر رحمه الله وهذه من مسائل الجامع الصغير والاصل فيها ان الزوج
الثاني يهدم ثلث تطليقات بالاتفاق فهل يهدم ما دون الثلث ام لا فعند ابي حنيفة وابي يوسف
يهدم خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله ومعنى قول محمد رحمه الله هي طالق بما بقي من الطلاق اي يقع تطليقة واحدة

كلامهما

واحدة وتحرم حرمة غليظة بالاتفاق لكن الثلاث يتم بما بقي من الطلاق عند محمد واما عند ابي حنيفة وابي يوسف
في الحرمة الغليظة بالطلقات الثلاث المعلقة وفايدته تظهر فيما اذا علق بطلقة واحدة فعند محمد
يثبت الحرمة الغليظة خلافا لهما ومسألة الهدم مشهورة تحتاج الى التحقيق وسيجي بيانه في اخر فصل
فيما تحل به المطلقة عند قوله واذا طلق الحرة بطلقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت
بزوج ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلث تطليقات قوله وسنبين من بعد اي في اخر فصل
فيما تحل به المطلقة قوله وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال لها انت
ثلثا فتزوجت غيره ودخل بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شيء وقال زفر رحمه الله يقع الثلث
وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة وجه قول زفر رحمه الله ان الجزاء طلقات مطلق فينتاول ثلث طلقات
مطلقا سواء كانت مملوكة في الحال او مستحدثة في المال وان المعلق غير المنجز فلا يبطل المعلق
بالمنجز وذلك لان التعليق في الملك قد صح وقد وجد الشرط في الملك فينزل الجزاء كما اذا علق عتق
عبده بدخول الدار ثم باعه ثم ملكه ثانيا ثم وجد الشرط يعتق العبد وكما اذا قال لها ان دخلت
الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلثا ثم عادت اليه بعد زوج اخر يكون مظاهرا منها ولهذا
لو ابانها بطلقة او طلقتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط يقع الثلاث ولنا ان المعلق
طلاق هذا الملك وقد تنجز ذلك فلا يبقى معلقا وذلك لان التعليق انما يصح اذا كان في الملك او كان
مضافا الى الملك او سببه ليحصل الغرض من اليمين وهو المنع او الحمل ولم يوجد الاضافة الى الملك وسببه
فتعين الاول فلما كانت اليمين منعقدة بطلقات هذا الملك لم يبق اليمين بعد انتفائها اذ لا بقاء
لليمين بدون الجزاء كما لا انعقاد لها بدونه بخلاف تعليق عتق العبد حيث لا يبطل اليمين بعد البيع
لان محلية العتق لم تبطل بالبيع وقد كان محلا للعتق بصفة الرق والرق باق بعد البيع حتى
اذا اعتقه لا يبقى اليمين لفوات المحل وبخلاف مسألة الظهار لان محل الظهار لم يفت بتنجيز
الطلقات الثلاث لان حرمة الظهار غير حرمة الطلاق لان الاولى متناهية بالتكفير والثانية
بالزوج الاخر وانما لا يصير مظاهرا بعد الطلقات الثلاث لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة
ولا يتحقق ذلك الا بعد التزوج وبخلاف ما اذا ابانها بطلقة او طلقتين حيث لا يبطل
التعليق لانه لم يستوف الا بعض الحق فيبقى اليمين لبقاء الملك ببقاء بعض الحق وانما لم يملك
التصرف في البعض الباقي في الحال لعدم الشرط وذلك لا يدل على انه لغيره كالصبي لا يملك التصرف
في ماله وكالزوج لا يملك وطء الحائض في الحال مع وجود ملك البضع والباقي يعلم في كتابنا الموسوم
بالتبيين قوله بخلاف ما اذا ابانها يتعلق بقوله وقد فات بتنجيز الثلث اي فات
الجزاء بتنجيز الثلث لبطلان المحلية بخلاف ما اذا ابانها بطلقة او طلقتين حيث لا يفوت الجزاء لبقاء
المحل ولهذا اذا عادت اليه بعد زوج اخر عادت بثلاث تطليقات عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وهي
مسألة الهدم لان في صورة الابانة بطلقة او طلقتين يزول الحل لا الملك والدليل على بقاء
الملك ان الزوج الاول يتزوجها بلا تحليل زوج اخر قوله ولو قال لامرأته اذا جامعتك
فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه المهر وان اخرجه

لان الزوج الثاني ما يهدم الا ما استوفى من الطلقات الثلاث فاذا لم يستوف الا البعض لم يهدم الا البعض

ثم ادخله وجب عليه المهر وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة وهذه من خواص مسايل الجامع الصغير
ومعنى قوله وكذا اذا قال لامته اى لا يجب عليه المهر باللبث والمكث فاذا دخل بعد الاخراج يجب عليه
المهر اى مهر المثل اعلم ان هذا الذى ذكره هو ظاهر الرواية عن اصحابنا وعن ابى يوسف فى غير
رواية الاصول انه يجب مهر المثل فى الفصل الاول ايضا وهو ما اذا لبث ساعة بعد الادخال لوجود
الجماع حال اللبث لانه مجامع فى تلك الحالة وجه ظاهر الرواية ان حقيقة الجماع ادخال الفرج فى
الفرج واللبث بعد الادخال ليس بادخال لان ادخال الشىء انما يكون اذا كان ذلك الشىء خارجا وفى
حالة اللبث لم يوجد الخروج فلا يوجد الادخال ولا يجب شىء بالادخال لانه كان فى ملكه بخلاف
ما اذا اخرج ثم ادخل حيث يجب مهر المثل لان البضع محترم لا يصاب الا بحد او مهر فانتفى الحد
فتعين المهر وانما انتفى الحد لان اول الفعل حلال لوقوعه فى ملكه فامتنع الحد لشبهة اتحاد
المجلس والمقصود وهو قضاء الشهوة فجعلت الايلاجات المتعددة كايلاج واحد ولهذا لم
يجب الا عقر واحد فاذا كان الطلاق رجعيا هل يثبت الرجعة باللبث ام لا فعلى ما روى عن
ابى يوسف يصير مراجعا فعلا لانه يجعل البقاء كالابتداء وعندهما لا يصير مراجعا لانه نظير
الدخول والدوام على الدخول ليس بدخول ولو اخرج ثم ادخل يصير مراجعا باتفاق الروايات
قوله وجب العقر قال فى ديوان الادب العقر مهر المراة اذا وطئت عن شبهة والمراد
منه مهر المثل وبه فسر الامام العتابى العقر فى شرح الجامع الصغير ولهذا ذكر صاحب المنظومة
فى هذه المسئلة لفظ مهر المثل وذكر صاحب المختلف العقر فعلم ان المراد من العقر هو مهر
المثل قوله عن احدهما الضمير راجع الى الحد والعقر قوله باللباث اللبث واللباث
المكث وهو المكث قوله اولج يقال اولجه اى ادخله قال تعالى يولج الليل فى النهار ويولج النهار
فى الليل اى يزيد من هذا فى ذاك ومن ذاك فى هذا **فصل** فى الاستثناء الحق
فصل الاستثناء بباب التعليق لمناسبة بينهما وهى ان كل واحد منهما من بيان التغيير والا فى كل منهما
منعا الا ان الشرط يمنع كل الكلام والاستثناء يمنع بعضه فكان المنع فى التعليق اكثر فقدمه لقوته
فان قلت لم قال المصنف اولا فصل فى الاستثناء ثم بدا بمسئلة التعليق وهى قوله انت
طالق ان شاء الله لانها ليست باستثناء وكان القياس ان يذكرها فى الفصل المتقدم قلت
التعليق بمشية الله تعالى له شبهة قوية بالاستثناء لان بالاستثناء يمتنع حكم صدر الكلام عما كان قبل الاستثناء
بحيث لا يتوقف وجوده على وجود الشرط فكذا حكم صدر الكلام يمتنع اصلا فى التعليق بالمشية فى فصل
الاستثناء بخلاف ساير التعليقات مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فانه ثمة وان كان يمتنع
حكم اول الكلام فى الحال لكنه الى وجود الشرط فاذا وجد الشرط يقع الطلاق هذا ما سنح به خاطرى
فى هذا المقام وما قال بعضهم بان الشرط يغير صدر الكلام كالاستثناء فلاجل هذا ابدا بان شاء
الله فذلك جواب بعيد عن التحقيق لان المعنى الذى قاله وان كان مسلما لا يقتضى ان يذكر التعليق
فى فصل الاستثناء مع ان المصنف فصل بينهما واورد ذكر كل فى باب وهذا فى فصل فلو كان
يقتضى كان ينبغى ان يذكر ساير مسايل التعليق فى فصل الاستثناء او يذكر مسايل الاستثناء فى باب

بمشية الله تعالى لا يتوقف على وجود الشرط فلهذه المناسبة ذكر التعليق بالمشية ح

ان شاء الله ... منفصلا ... ولهذا ... ما بال الفقهاء ... ولهذا ... ان ... يستقيم ... ح

باب التعليق قوله واذا قال لامراته انت طالق ان شاء الله متصلا لم يقع الطلاق
فاما اذا كان الفصل لانقطاع النفس فلا عبرة به لعدم امكان الاحتراز عنه ولو اتى بحرف الاستثناء
بحيث لا يسمع يصح الاستثناء صحيحا وهو اختيار الكرخى لان السماع ليس بشرط صحة الكلام ولهذا يصح
استثناء الاصم وان لم يسمعه هو واحترز بقوله متصلا عما يكون منفصلا لان فى المنفصل خلاف بعض
الناس قالوا روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال يصح الاستثناء المنفصل وفى سوى التخصيص المتراخى فقال
وذلك جايز بطريق البيان فكذا هذا قلنا لا نسلم ان الرواية عن ابن عباس صحيحة فكيف يقال هذا وهو
من افصح اهل اللسان وهم لم يستعملوا مثل هذا قط حتى لو قال لاحد لفلان على الف درهم ثم استثنى
منه قدرا معلوما بعد يوم يستخف منه ويضحك بخلاف التخصيص المتراخى فانه مستعمل عندهم ان يذكر
اللفظ عاما ثم يقول المتكلم به بعد زمان انى مرادى كان به ذلك الشىء الخاص فبطل القياس للفرق
وايضا التخصيص انما يكون بالنص المنفصل القائم بنفسه بخلاف الاستثناء فانه لا صحة له ما لم يكن
المستثنى منه والابقاء فقد روى ان النبى عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله لانا نقول
لا نسلم انه صحيح ولئن صح فنقول لا نسلم ان الاستثناء كان من قوله لاغزون قريشا الذى سبق قبل سنة
لانه يحتمل ان الاستثناء كان من كلام آخر متصل به ولئن سلمنا ان الاستثناء كان منه لكن لا نسلم ان قصد النبى عليه السلام
كان الى الاستثناء فلم لا يجوز ان يكون قصده الى التدارك لما امور به الغايب فى قوله تعالى ولا تقولن لشىء
انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت ثم اعلم ان الرجل اذا قال لامراته انت طالق
ان شاء الله لا يقع الطلاق وكذا اذا علق طلاق امراته بمشية من لا تعلم مشيته من المخلوقين كما
اذا قال انت طالق ان شاء الملك او الجن او الحايط والحمار وكذا اذا علق طلاق امراته بمشية الله
يقع لانه لو لم يشأ الله تطليقه لما اجرى على لسانه ولنا ما روى اصحابنا عن النبى عليه السلام انه قال من حلف
بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله فلا حنث عليه وروى صاحب السنن باسناده الى نافع
عن ابن عمر رضى الله عنه قال رسول الله عليه السلام من حلف فاستثنى فان شاء رجع وان شاء ترك غير حنث وروى ايضا
سندا الى ابن عمر عن النبى عليه السلام قال من حلف على يمين فقال ان شاء الله فقد استثنى واخرجه الترمذى والنسائى
وابن ماجة وقال الترمذى حديث حسن وروى البخارى باسناده الى طاوس انه سمع ابا هريرة رضى الله عنه
يقول قال سليمان صلوات الله عليه لاطوفن الليلة على تسعين امراة كل تلد غلاما يقاتل فى سبيل الله
فقال له صاحبه يعنى الملك قل ان شاء الله فنسى فطاف بهن فلم تات امراة منهن بولد الا واحدة
بشق غلام فقال ابو هريرة يرويه لو قال ان شاء الله لم يحنث وكان دركا له فى حاجته والمستدل الا
ظاهر ان النبى عليه السلام لم يثبت الحنث بان شاء الله وهو خلاف مذهب مالك رحمه الله ولانه تعليق لا تطليق
والتعليق معدوم للحكم الى وجود الشرط ضمنا وللسبب قصدا والشرط هنا لا يعلم وجوده فيبقى
السبب معلقا والحكم معدوما على البقاء الاصلى وذلك لان الطلاق لا يقع بالشك قوله
متصلا به اى بالطلاق او العتاق قوله والشرط لا يعلم ههنا اى فى صورة التعليق بمشية الله تعالى
لان مشيته ليست معلومة للعباد قوله فيكون اعداما من الاصل اى يكون التعليق بمشية
الله تعالى اعداما من الابتداء لعدم العلم بالمشية فصار كانه لم يقل انت طالق اصلا قوله
اعداما

وهذه المسئلة من الحائض مذكورة فى شرح الطحاوى ح

صاحب السنن ح

وبهذا يشترط ان يكون متصلا به بمنزلة سائر الشروط وهذا ايضا لقوله اي بصورة الشرط قوله
ولو مكث تثبت حكم الكلام الاول اي لو مكث المتكلم زيادة على قدر التنفس بين قوله انت طالق وبين قوله ان
شاء الله يثبت حكم الطلاق وهو الوقوع لانه لا يصح الاستثناء المنفصل على مذهب الجمهور قوله فيكون
الاستثناء عن الاول والاستثناء لنصب على انه خبر كان اي يكون التعليق بمشيئة الله او الاستثناء عن الكلام
الاول ويجوز بالرفع على ان كان تامة او ناقصة خبرها الجار والمجرور اعني قوله عن الاول ثم اعلم ان
كونه اعداما على قول محمد لانه بمنزلة الاستثناء عنده وكونه شرطا على مذهب ابي يوسف ولهذا قال في
الفتاوى الصغرى اذا قال انت طالق ان شاء الله فهو يمين عند ابي يوسف حتى قال لامرأته ان حلفت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها انت طالق ان شاء الله يحنث وعند محمد لا يكون يمينا حتى لا يحنث به عنده
قوله او ذكر الشرط بعده رجوعا عن الاول اي يكون ذكر الشرط وهو قوله ان شاء الله بعد قوله انت
طالق رجوعا عن الكلام الاول ولا يقال في هذا الكلام نظر لان لقائل ان يقول سلمنا ان قوله ان شاء الله شرط
ولكن لا نسلم ان ذكر الشرط رجوع فلو كان كذلك لكان ذكر الشرط رجوعا في قوله انت طالق ان دخلت الدار
لان ذكر الشرط موجود وليس برجوع ولئن سلمنا ان ذكر الشرط رجوع لكن لا نسلم ان الطلاق يقبل الرجوع
فينبغي ان يقع الطلاق لعدم صحة الرجوع والتقدير عدم وقوع الطلاق لان في قوله انت طالق ان
شاء الله لا يقع الطلاق باتفاق اصحابنا جميعا لانا نقول كلامنا فيما اذا ثبت حكم الكلام الاول بان يكون
زيادة على قدر التنفس فيقع الطلاق فبعد ذلك يكون ذكر الاستثناء رجوعا فلا يصح رجوعه بخلاف
ما اذا لم يسكت حيث لم يثبت حكم الكلام الاول فلاجل هذا صح سائر التعليقات قوله وكذا
اذا ماتت قبل قوله ان شاء الله عطف على قوله لم يقع في اول الفصل اي لا يقع الطلاق ايضا اذا ماتت
المرأة بعد قول الرجل انت طالق قبل قوله ان شاء الله لان الموت لا ينافي المبطل وهو قوله ان شاء الله
وذا كان الموت ايضا مبطلا للاهلية وثبوت الاحكام والمبطل يناسب المبطل فلا يقع الطلاق كما
اذا كانت حية لصحة الاستثناء بخلاف ما اذا مات الزوج قبل قوله ان شاء الله حيث يقع الطلاق
لانه لم يتصل المغير وهو الاستثناء بالكلام قوله وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة
طلقت ثنتين ولو قال الا ثنتين طلقت واحدة وهذه من مسائل القدوري ايضا قال صاحب
الهداية والاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا هو الصحيح والثنيا اسم بمعنى الاستثناء ومعناه
ان صدر الكلام بعد الاستثناء يصير عبارة عما وراء المستثنى يدل عليه قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما معناه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما وهذا ظاهر وكذا اذا اقر الرجل لغيره
وقال له علي عشرة دراهم الا تسعة يلزمه درهم واحد فكانه تكلم بما حصل بعد الاستثناء وهو
الدرهم الواحد فاذا ثبت هذا الاصل قلنا يقع الطلقتان في قوله انت طالق ثلثا الا واحدة لان
الطلقتين هما الحاصلتان بعد الاستثناء فكانه تكلم بهما ابتداء وقال انت طالق طلقتين او قال
انت طالق ثنتين ويقع الطلقة الواحدة في قوله انت طالق ثلثا الا ثنتين لان الطلقة الواحدة
هي الحاصلة بعد الاستثناء فكانه تكلم بالواحدة ابتداء ثم اعلم ان استثناء الاكثر هل يصح ام لا وهي من
مسائل الاصول قال عامة الفقهاء يصح وقال بعضهم لا يصح وهو مذهب الفراء وروى عن ابي يوسف

تكلم بهما

تسعة

عن ابي يوسف في كتاب الاقرار في شرح الطحاوي انه لا يصح حتى اذا اقر وقال لفلان علي عشرة دراهم الا تسعة
دراهم لا يصح على ما روى عن ابي يوسف في غير ظاهر الرواية وجه قول الفراء انه لم يتكلم به العرب ولنا
ان الاستثناء عبارة عن التكلم بالباقي بعد الثنيا وقيل استخراج بعض ما تكلم به وفي هذا المعنى لا فرق
بين اخراج القليل او الكثير اذا كان يبقى وراء المستثنى شيء يجعل الكلام عبارة عنه يؤيده قول اهل
النحو ان الاستثناء اخراج الشيء عن حكم دخل فيه غيره والشيء اعم من ان يكون قليلا او كثيرا ولانه ان العرب
لم تتكلم به ولئن سلمنا لكن لا نسلم ان عدم تكلمهم مانع لصحة هذا الاستثناء الا ترى ان العرب لا تعرف الكسور
ولا تستثنيها في الكلام ومع هذا يصح استثناء الكسور بالاتفاق لانه موافق لمذهبهم فكذا هذا وقال
شمس الائمة السرخسي في مبسوطه وهو شرح الكافي ولم يذكر في الكتاب اي في الكافي اذا قال انت طالق
ثلثا الا نصف تطليقة كم يقع ثم قال وقيل على قول ابي يوسف تطلق ثنتين لان التطليقة في الايجاب
وفي الايقاع لا تتجزى فكذا في الاستثناء فكانه قال الا واحدة وعند محمد تطلق ثلثا لان في الايقاع انما لا يتجزى
لمعنى الوقوع وذلك لا يوجد في الاستثناء فيتجزى فيه واذا كان المستثنى نصف تطليقة صار كلامه عبارة
عن تطليقتين ونصف فتطلق ثلثا قوله ولا يصح استثناء الكل من الكل لانه لا يبقى بعده شيء يصير
متكلما به وصار فاللفظ الذي والضمير في بعده الى استثناء الكل وفي به راجع الى شيء وكذا في اليه وهذا كما اذا
قال لامرأته انت طالق ثلثا الا ثلثا تطلق ثلثا لبطلان الاستثناء وقال شمس الائمة السرخسي في مبسوطه وظن
بعض مشايخنا ان استثناء الكل رجوع والرجوع عن الطلاق باطل ثم قال وهذا وهم وفسره في اصوله بقوله
فان فيما يصح الرجوع عنه لا يصح استثناء الكل ايضا حتى اذا قال اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان
الاستثناء باطلا والرجوع عن الوصية يصح وانما بطل الاستثناء لانه لا يتوهم وراء المستثنى شيء يكون الكلام عبارة
عنه فعرفنا انه تصرف في الكلام لا في الحكم وبيانه فيما اذا قال عبيدي احرار الا عبيدي لم يصح الاستثناء ولو قال
الا هؤلاء صح الاستثناء ولو قال نسائي طوالق الا نسائي لا يصح الاستثناء ولو قال الا هؤلاء صح الاستثناء لانه
يتوهم ان يبقى شيء يكون الكلام عبارة عنه بعد الاستثناء بان يكون له عبيد يعتقون غير هؤلاء او نساء طوالق
غير هؤلاء لا يتوهم مثل هذا في الصورة الاولى وقال في شرح الطحاوي لو قال اوصيت بثلث مالي لفلان
الا الف درهم ومات وترك ثلث ماله الف درهم صح الاستثناء وبطلت الوصية ولو قال اوصيت
بثلث مالي لفلان الا ثلث مالي كان للموصى له ثلث ماله ولا يصح الاستثناء والاصل فيه ما قلنا قوله
كما ذكرنا من قبل اي في قوله انت طالق ان شاء الله يعني كما لا يصح قوله ان شاء الله الا متصلا لا يصح قوله الا واحدة
وقوله الا ثنتين الا متصلا قوله ففي الفصل الاول اراد به استثناء الواحدة من الثلث قوله
وفي الثاني اي في الفصل الثاني اراد به استثناء الثنتين من الثلث وعلى مذهب الفراء لا يصح وذكر وقد
مر بيانه قوله ولو قال الا ثلثا يقع الثلث يعني قال انت طالق ثلثا الا ثلثا وهذا لان استثناء
الكل من الكل لا يصح لعدم بقاء شيء بعد الاستثناء يصير الكلام عبارة عنه ونقل صاحب الاجناس عن كتاب
الطلاق للحسن بن زياد لو قال انت طالق اربعا الا ثلثة يقع واحدة ولو قال انت طالق عشرا الا
تسعة كانت طالقا واحدة والاصل فيه ان الاستثناء تصرف في صيغة الكلام عندنا لا في الحكم وقال في
الفتاوى الولوالجي لو قال انت طالق ثلثا الا ثلثا الا واحدة وقعت واحدة والاصل فيه ان الاستثناء

من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فالكلام الاول اثبات والثاني نفي والثالث اثبات فيجمع من الطرف الاخير حتى لو قال انت طالق عشرا الا تسعا الا ثمانية يستثني ثمانية من تسعة فيبقى واحدة فتستثني واحدة من عشرة فيبقى تسعة فكذا هنا في الثلاث استثني الواحدة من الثلاث بقي اثنتان ثم استثني الاثنتين عن الثلاث فيبقى واحدة والله اعلم

باب طلاق المريض

لما فرغ عن بيان طلاق الصحيح شرع في بيان طلاق المريض لان المرض عارض والاصل عدم العارض ثم اعلم ان المرض عبارة عن معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع والمرض الذي يثبت به حكم الفرار نجيء بيانه بعد هذا ان شاء الله تعالى **قوله** واذا طلق الرجل امراته في مرض موته طلاقا باينا فمات وهي في العدة ورثته وان مات بعد انقضاء عدتها فلا ميراث لها وهذه من مسائل القدوري وان فيه اقوالا ذكرها الشيخ ابو نصر البغدادي احدها انها لا ترث سواء مات في العدة او بعد العدة والاخر انها ترث ما لم تتزوج بزوج آخر وان انقضت العدة وهو قول مالك والاخر انها ترث وان تزوجت بزوج آخر وهو قول ابن ابي ليلى وجه قول الشافعي ان سبب الارث قد زال بالطلاق البائن او الثلث وهو النكاح فلم يجز ان يثبت الحكم بلا سبب كما بعد العدة ووجه قول مالك ان عثمان رض ورّث امراة عبد الرحمن بن عوف تماضر وقال زمن فر من كتاب الله رد عليه ولا فصل عنه بين انقضاء العدة وعدمها بخلاف ما اذا تزوجت حيث رضيت ببطلان حقها ووجه قول ابن ابي ليلى انه فر من حكم كتاب الله فيرد عليه فترث وان تزوجت ولنا النقل والعقل اما الاول فاجماع الصحابة على توريث امراة الفار بيانه فيما ذكر الاصحاب في المبسوط وغيره ان عبد الرحمن بن عوف رض طلق امراته تماضر في مرض موته فورثها عثمان رض ولم ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع وروي عن ابرهيم النخعي انه قال جاء عروة البارقي الى شريح من عند عمر بخمس خصال منهن اذا طلق المريض امراته ثلثا ورثته اذا مات وهي في العدة عن الشعبي ان ام البنين بنت عيينة بن حصن كانت تحت عثمان بن عفان فارقها بعد ما حوصر فجاءت الى علي بعد ما قتل واخبرته بذلك فقال تركها حتى اذا اشرف على الموت فارقها فورثها منه وعن عايشة رض ان امراة الفار ترثه ما دامت في العدة وعن ابي بن كعب انها ترث ما لم تتزوج وعن ابن سيرين كانوا يقولون ولا يختلفون من فر من كتاب الله رد اليه يعني هذا الحكم فلما كان كذلك تركنا القياس استحسانا باجماع الصحابة رض قال ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي روي توريث المطلقة ثلثا في المرض عن عمر وعثمان وعلي وابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وعايشة وزيد بن ثابت وشريح والشعبي وابرهيم ومحمد بن سيرين ولا نعلم عن احد من الصحابة خلافه الا انهم اختلفوا في كيفية حال التوريث فقال عمر بن الخطاب ترث ما دامت في العدة وقال ابي بن كعب ترث ما لم تتزوج وقال بعضهم ترث وان تزوجت الى هنا لفظ ابي بكر الرازي رح **فان قلت** لا نسلم الاجماع لانه روي عن عبد الله بن الزبير رض في حديث تماضر انه قال لو كان لي الامر لما ورثتها **قلت** قد صح عن ابن الزبير انه قال هذا الكلام في وقت امارته بعد سبق الاجماع والخلاف المتاخر لا يرفع الاجماع السابق ولئن سلمنا انه قال وقت

بارق قبيلة من اليمن كذا في الديوان ه

توريث تماضر فنقول تاويله ما ورثتها لخفاء وجه الاستحسان على او نقول كانت تماضر سالت الطلاق فاعتقد ابن الزبير ان سوالها يسقط الارث ونحن نقول ولكن عثمان رض لما ورثها عند وجود سوال الطلاق فعند عدمه اولى واما الثاني وهو العقل فهو انه قصد ابطال حق المراة فيرد عليه قصده كما اذا وهب جميع ماله في مرض الموت وذلك لان الزوجية في مرض الموت سبب الارث وقد ابطله فيرد عليه فجعل كان النكاح قائم في حق الارث حكما دفعا للضرر عنها يؤيده ان مرض الموت زمان تعلق حق الوارث بمال المورث ولهذا يمنع من التبرع بما زاد على الثلث فبقي النكاح في حق الارث كما لو كان الطلاق رجعيا **فان قلت** لا نسلم ان النكاح قائم اصلا ولهذا يجب عليها الحد اذا وطيها ولا ترث اذا كان الطلاق برضاها وكذلك لا ترث اذا كان الطلاق قبل الدخول وكذا لا ترث اذا مات بعد انقضاء العدة وكذا لا ترث اذا ابانها ثم مات وهي في العدة فصار كما اذا ماتت المراة حيث لا يرث له منها **قلنا** اما الجواب عن وجوب الحد فنقول ذاك باعتبار ارتفاع الحل ولم يدل على ارتفاع النكاح اصلا وهو قائم من وجه ولهذا لا يجوز للمعتدة ان تتزوج بزوج آخر فلما كان النكاح قائما من وجه في حق بعض الاثار جعل قائما ايضا حكما في حق الارث دفعا للضرر عنها والجواب عن الطلاق برضاها فنقول رضيت ببطلان حقها فلا ترث لعدم الفرار من الزوج والجواب عن الطلاق قبل الدخول فنقول لما لم تجب العدة لم يكن ابقاء النكاح حكما ولان الزوج وان قصد ابطال حقها قصدا الى خلف لانه مكنها من التزوج بزوج آخر وتحصيل المهر منه فلم يعتبر ابطالا والجواب عن انقضاء العدة انها لما تمكنت من التزوج بزوج آخر وحل لها ذلك وجد المنافي للنكاح فلا يمكن ان يجعل قائما حكما والجواب عما اذا ابراها ثم مات فنقول بالابراء تبين ان حقها لم يكن متعلقا بمال الزوج زمان الطلاق فلم يوجد قصد ابطال الحق فلم يجعل النكاح قائما حكما والجواب عن موت المراة فنقول مرض موت الرجل سبب لتعلق حق المراة بماله لا لتعلق حق الزوج بمالها لانها صحيحة فلم يعتبر الزوجية باقية في حق الرجل لا حقيقة ولا حكما ولانه قد رضي الزوج ببطلان حقه بالتطليق فلم يرث منها وقال في مختصر الكافي وان كانت المراة امة او يهودية او نصرانية فابانها منه في مرضه بغير امرها ثم اعتقت الامة واسلمت الكافرة ثم مات وهي في العدة فلا ميراث لها منه لانه لم يكن فارا من ميراثها يوم طلق لانه لم يتعلق حقها بماله **قوله** بهذا العارض اي بعارض الطلاق البائن **قوله** وهي السبب اي الزوجية قد بطلت بهذا العارض **قوله** فيرد عليه قصده بتاخير عمله اي يرد على الزوج قصد الزوج وهو قصد ابطال الارث بتاخير عمل قصده يعني بتاخير عمل الطلاق الى انقضاء العدة وكان الطلاق لم يوجد في حق الارث دفعا للضرر **قوله** لان النكاح في العدة يبقى في حق بعض الاثار ولهذا يجب لها السكنى ولا يجوز لها التزوج باخر **قوله** فامكن اي تاخير عمل الطلاق **قوله** والزوجية في هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها فتبطل جواب عن قولهم ولهذا لا يرثها اذا ماتت وقد مر بيانه واراد بقوله في هذه الحالة ما اذا كان الزوج مريضا مرض الموت **قوله** فتبطل في حقه بالرفع لا غير اي فتبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة وحكما فلا يرثها اذا ماتت لبطلان الزوجية اصلا بخلاف ما اذا مات الزوج حيث ترثه المراة لان

الزوجية وان بطلت بالطلاق الا انها حقيقة جعلت باقية حكما في حقها دفعا للضرر عنها لانه
قصد ابطال حقها ولا يجوز ان يقال ان يصح جوابا للنفي لانه ينعكس الغرض لانه يكون معناه لو كانت
الزوجية سببا لارث الزوج عنها لبطلت ولكنها ليست بسبب فلا تبطل فاذا لم تبطل الزوجية
يجب ان يرثها ولا يفوت الا احد لا يخفى ولان فيه الذي وقع في بعض النسخ من نصب اللام سهو
قوله وان طلقها ثلثا بامرها او قال لها اختاري فاختارت نفسها او اختلعت منه ثم
مات وهي في العدة لم ترثه وهذه من خواص الجامع الصغير اي قالت له طلقني ثلثا فطلقها في مرض
موته لا ترثه وكذا اذا خيرها في مرض موته وقال اختاري فقالت اخترت نفسي لا ترثه وكذا اختلعت
منه في مرض موته لا ترثه وذلك لانها لما سألت الطلاق او اختارت نفسها او اختلعت فقد رضيت
ببطلان حقها وانما كنا اخرنا عمل الطلاق الى انقضاء العدة رعاية لحقها ودفعا للضرر عنها فلما رضيت
ببطلان حقها لم يبق الحاجة الى التاخير وهذا معنى قوله والتاخير لحقها اي تاخير عمل الطلاق لحق
المراة ولان الارث انما وجب في طلاق الفار لعدوان الزوج ولا عدوان على المراة مع رضاها با
سقاط حقها قوله وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلثا ورثته وهذه ايضا من الخواص
وذلك لان الطلاق الرجعي ليس بمبطل للنكاح فلا يوجد الرضا ببطلان حقها بسوال الطلاق الرجعي
فكان الزوج فارا فورثته قوله فلم تكن بسوالها راضية ببطلان حقها والسوال مصدر
سأله الشيء وهو من اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول متروك اي بسوال المراة الطلاق الرجعي
وفي بعض النسخ بسواله بتذكير الضمير المضاف اليه وهو من اضافة المصدر الى المفعول والفاعل
متروك اي بسوال الطلاق الرجعي هي والمصدر من سأله عن الشيء ايضا سوالا فافهم قوله وان
قال لها في مرضه قد كنت طلقتك ثلثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ثم اقر لها بدين او اوصى
لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح يجوز اقراره ووصيته
وهذه من مسائل الجامع الصغير العادة اعلم ان المريض مرض الموت اذا قال لامراته قد طلقتك ثلثا
في صحتي وانقضت عدتك فصدقته المراة بذلك فلا ميراث لها لان الثابت بالتصادق كالثابت
بالبينة في حقهما ثم بعد ذلك اذا اقر لها بشيء او اوصى لها بشيء فلها الاقل من الميراث ومما اقر به
والوصية عند ابي حنيفة فان كان الميراث اقل يعطى لها ذلك وان كان المقر به او الوصية اقل
من الميراث يعطى ذلك وقال ابو يوسف ومحمد رح لها جميع ما اقر به لها او اوصى به لها سواء كان اقل
من الميراث او اكثر لانها صارت اجنبية عنه بثبوت الطلاق وانقضاء العدة في الصحة ولهذا
لا ميراث لها منه ويجوز له ان يتزوج بزوج اخر ويصح شهادته لها ووضع الزكوة فيها فصار
اقراره ووصيته لها كاقراره ووصيته لسائر الاجانب لعدم التهمة بدليل هذه الاحكام ولان
المانع من الاقرار والوصية كونها وارثة وقد انعدم كونها وارثة بانقضاء العدة بيقين ولابي
حنيفة انهما متهمان في اسنادهما الطلاق والانقضاء العدة الى حالة الصحة وقول المتهم مردود
فلا يصح اقراره ووصيته بيانه ان نصيبها من الميراث ربما يكون شيئا قليلا فيتواضعان على
الطلاق والانقضاء العدة في الصحة كي ينفتح باب الاقرار والوصية فيثبت التهمة في الزيادة على قدر الميراث

الميراث فلا يصح الزيادة ولا تهمة في قدر الميراث فيعطى لها ذلك ولا تهمة في المسائل المذكورة فصحت
لعدم المواضعة على ذلك عادة ولهذا اذا طلقها ثلثا في مرض موته بسوالها ثم اقر لها او اوصى لها
يكون لها الاقل بالاتفاق للتهمة في الزيادة على قدر الميراث الا في قول زفر رح وفي قوله ان المانع
من الاقرار والوصية هو الميراث وقد انتفى ذلك بسوال المراة الطلاق فصح الاقرار والوصية
وبينا ان تهمة التواضع قائمة والفرق لهما بين المسئلتين ان التهمة امر باطن فيدار الحكم
على السبب الظاهر الداعي اليها وذلك قيام العدة في الثانية دون الاولى قوله في المسئلة
الاولى اي فيما اذا قال لها في مرضه كنت طلقتك ثلثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته قوله
بخلاف المسئلة الثانية وهي ما اذا طلقها ثلاثا في مرضه بامرها قوله وهي سبب التهمة و
الحكم يدار على دليل التهمة اي الحكم يترتب على دليل التهمة ويثبت به قوله ولهذا يدار على النكاح
اي لا يجوز شهادة احد الزوجين للاخر للتهمة وقوله والقرابة اي لا يجوز شهادة القريب للقريب
يعني قرابة الولاد لانه يجوز شهادة الاخ للاخ لانعدام التهمة قوله ولا عدة في
المسئلة الاولى فلا يثبت التهمة لعدم دليلها قوله فرددناها اي الزيادة فصححناه
اي قدر الميراث قوله ولا مواضعة عادة في حق الزكوة والتزوج والشهادة يعني ان
المانع عن ثبوت قدر الزيادة على الميراث هو التهمة والتهمة باعتبار المواضعة ولا مواضعة
في هذه الاشياء عادة فلا يثبت التهمة والمواضعة عبارة عن وضع الشخصين رايهما على شيء
واحد والتهمة معروفة ويجوز في عينها السكون والفتح والاكثر الفتح والسكون حسن
كذا قال عبد القاهر في المقتصد قوله قال ومن كان محصورا او في صف القتال فطلق امراته
ثلثا لم ترثه اي قال في الجامع الصغير وصورته فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في المحصور
يطلق امراته ثلثا قال لا ترث وكذلك ان كان في صف القتال فطلق امراته ثلثا لم ترث وان
بارز رجلا فطلق امراته ثلثا ورثته اذا مات في ذلك الوجه وهي في العدة وكذلك ان قدم
ليقتل في قصاص او ليرجم في زنا فطلقها فانها ترث منه في العدة اذا مات في ذلك الوجه
او قتل قال صاحب الهداية في قوله اذا مات في ذلك الوجه او قتل دليل على انه لا فرق
بينهما اذا مات بذلك السبب او بسبب اخر كصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل وهذا
هو ظاهر الرواية عن اصحابنا وهو المذكور في مختصر الكافي والمبسوط والشامل وقال
شمس الائمة السرخسي في مبسوطه كان عيسى بن ابان يقول لا ميراث لها لان مرض الموت ما يكون
سببا للموت ولما مات بسبب اخر فقد علمنا ان مرضه لم يكن مرض الموت ولكنا ان الموت
اتصل بالمرض والسبب الاخر يكون متمما لعلة فاته فيثبت الفرار فترث ثم اعلم ان مرض
الموت زمان تعلق حق الوارث بمال المورث فترثه اذا مات وهي في العدة دفعا للظلم
والعدوان ثم كل سبب يكون الهلاك فيه غالبا يثبت حكم الفرار فيكون ذلك السبب في حكم
مرض الموت وما كان الغالب فيه السلامة وان كان يخاف الهلاك منه فلا يعطى له حكم المرض
بيانه ما اذا خرج للمبارزة او قدم ليقتل في قصاص او رجم او انكسرت السفينة فبقي على

اي في باب التزكية

لوح او وقع في قيم سفينة بصير فارا بالطلاق في تلك الحالة لان الغالب هو الهلاك اما اذا كان محصورا
في حصن او واقفا في صف القتال او بارز لا في منعة او راكبا سفينة او محبوسا لاجل قود
او رجم لا يثبت حكم الفرار بالطلاق في تلك الحالة لان الغالب هو السلامة وقال شمس الائمة
السرخسي رح في شرح الكافي والمقعد والمفلوج ما دام يزداد ذهابه فهو كالمريض فان صار
قديما لا يزداد كان بمنزلة الصحيح في الطلاق وغيره وصاحب جرح او قرحة او وجع
لم يضطجع على الفراش بمنزلة الصحيح في الطلاق وغيره وقال الحاكم الشهيد رح في مختصر الكافي
وحد المريض الذي يكون فارا ان يكون صاحب فراش قد اضناه المرض فاما الذي يجيء و
يذهب في حوائجه فلا يكون فارا وان كان يشتكي او يحم وقال الكرخي في مختصره قال الحسن
بن زياد قال ابو حنيفة رح انما يكون فارا اذا كان مضنى لا يقوم الا بالشدة وهو في حال
تعذر في اداء الصلوة جالسا وقال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي وقد تكلف بعض
المتاخرين فقالوا اذا كان بحيث يخطو ثلث خطوات من غير ان يستعين باحد فهو في
الصحيح ثم قال وهذا ضعيف فان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف فكان المعتبر
ما قلنا وهو ان يكون صاحب فراش قال في كتاب الوصايا من كتاب خلاصة الفتاوى سمعت
من الشيخ الامام ظهير الدين المرغيناني انه كان يحكي عن استاذه شمس الاسلام ان المعتبر
في حق الفقيه ان لا يقدر على الخروج الى المسجد وفي السوقي ان لا يقدر على الخروج الى
الدكان وفي المراة ان لا تقدر على الخروج الى السطح ولو كان المريض يقوم بحوائجه في البيت
كالمشي الى الخلاء ولا يقوم بحوائجه خارج البيت على التفصيل الذي ذكرنا فهو في حكم مرض
الموت عند عامة مشايخ بخارا وعند عامة مشايخ بلخ هو في حكم الصحيح الى هنا لفظ الخلاصة
والمحصور المحبوس يقال حصرته احصره حصرا اذا حبسته قوله كما اذا كان صاحب الفراش
يظهر مرض يخاف منه الهلاك غالبا قوله وهو ان يكون بحال لا يقوم بحوائجه وهذا تفسير
كونه صاحب الفراش يعني ان صاحب الفراش هو الذي لا يقوم بحوائجه كالذهاب الى المسجد والى
قضاء حاجته قال في الجمهرة الحاجة والحوجاء والحاجة بمعنى واحد وعلى هذه اللغة هي با
لغتان يقال فلان في منعة من قومه اي في عز يعني كونه واقفا في الصف بين قومه يمنع و
يدفع باس العدو قوله فلا يثبت به حكم الفرار اي بكونه محصورا في الحصن او بكونه
في صف القتال قوله وبهذا اخوات تخرج على هذا الحرف وحرف كل شيء حده وناحيته
يعني على هذا الاصل اي بهذا المذكور اخوات من المسائل تخرج تلك المسائل على الاصل الذي
ذكرنا وذلك الاصل ثبوت حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك الغالب وعدم ثبوته
فيما كان الغالب منه السلامة وانما بل ذكرناها قبل هذا فلا حاجة الى الاعادة واراد بالمذكور
المحصور والواقف في صف القتال والمبارز والذي قدم ليقتل قوله واذا قال الرجل
الرجل لامراته وهو صحيح اذا جاء راس الشهر او اذا دخلت الدار او اذا صلى فلان الظهر
او اذا دخل فلان الدار فانت طالق وكانت هذه الاشياء والزوج مريض لم ترث وان

وان كان القول في المرض ورثت الا في قوله اذا دخلت الدار وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة
اعلم ان تعليق الطلاق لا يخلو من وجوه اربعة اما ان تعلقه بامر سماوي كمجيء الوقت او بفعل الاجنبي
او بفعل نفسه او بفعل المراة وكل واحد منها على وجهين اما ان يكون التعليق والوقوع في
المرض او التعليق في الصحة والوقوع في المرض ففي الوجهين الاولين وهما التعليق بامر
سماوي والتعليق بفعل اجنبي بان قال اذا جاء راس الشهر فانت طالق او قال اذا صلى زيد
الظهر او دخل الدار فانت طالق فان كان التعليق والوقوع في المرض يتحقق الفرار وترث لانه
قصد الى ابطال حقها في حال تعلق حقها بماله اما اذا كان التعليق في الصحة والوقوع في المرض
فعندنا لا ترث وعند زفر رح ترث لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فلو تنجز في مرض الموت
كان فارا فكذا اذا وجد الشرط في المرض ولنا انه لم يوجد منه الفرار فلا ترث بيانه انه حين
علق كان صحيحا ولم يكن حق المراة متعلقا بماله فلم يوجد الفرار وحين وجد الشرط لم يوجد فعل
من الزوج لان الشرط امر سماوي او فعل الاجنبي والزوج ليس بقادر على ابطال التعليق ولا على منع
الفعل السماوي ولا على منع الاجنبي من ايجاد الشرط فلم يكن فارا فلا ترث لعدم قصد العدوان
من الزوج اما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فانه يصير فارا سواء كان التعليق
والوقوع في المرض او الوقوع وحده في المرض وسواء كان الفعل له منه بد او لم يكن بد كالاكل و
الصلوة لانه قصد الى ابطال حقها اما اذا كان التعليق في المرض فظاهر واما اذا كان التعليق
في الصحة والشرط في المرض فكذلك لانه لما باشر الشرط في المرض باختياره ثبت العدوان فترث
دفعا لذلك اذا استوى الفعلان لانه وان لم يكن له من ايجاد الشرط بد فله من التعليق الف بد فكان
فارا واما الوجه الرابع وهو ما اذا علقه بفعل المراة فان كان التعليق والوقوع في المرض والفعل
فعل لها منه بد ككلام اجنبي ودخول الدار ونحو ذلك فلا يتحقق الفرار لانها رضيت باسقاط حقها
حيث باشرت الشرط ولا عدوان من الزوج مع رضاء المراة فصار كما لو سالته الطلاق فطلقها
وان كان لا بد لها من ذلك الفعل كالاكل والشرب والصلوة المكتوبة وكلام الابوين واستيفاء الدين فلها
الميراث اذا ماتت وهي في العدة لتحقق الفرار لانه لا رضا مع الاضطرار بيانه انها لو لم تاكل
ولم تشرب تهلك ولم تصل المكتوبة تعاقب فحصل الاضطرار فانتفى الرضا وان كان التعليق
في الصحة والوقوع في المرض فان كان الفعل مما لها منه بد فلا ترث بالاتفاق لرضاها باسقاط
حقها وان لم يكن لها منه بد كالاكل والصلوة فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحهما ترث خلافا لمحمد
وزفر رح وجه قول محمد رح ان القصد الى الفرار لم يتحقق زمان التعليق لانه كان صحيحا ولم
يكن حقها متعلقا بماله وكذا زمان الشرط لانه لم يوجد منه صنع فكان كالتعليق بامر سماوي
او بفعل الاجنبي ولابي حنيفة وابي يوسف رحهما ان المراة مضطرة في الاقدام على فعل الشرط لانها
ان لم تاكل تخاف على نفسها واذا لم تصل تخاف العقوبة فكانت مضطرة بطبيعة فصار
كان الفعل وجد من الزوج حكما فورثت لوجود الاضطرار المنافي للرضا قوله وكانت
هذه الاشياء اي وجدت او وقعت لان كان هذه تامة ثم بالمرفوع قوله ورثت الا في

قوله اذا دخلت الدار اي لا ترث اذا دخلت لانها رضيت ببطلان حقها بمباشرة فعل لها منه بد
قوله في حال تعلق حقها بماله وهو حال المرض الذي يخاف منه الهلاك ولهذا لا يجوز له
ان يوصي باكثر من الثلث بلا اجازة الورثة قوله فكان ايقاعا في المرض اي فكان المعلق
بالشرط ايقاعا في المرض قلنا سلمنا ان المعلق بالشرط كالمنجز عنده لكن حكما لا قصدا فلا
يتحقق العدوان بلا قصد فلا يثبت الفرار لانه كان صحيحا وقت التعليق قوله او كانا في
المرض اي كان التعليق والشرط في المرض قوله والفعل مما له منه بد اي الفعل شي للزوج منه
ذلك الشي بد كالكلام بزيد مثلا او لا بد له منه اي او الفعل شي لا بد للزوج منه كالاكل والصلوة ونحو
ذلك قوله وصلوة الظهر وتقييدها اتفاقي لا احترازي لان الحكم في ساير المكتوبات
كذلك او تخصيصها باعتبار انها اسبق في الفهم بحسب الاولية لانها اول صلوة فرضت قوله
في الدنيا او في العقبى يعني انها ان لم تاكل تخاف على نفسها الهلاك في الدنيا وان لم تصل المكتوبة
او لم تكلم مع ابويها تخاف العقوبة في العقبى قوله فكذا الجواب عند محمد اي لا ميراث
لها قوله كما في الاكراه يعني اذا اكره زيد عمروا على اتلاف مال الغير فاتلفه عمرو يضمن
زيد لان المكره صار كانه آلة للمكره فانتقل فعل المكره الى المكره فكذا فيما نحن فيه كانت
المراة مضطرة انتقل فعلها الى الزوج فصار كانه فعل الشرط في مرض موته فورثت لكونه فارا
قوله واذا طلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفر رح ترث وهذه من
مسايل الجامع الصغير المعادة ولكن لم يذكر خلاف زفر فيه وفي الاصل ايضا وكذا لم يذكره الحاكم
في مختصره وانما ذكره شمس الايمة السرخسي رح في شرح المختصر لزفر رح انه صار منهيا بالفرار حين
طلقها في مرضه ولا يعتبر البرء المتخلل فكانه لم يبرا بين الطلاق والموت ولنا ان المطلقة
في المرض انما ترث لتحقق الفرار من الزوج ولم يوجد الفرار فلا ترث وذلك لان الفرار انما
يتحقق بالطلاق في مرض الموت ومرض الموت هو الذي يتصل به الموت فلما تخلل البرء علم ان
المرض الذي وقع فيه الطلاق لم يكن مرض الموت فخط ذلك المرض كان لم يكن فكانه طلقها
في صحته ثم مرض ثم مات قوله ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات
من مرضه وهي في العدة لم ترث وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها في الجماع ورثت وهذه
من مسايل الجامع الصغير المعادة اعلم ان المريض مرض الموت اذا طلق امراته ثلثا او
بائنا ثم ارتدت ثم اسلمت ثم مات من مرضه وهي في العدة فلا ميراث لها لان الردة منافية
للارث ولا يعود حقها بالاسلام لانه في معنى ابتداء ثبوت الحق وليس بسبب نكاح قايم
في الحال بخلاف ما اذا طاوعت ابن زوجها في العدة بعد الابانة حيث لا يبطل ميراثها با
لمطاوعة لانها لم تؤثر في الفرقة لان الفرقة حصلت بالابانة لا بالمطاوعة والمنافي
المحرمية وهو الحاصل بالطلاق السابق والباقي وهو الارث لا ينافيه المحرمية ولهذا
يرث المحرم من المحرم فترث المطاوعة في العدة بخلاف ما اذا طاوعت ابن زوجها قبل
الطلاق او اكرهها ابن زوجها فغلبت على نفسها حيث لا يكون لها الميراث اذا طلقها الزوج

الزوج بعد ذلك اما اذا طاوعت فظاهر لانها رضيت ببطلان حقها بمباشرة سبب الفرقة وكذا اذا
اكرهها ابن زوجها لان النكاح لما بطل بالمحرمية الحاصلة بحرمة المصاهرة لم يصادف طلاق
الزوج محله فلم يكن فارا الا اذا امر ابنه بذلك فاكرهها حيث تكون لها الميراث لانه لما امر صار
قاصدا الى اسقاط حقها فصار فارا وان كان الزوج هو المرتد بعد ما ابانها فلا يبطل ميراثها
لان المسقط للارث لم يوجد من جهتها وانما تكرر سبب الفرار من الزوج اعني الردة بعد الطلاق
وبه يتقرر حقها ولا يبطل قوله وهو الباقي اي الارث هو الباقي قوله ببطلان السبب
اي سبب الارث وهو النكاح قوله لتقدمها عليها اي لتقدم الطلقات على المطاوعة قوله فافترقا
اي افترق ارتداد المراة بعد الابانة ومطاوعتها بعد الابانة حيث لم ترث في الاولى وورثت
في الثانية قوله ومن قذف امراته وهو صحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمد رح لا ترث
وهذه من مسايل الجامع الصغير المعادة وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل قذف
امراته وهو صحيح ثم لاعنها وهو مريض ففرق بينهما ثم مات وهي في العدة قال ترثه وقال
محمد رح لا ترثه ولو قذفها في المرض ورثت في قولهم جميعا والحاصل ان عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
لها الميراث سواء كان القذف في الصحة او في المرض وعند محمد رح ان كان القذف في صحته فلا
ميراث لها منه وهذه بناء على ما تقدم من مسئلة التعليق بفعل لا بد لها منه وذلك لان الفرقة انما
تضاف الى الزوج لانه صاحب سبب لكنها معلقة بخصومة المراة وهي مضطرة في الخصومة لدفع
عار الزنا فلم تكن راضية ببطلان حقها فجعل الزوج مطلقا في المرض حكما باعتبار الشرط فكان
لها الميراث لوجود الفرار منه بالطلاق في المرض وعند محمد وزفر رح لا ميراث لها لعدم
الفرار لان سبب الفرقة قذف الرجل ولم يكن قذفه في زمان تعلق حقها بماله قال شمس الايمة
السرخسي رح في شرح الكافي وشيخ الايمة البيهقي رح في الشامل او فرق بين العنين وامراته في مرضه ثم
مات وهي في العدة فلا ميراث لها منه لانها صارت راضية بسقوط حقها حين اختارت
الفرقة وكانت تجد بدا من هذا الاختيار بان تصبر حتى يموت الزوج فتتخلص منه وكذلك
المعتقة اذا اختارت الفرقة وهذا اولى لان الفرقة هنا انما تقع بمجرد اختيارها نفسها
وهي غير مضطرة الى ذلك قوله وقد بينا الوجه فيه اي كما بينا وجه هذه المسئلة في
التعليق بفعل لا بد لها منه عند محمد وان كان مما لا بد لها منه فكذا الجواب عند محمد الى اخره
قوله وان آلى وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض لم ترث وهذه من مسايل الجامع الصغير
المعادة ايضا وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح فان صحيح آلى من امراته ثم تمت
الاربعة الاشهر وهو مريض فبانت ثم مات وهي في العدة لم ترث وذلك لان البينونة مضافة
الى ايلاء الزوج وقد وقع ذلك في حال الصحة ولم يوجد من الزوج في المرض شي آخر من مباشرة
علة او شرط فلا يكون فارا وهذه في معنى التعليق بمجي الوقت لان المولي يصير كانه قال ان مضى
اربعة اشهر ولم اقربك فيها فانت طالق تطليقة بائنة وقد بينا ان التعليق اذا كان
في الصحة لا ترث فلا فار فكذا هنا لان الشرط امر سماوي ليس للعبد فيه اختيار ولم يوجد من الزوج

في المرض شيء آخر فلم يكن فارًّا ولو كان الايلاء في المرض ورثت وهذا ظاهر لانه قصد الى ابطال حقها
في زمان تعلق حقها بماله فكان فارًّا قوله قال والطلاق الذي يملك فيه الرجعة ترث
به في جميع الوجوه اتفق صاحب الهداية ان في الطلاق الرجعي لها الميراث في جميع الصور سواء نجّز
او علّق بالوجوه الاربعة المذكورة في التعليق وذلك لان حل الوطء ما دامت في العدة فكان
لها الارث ايضا لقيام سبب الارث وهو النكاح حكمًا قوله وكل ما ذكرنا انها ترث انما ترث اذا
مات وهي في العدة وقد بيّناه اراد به ما بينه في اول الباب بقوله واذا طلق الرجل امرأته في مرض
موته طلاقا بائنا فمات وهي في العدة ورثته وان مات بعد انقضاء عدتها فلا ميراث لها وتمام التقرير
التفصيل فيه في ذلك الموضع فلينظر ثمة

باب الرجعة

لما ذكر انواع الطلاق وذكر صفته وقوعه صحة ومرضا شرع في بيان الرجعة للمناسبة لان
الرجعة تقتضي سابقة الطلاق ثم الرجعة من قولهم رجع يرجع رجعًا ورجوعًا ورجعته الى
اهله اي رددته اليهم وقال الله تعالى فان رجعك الله رجعًا وقالوا رجعنا ارجاعًا وطلق
فلان امرأته طلاقا يملك الرجعة والرجعة والرجعى كذا قاله ابن دريد قوله اذا طلق
الرجل امرأته تطليقة رجعية او تطليقتين فله ان يراجعها في عدتها رضيت بذلك او لم ترض
وهذه من مسائل القدوري ثم الاصل في ثبوت الرجعة قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن
بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم يعني اذا بلغن منتهى عدتهن فانتم
بالخيار ان شئتم فالرجعة والامساك من غير ضرار وان شئتم فالمفارقة من غير ضرار وقوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا والبعولة جمع البعل وهو الزوج وقوله تعالى
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وروى صاحب السنن باسناده الى سعيد بن جبير
عن ابن عباس عن عمر ان النبي عليه السلام طلق حفصة ثم راجعها واخرجه النسائي وابن ماجة وروى البخاري
في الصحيح وغيره ان ابن عمر رضي الله عنه طلق امرأته وهي حائض تطليقة واحدة فامره رسول الله عليه السلام ان يراجعها
وروي ان النبي عليه السلام طلق سودة بقوله اعتدي ثم راجعها وانما اشترط قيام العدة لان الرجعة عبارة
عن استدامة الملك ولا ملك بعد انقضاء العدة فلا يتحقق الاستدامة لعدم الملك بعد العدة و
الدليل على انها استدامة الملك ان الملك لو لم يكن باقيا في العدة لم يكن له ان يطلقها ثانيا وثالثا
يؤيده مراجعتها بلا رضاها ولانه تعالى سمى الرجعة امساكا وهو الابقاء بدليل عطف التسريح والمفارقة
عليه وهذا لان العطف يقتضي المغايرة فدل على عدم زوال الملك ما دامت في العدة فيكون الرجعة
استبقاء واستدامة للملك لا محالة فعن هذا عرفنا ان الطلاق الرجعي في الحال ليس بمزيل للملك
عند انقضاء العدة ولزوال المحلية عند استيفاء عدد الطلاق وانما لا يعتبر رضاها وكذا لا يعتبر
رضا الولي لقوله تعالى فامسكوهن مطلقا عن قيد الرضا ولقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فلو كان رضاها معتبرا لم يكن البعل احق بالرد لانها ربما لا ترضى بالرجعة ولان الرجعة
وضعت لاستدراك الزوج حقه من النكاح ولقوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
فلا يشترط رضا المرأة والولي كالفيء في الايلاء قوله من غير فصل يعني ان النص لم

لم يفصل بين رضا المرأة والولي وعدمه بل اثبت الرجعة مطلقا قوله والرجعة ان يقول راجعتك
او راجعت امرأتي هذا لفظ القدوري ولا خلاف فيه لاحد لان الرجعة بالقول صحيح بالاجماع قوله
قال القدوري او يطأها او يقبلها او يلمسها بشهوة او ينظر الى فرجها بشهوة اي قال القدوري وهو
عطف على قوله ان يقول اعلم ان الطلاق الرجعي وهو الطلاق الواقع بصريح الطلاق بعد الدخول غير
مقرون بالثلث في الحرة وبالثنتين في الامة ولا بالعوض وغير موصوف بالكثرة ولا بالشدة والواقع
باحد الثلثة الفاظ من الكنايات وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة لا يحرم الوطء عندنا ويحرم
عند الشافعي قبل الرجعة له قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا بيانه ان
الرد اعادة الى الحالة الاولى وهي تقتضي زوال النكاح لا محالة فعلم ان الطلاق الرجعي مزيل للنكاح
محرم للوطء ولان الاصلاح لا يكون الا بعد تمكن الفساد وذلك بحرمة الوطء يدل عليه الاحكام وهي انه
لا يحل له الخلوة معها والمسافرة بها ولو جاءت بولد لسنتين يثبت النسب ولا يصير مراجعا ويحمل العلوق
من قبل الطلاق ولو كان محل الوطء لاستند العلوق الى اقرب الاوقات وهو ما بعد الطلاق ولنا قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن سماهم بعولة والبعل هو الزوج فدل على بقاء الزوجية فلما بقيت الزوجية
كان الوطء حلالا لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم ولان الله تعالى سمى الرجعة امساكا
وحقيقة الامساك بالفعل فكان له الرجعة بالفعل ولان النكاح بعد الطلاق الرجعي قائم من كل وجه
بدليل انه يملك مراجعتها بلا رضاها لقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن فلو كان النكاح زائلا من
وجه او من كل وجه لم يملك مراجعتها بلا رضاها فلما كان النكاح قائما من كل وجه حل وطئها قبل الرجعة
لقوله تعالى الا على ازواجهم يدل عليه الاحكام وهي صحة الظهار والايلاء واللعان والتوارث وملك الاعتياض
بالخلع فلو لم يكن الملك قائما لم يملك الطلاق ثانيا لان المزال لا يزال ولان الرجعة استدامة الملك
لقوله تعالى فامسكوهن ودلالة الاستدامة كما تكون بالقول تكون بالفعل لان دلالة الاستدامة انما تكون
بالفعل المختص بالنكاح وهذه الافعال اعني الوطء والقبلة والنظر الى الفرج بشهوة مختصة بالنكاح في
الحرة حتى لا تحل هذه الاشياء الا اذا وجد النكاح فكانت دالة على بقية النكاح بخلاف ما اذا لم تكن عن شهوة
حيث لا تختص بالنكاح فلم تكن دالة على استدامة الملك الا يرى ان الرجل يحل له ان يقبل امه وبنته
من غير شهوة ويحل النظر الى الفرج من غير شهوة كنظر القابلة والطبيب وان هذه الخافضة
والجواب عما ذكره فنقول لا نسلم ان الرد اعادة الى الحالة الاولى كيف لا نم ان تلك الحالة
ملك النكاح بل المراد منه انها لا تبين بعد الرجعة اذا انقضت مدة العدة كما اذا انقضت تلك المدة
قبل الطلاق والمراد من الاصلاح اصلاح ما بينهم وبينهن من الخلاف الواقع ولا حسان السهن
في الرجعة من غير ضرار في تطويل العدة فلم يدل على حرمة الوطء ولا نم ان الخلوة لا تحل معها اذا كان
من قصده الرجعة وكذا المسافرة معها تحل اذا كان يقصد الرجعة وانما لا يثبت المراجعة
اذا جاءت بالولد لسنتين للشك لانه ان كان العلوق قبل الطلاق لا يثبت الرجعة وان كان بعده
تثبت فلا يثبت بالشك لا لان الطلاق الرجعي محرم للوطء ولهذا لو زال احتمال العلوق قبل الطلاق
بان جاءت بالولد لاكثر من سنتين يثبت النسب ويصير مراجعا فان قلت قوله تعالى احق

لا يمنع صحة الخلع لانه يصح الخلع في العدة فلو طلقها ... يملك النكاح صح

برد هق فيه اشارة الى ان لغير الزوج في الرجعة حقا لان لا احق افعل التفضيل فيقتضي الاشتراك في اصل الفعل
بين المفضل والمفضل عليه فاذا كان لغير الزوج حق فلا يجوز ان يراجعها بلا رضاها لان الحق وان قل يمنع
الابطال قلت هذا السوال ساقط لان الرجعة تصح بلا رضا المراة بالاجماع ولانه ان افعل التفضيل
يقتضي الاشتراك لا محالة لانه يجئ لزيادة مطلقة كما في قولهم الناقص والاشج اعدلا بني مروان وقد
الاذ والى دليني فان قلت الرجعة فسخ الطلاق عندان فوجب فلما كانت فسخا لم تحتج الى
رضاها لان عدم رضاها دليل ان النكاح قايم قلت لا نم ان الطلاق يقبل الفسخ وحكم الطلاق
زوال القيد وسقوط الملك والساقط والزائل مثلا شيء متلاشي لا يقبل الفسخ لان الفسخ يرد على قايم على
انا نقول لو كانت فسخا للطلاق لم ينتقص من عدد الطلاق شي فينتقض بالاجماع فعلم انها ليست بفسخ
قوله هو استدامة النكاح على ما بيناه ذكر الضمير الراجع الى الرجعة بالتذكير وان كان حقه
التانيث على تاويل الرجوع وتذكير المونث على تاويل سائغ كما في قوله ولا ارض ابقل ابقالها اي ولا
مكان واراد بقوله ما بيناه قوله الاول انه سمي امساكا قوله وسنقرره ان شاء الله تعالى اي في
اخر هذا الباب عند قوله والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء في بيان الدليل قوله والفعل قد يقع دلالة
على الاستدامة كما في اسقاط الخيار بيانه انه اذا باع امته على انه بالخيار ثلثة ايام ثم وطيها في مدة
الخيار يكون الوطء دليلا على استدامة الملك فيسقط الخيار فكذلك في الطلاق الرجعي يدل الوطء على
استدامة الملك بل اولى لان هنالك يحتاج الى فسخ السبب المزيل وهو البيع وههنا لا يحتاج الى
فسخ السبب المزيل وهو الطلاق لانه لا يقبل الفسخ فدل بطريق الاولى على الاستدامة والجامع وجود
السبب المزيل قوله وهذه افاعيل تختص به اي بالنكاح واراد بالافاعيل النظر الى الفرج الداخل بشهوة
والتقبيل بشهوة والمس بشهوة وانما قيد بقوله خصوصا في الحرة احترازا عن الامة لان في الحرة لا تحل
هذه الافاعيل بلا ثبوت نكاح فكانت مختصة بالنكاح فدلت على استدامة ملك النكاح بخلاف الامة فان هذه
الافاعيل تحل فيها بملك المتعة وملك اليمين ايضا قوله فلو كانت رجعة لطلقها فتطول العدة
عليها يعني لو كانت هذه الافاعيل عن غير شهوة رجعة لزم تطويل العدة فلا يجوز بيانه ان مجرد النظر
لو كان رجعة من الزوج وهو يساكنها في العدة لوقعت الرجعة بلا قصد منه الى الرجعة ثم يطلقها
لانه لا يريدها المخلف الواقع فيلزم تطويل العدة وفيه ضرر بالمراة فلا يجوز لقوله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا واعلم ان تقبيل
الرجل ومباشرتها عن شهوة ونظره الى فرجها عن شهوة يوجب الرجعة باتفاق اصحابنا اما اذا
قبلته المراة بشهوة او لمسته او نظرت الى فرجه بشهوة قال شمس الايمة السرخسي رح في المبسوط
يثبت الرجعة عند ابي حنيفة ومحمد رح ولا يثبت عند ابي يوسف لان هذا الفعل من الزوج دليل استبقاء الملك
وليس لها ولاية استبقاء الملك فلا يكون فعلها به رجعة وهما يقولان فعلها به كفعله بها فان الحل
مشترك بينهما ولهذا يثبت المصاهرة بفعلها هذه جنايه فكذلك الرجعة وفرق ابو يوسف رح
في ظاهر الرواية بين هذا وبين مسالة الخيار فقال الامة اذا فعلت ذلك بالبايع في مدة الخيار
يكون فسخا للبيع وهنا لا يكون رجعة منها لان اسقاط الخيار قد يكون بفعلها كما اذا جنت على نفسها

نفسها او قتلت نفسها والرجعة لا تكون بفعلها قط وروى بشر المريسي عن ابي يوسف رح التسوية بين الفصلين
وقال لا يسقط الخيار هنالك بفعلها ومحمد رح يفرق فيقول هنالك انما يسقط الخيار بفعلها لما فيه من فسخ البيع
ان كان الخيار للبايع واثبات الملك ان كان الخيار للمشتري وليس اليها ذلك وهنا ليس في الرجعة فسخ السبب
ولا اثبات الملك ولكن انما يثبت الرجعة بفعلها اذا اقر الزوج انها فعلت ذلك بالشهوة فاما اذا جحدت
هي او انكر الزوج لا يثبت الرجعة وكذلك ان شهد الشاهدان انها فعلت ذلك بالشهوة لان الشهود لا يعرفون
ذلك الا بقولها وقولها غير مقبول اذا انكره الزوج وما في الزيادات لو نظر الى موضع الجماع من دبرها
بشهوة لم يصر مراجعا لان الرجعة انما تثبت توكيدا للجماع الفعل الذي قصده وهذا الفعل حرام ذكره
في باب اتيان المراة في غير الفرج قوله ويستحب ان يشهد على الرجعة شاهدين وان لم
يشهد صحت الرجعة وهذه من مسايل القدوري رح وعند الشافعي في قول لا يجوز الرجعة بدون الاشهاد
وهو احد قوليه وهو قول مالك واحمد في رواية اخرى عن احمد يجوز الرجعة بلا شهادة وصورة
الاشهاد ان يقول لاثنين من المسلمين اشهدا اني قد راجعت امراتي لهم قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن
فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم والامر للوجوب ولنا
ان النصوص المثبتة للرجعة مطلقة عن قيد الاشهاد فتجري على اطلاقها اما قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل فالمراد منه الندب لا الوجوب لدليلين الاول ان ساير النصوص مطلق وهذا لو دل على
الوجوب يلزم التعارض والتدافع والتعارض خلاف الاصل فيحمل على الندب توفيقا بين المطلق
والمقيد لا يجوز حمل المطلق على المقيد عندنا لانه يلزم بطلان صفة الاطلاق بل كل واحد منهما يجري
على سننه والثاني ان الاشهاد مقرون بالمفارقة والرجعة جميعا ثم الاشهاد عند المفارقة مستحب
بالاجماع فلا يجوز ان يراد به الوجوب عند الرجعة للزوم خرق الاجماع وذلك لان العلماء اختلفوا في
موجب الامر فقال بعضهم بالوجوب وبعضهم بالندب وبعضهم بالاباحة الى غير ذلك ولم يقل احد منهم
ان موجبه الوجوب والندب جميعا فكان منهم اجماعا على ان ارادة الامرين جميعا اعني الوجوب
والندب لا يجوز ولان الرجعة استدامة النكاح بدليل فامسكوهن وصحة الرجعة بلا رضاها والاشهاد
ليس بشرط في النكاح حالة البقاء كما في الفيء في الايلاء فتصح الرجعة بلا اشهاد الا انه يستحب احتياطا
كيلا يكون التجاحد كالاشهاد في البيع قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم قال شمس الايمة السرخسي رح وهذا عجيب
من مذهب مالك رح فانه لا يجعل الاشهاد على النكاح شرطا ويجعل الاشهاد على الرجعة شرطا قوله
فيه اي في النكاح قوله الا انها تستحب لتنتفي من قوله والشهادة ليست شرطا فيه قوله
فيها اي في الرجعة وهو ما تلاه اي ما تلاه الشافعي رح وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محمول عليه
اي على الاستحباب قرنها بالمفارقة اي قرن الرجعة بالمفارقة وهو فيها مستحب اي الاشهاد في المفارقة مستحب
فكذا في الرجعة وقد مر تحقيقه قوله ويستحب ان يعلمها كيلا يقع في المعصية اي يستحب ان يعلم
الرجل المراة الرجعة كيلا تقع المراة في المعصية وذلك لان المراة اذا لم تعلم الرجعة ربما تتزوج بعد
انقضاء مدة العدة رجلا آخر بناء على الطلاق السابق فتقع في الحرام وما في شرح الطحاوي قبيل باب
صريح الطلاق الرجعة على ضربين سني وبدعي فالسني هو ان يراجعها بالقول ويشهد على رجعتها

ويعلمها ولو راجعها بالقول ولم يشهد او اشهد ولم يعلمها كان مخالفا للسنة وقال الحاكم الشهيد واذا
الطلاق ثم راجعها وكتمها الرجعة فهي امراته غير انه قد اساء فيما صنع وانما قال اساء لترك الاستحباب
وهو الاشهاد والاعلام قوله واذا انقضت العدة فقالت قد كنت راجعتها في العدة فصدقته
فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها وهذه مسئلة القدوري وانما كان القول قولها اذا كذبته لان الرجل
اخبر عما لا يملكه في الحال لانها منقضية العدة فكان متهما في دعوى الرجعة الا اذا صدقته فحينئذ يثبت
الرجعة لارتفاع التهمة بالتصديق وهذا كالوكيل اذا قال بعد العزل قد كنت بعت حيث لا يقبل قوله
بل يكون القول قول الموكل الا اذا صدقه الموكل بخلاف ما اذا قال في العدة قد كنت راجعتك امس فانكرته
المراة حيث يكون القول قوله لانه اخبر عما يملك انشاءه في الحال فاذا لم يثبت الرجعة في الامس يصير
كانه راجع في الحال قوله ولا يمين عليها عند ابي حنيفة رح بناء على ان النكول بذل عنده والبذل
لا يجري في الرجعة وعندهما النكول اقرار فيه شبهة ويجري الاقرار فيها قوله وقد مر في كتاب
النكاح يعني هذه المسئلة في كتاب النكاح بقوله في مسئلة دعوى السكوت على البكر فلا يمين عليها
عند ابي حنيفة رح وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة ثم قال والاشياء النكاح والرجعة ومثل هذا الا ان الرجعة
لانه لم يكن ثمة للرجعة اثر واختيار فان قلت اذا ادعى انقضاء العدة لتستحلف
فاذا نكلت كان له ان يراجعها قلت ذاك الاستحلاف في العدة فاذا نكلت بقيت العدة وهي محل الرجعة
وهذا الاستحلاف لنفس الرجعة قوله واذا قال الزوج قد راجعتك فقالت مجيبة له قد انقضت
عدتي لم تصح الرجعة عند ابي حنيفة رح وقالا تصح الرجعة وهذه من مسائل القدوري رح وجه قولهما
ان رجعة الزوج صادفت زمان العدة لانها باقية ظاهرا عملا بالاستصحاب بالحال والرجعة في العدة صحيحة
فكان القول قوله ويسقط العدة لثبوت الرجعة ثم اخبارها بانقضاء العدة لا يصح لسقوطها اصلا كما
اذا سكتت ساعة ثم اخبرت بالانقضاء حيث لا يقبل قولها بالاتفاق ولانها متهمة في الاخبار بالانقضاء بعد
رجعة الزوج وقول المتهم مردود كالوكيل اذا قال كنت بعت بعد عزل الموكل ووجه قول ابي حنيفة رح
ان الرجعة صادفت زمان انقضاء العدة فلا تصح الرجعة زمان الانقضاء بيانه ان النساء امينات
في الاخبار عما في ارحامهن لقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فتصدق في قولها
انقضت عدتي واخبارها بالانقضاء يدل على سبق الانقضاء لانه وقع بفعل ماض فيثبت الانقضاء مقارنا
بقول الرجل راجعتك او سابقا فاياما كان تقع الرجعة بعد الانقضاء فلا تصح بخلاف ما اذا سكتت
ساعة ثم اخبرت حيث صارت متهمة فلا يقبل قولها او نقول اقرب احوال الانقضاء يكون زمان
السكوت وذلك الزمان بعد الرجعة لا محالة بخلاف ما اذا لم تسكت ساعة حيث يضاف الانقضاء
الى اقرب الاحوال وهو زمان قوله راجعتك فافترقا وبخلاف الوكيل لانه متهم لانه اخبر عما لا يملك انشاءه
في الحال ثم القول قولها عند ابي حنيفة رح مع اليمين نص عليه الكرخي رح في مختصره وبه صرح في شرح
ابي نصر وخلاصة الفتاوى والفتاوى الولوالجي لانها بنكولها تبذل الامتناع من الاشتغال من
منزل الزوج وهذا المعنى يصح بذله واورد الشيخ ابو نصر سؤالا وجوابا فقال فان قيل اذا نكلت صحت
الرجعة والرجعة لا يصح بذلها قيل الرجعة لا يثبت بنكولها وانما يثبت بنكولها العدة ويملك الزوج

من الاشتغال

الزوج الرجعة من طريق الحكم لا بذلها كما نقول ان النسب يثبت بالفراش عند شهادة امراة واحدة بالولادة
وان لم يثبت النسب بشهادتها ثم انما تصدق المراة في انقضاء العدة اذا كانت العدة بحمل ذكر والاخلا
وبه صرح الطحاوي في مختصره وقد عرف ذلك في المنظومة في فصل فيما تحل به المطلقة قوله ومثله
الطلاق على الخلاف قال شمس الائمة السرخسي رح وفي الكافي ولم يذكر في الكتاب يعني لم يذكر الحاكم الشهيد في مختصره
الكافي اذا قال طلقتك فقالت مجيبة له قد انقضت عدتي ثم قال قيل هو على الخلاف ولا يقع الطلاق عند
ابي حنيفة رح كما لو قالت طلاق مع انقضاء العدة كنت طلقتها في العدة كان مصدقا في ذلك بخلاف الرجعة
وذلك لان اخباره بالطلاق بعد العدة ليس فيه تهمة بخلاف اخباره بالرجعة بعد الانقضاء فان فيه تهمة
لانه تصرف على حق الغير قوله والمراجعة لا تثبت اي بالاقرار بعد الانقضاء قوله
واذا قال زوج الامة بعد انقضاء عدتها قد كنت راجعتها وصدقه المولى وكذبته الامة فالقول قولها
عند ابي حنيفة رح وقالا القول قول المولى وهذه من مسائل القدوري رح وقول زفر رح كقول ابي حنيفة كذا
في شرح الاقطع وجه قولهما ان هذا اختلاف في الحقيقة في ملك بضع الامة لانه اذا صحت الرجعة تكون منافع
البضع للزوج وان لم تصح تكون منافع البضع للمولى لكن البضع في الاصل مملوك للمولى فاقراره بالتزويج
على الامة صحيح فكذا اقراره بالرجعة لان التملك يقع على المولى ووجه قول ابي حنيفة رح ان صحة الرجعة
مبنية على قيام العدة ففي العدة القول قولها لانها امينة في الاخبار ببقاء عدتها وانقضائها فكذا في
الرجعة لانها مبنية عليه وقولهما ان التملك يقع على المولى قلنا نعم لكن في الاصل كلامنا في ان
الرجعة تبتني على قيام العدة وحال قيام العدة لا ملك للمولى في البضع ولا تصرف فلا يعتبر
قوله فيكون القول قولها اما اذا صدقته الامة وكذبه المولى فيكون القول قول المولى ولا يثبت الرجعة
بالاتفاق على ما هو الصحيح من الرواية عن ابي حنيفة اما عندهما فظاهر لان منافع بضعها مملوكة
للمولى والزوج متهم في الرجعة لانها منقضية العدة فلا يثبت الرجعة بلا تصديق المولى وكذا عند
ابي حنيفة رح لان منافع بضعها في الحال خالصة حق المولى لكونها منقضية العدة فلا يقبل قول
الامة على مولاها في ابطال حقه بخلاف الصورة الاولى حيث لا يلزم ثمة ابطال حق المولى لان المولى
لما صدق الزوج في الرجعة كان مقرا بقيام العدة عند وجود الرجعة ولا ملك للمولى حال قيام
العدة فلا يعتبر قوله فظهر الفرق قوله مملوك له اي للمولى عليها اي على الامة والاقرار
على الامة بالنكاح بان قال زوجت امتي من فلان حيث يكون القول قوله قوله وهو يقول
الضمير راجع الى ابي حنيفة قوله ولو كان على القلب اي لو كان الامر والخلاف على القلب بان صدقته الامة
وكذبه المولى وقد مر تحقيقه قوله وكذا عنده في الصحيح اي القول قول المولى ايضا عند ابي حنيفة في الصحيح
من الرواية عن ابي حنيفة رح قوله فلا يقبل قولها في ابطاله اي قول الامة في ابطال ملك المتعة قوله
عنده الضمير راجع الى الرجعة يعني حال الرجعة ملكه اي ملك المولى قوله في ذكرا اي في قولها فاذا انقضت
عدتي قوله اذ هي العالمة به اي بالانقضاء وهو تعليل لكونها امينة فيقبل قولها انقضت عدتي لا
قول الزوج والمولى لم تنقض قوله واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت
الرجعة وان لم تغتسل وان انقطع لاقل من عشرة ايام لم تنقطع حتى تغتسل او يمضي عليها وقت

صلوة وهذه من مسايل القدوري قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي في باب العدة قد روي عن
عمر وعلي وعبد الله وآخرين من الصحابة اعتبار الغسل من الحيضة الثالثة اعلم ان انقطاع الرجعة
معلق بانقضاء العدة وانقضاء العدة معلق بالخروج عن الحيضة الثالثة والخروج عن الحيضة الثالثة
معلق بشرط حصول الطهارة ففيما اذا كان ايام حيضها عشرا تحصل الطهارة بمجرد الانقطاع لان الحيض
لا يحتمل الزيادة على العشر فلما حصلت الطهارة انقطعت الرجعة بخلاف ما اذا كان ايام حيضها اقل
من عشرة حيث لا ينقطع الرجعة ما لم تغتسل او يمضي عليها وقت ادنى الصلوات اليها وذلك لان الدم
يحتمل المعاودة فلا يثبت حكم الطهارة الا بالاغتسال او يمضي وقت صلوة لان الصلوة لما صارت دينا
عليها بذهاب الوقت ثبت عليها حكم الطاهرات فحكم بالطهارة وعند زفر رح لا ينقطع الرجعة
بمضي الوقت اذا اخرت الغسل كذا اورده شمس الايمة السرخسي رح في المبسوط لاحتمال معاودة الدم قلنا
نعم لكن لما ثبت عليها حكم من خواص احكام الطاهرات تقوى جهة الانقطاع فصار كالاغتسال قال
محمد رح ارايت لو اخرت الغسل شهرا طمعا في ان يراجعها الزوج اكان يبقى الرجعة الى هذه المدة
فهذا قبيح قلت ولقايل ان يقول انما لا يبقى الرجعة الى تلك المدة لعدم امتداد دم الحيض
الى تلك الغاية بخلاف ما دون العشرة فلا يرد هذا على زفر رح قوله فلا بد من ان يعتضد
الانقطاع اي يتقوى قال ابو جعفر الطحاوي في مختصره ولو كانت الزوجة نصرانية خرجت من العدة
بانقطاع الدم عنها وذلك لانه ليس عليها غسل فهي بمنزلة المسلمة اذا اغتسلت قوله بخلاف ما اذا
كانت كتابية يعني اذا كانت الزوجة كتابية فطلقها زوجها طلاقا رجعيا فانقطع دمها من
الحيضة الثالثة فيما اذا كانت ايامها اقل من عشرة يحكم بانقطاع الرجعة بمجرد انقطاع الدم ولا يتوقف
حكم انقطاع الرجعة الى الاغتسال او مضي وقت صلوة لان الكفار غير مخاطبين بالشرايع عندنا
وانما نؤمر بالطهارة اجتنابا لا وجوبا كما في المجنونة قوله لا يتوقف في حقها امارة زايدة التوقف
عبارة عن انتظار وقوع امر والامارة بمعنى العلامة قال اذا طلقت شمل اليها رفانها امارة
لتعليق عليك فسلمي انشده ابو عبيد رح قوله وتنقطع اذا تيممت وصلت عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
اعلم ان المعتدة اذا انقطع دمها لاقل من عشرة ايام فتيممت لا تنقطع الرجعة بمجرد التيمم حتى
تصلي عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد وزفر والشافعي رح تنقطع بمجرد التيمم كذا ذكر علاء الدين
العالم في طريقة الخلاف وقولهما الاستحسان وقول محمد رح القياس كذا ذكر الحاكم الجليل في الكافي في
شمس الايمة في شرحه واجمعوا انه لا يحل لها ان تتزوج بزوج آخر ما لم تصل بذلك التيمم او يمضي عليها وقت
صلوة ادنى الصلوات اليها مع القدرة على الاغتسال ولو اغتسلت بسور الحمار بطل رجعتها
بنفس الاغتسال بالاتفاق ولا يحل لزوجها ان يقربها يعني اذا كان لم يطلقها ولا يجوز لها
ان تتزوج بزوج ولا تصلي بذلك الغسل ما لم تتيمم وجه قول محمد رح ان التيمم يستباح به ما يستباح
بالغسل مثل اداء الصلوة وحل قراءة القران ومس المصحف ودخول المسجد ثم بمجرد الاغتسال
تنقطع الرجعة فكذا بمجرد التيمم لانه قايم مقامه عند عدم الماء وحكم سقوط الرجعة ينبني
على الاحتياط ولهذا اذا اغتسلت بسور الحمار تنقطع الرجعة احتياطا مع انها لا تحل لها اداء

ص

العلامة

ما بال سور الحمار مذكور في الكافي للحاكم الشهيد وغيره ٥

الصلوة وههنا في صورة التيمم تحل اداء الصلوة فبالطريق الاولى ان تنقطع الرجعة ولهما ان انقطاع
الرجعة معلق بانقضاء العدة وانقضاء العدة معلق بالخروج عن الحيضة الثالثة بثبوت الطهارة
والتيمم ليس بطهارة رافعة للحدث بل هو مبيح للصلوة بدليل ان المتيمم اذا راى الماء في خلال صلوته
تبطل صلوته ومعلوم ان رؤية الماء ليست بحدث فلو كان الحدث السابق مرتفعا بالتيمم
لم تبطل صلوته برؤية الماء فعلم انه لم تحصل الطهارة بمجرد التيمم لم تنقطع الرجعة الا ان الشرع
جعل التيمم طهارة حكما ولم يجعل اثر الحدث ظاهرا الى وجود الماء وذلك لا يدل على ارتفاع الحدث
اصلا الا يرى انها اذا مضى عليها وقت صلوة يثبت حكم الطاهرات ولكن لا يثبت الطهارة حقيقة
ولهذا يجب عليها الغسل وكذا اذا انقطع دمها لعشرة ايام يثبت حكم الطاهرات ولكن لا
يثبت الطهارة حقيقة بدليل وجوب الغسل وكذا التيمم لا يثبت به الطهارة حقيقة ان ثبت حكم
الطاهرات فبقي الحيض فلم تنقطع الرجعة بخلاف ما اذا صلت بعد التيمم حيث تنقطع الرجعة لانه
تعلق بالتيمم حكم لا ينفسخ الا يرى انها لو رات الماء بعد الصلوة لا تبطل فصار كالاغتسال
او نقول ان التيمم ليس بطهارة لانها لا ترفع الحدث بدليل ما قلنا ولكنه جعل طهارة ضرورة اداء
الصلوة وضرورة ما هو من توابع الصلوة كدخول المسجد ومس المصحف وقراءة القران والثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يجعل التيمم طهارة قبل اداء الصلوة بخلاف الاغتسال بسور الحمار
فانه طهارة قوية لكونه اغتسالا بالماء الا ان التيمم ضم اليه احتياطا لتعارض الادلة وليس كذلك
التيمم لانه طهارة ضعيفة فان قلت لا نسلم ان التيمم ليس برافع للحدث والاستدلال ببطلان
الصلوة برؤية الماء في خلال الصلوة ليس بصحيح لان عند الشافعي رح تمضي على صلوته قلت
لا يخلو من احد الامرين اما ان كان هذا القول ثابتا عن الشافعي رح ام لا فان لم يثبت فالاستدلال به
حجة على الكل وان ثبت فيستدل به على محمد وزفر رح وسيذكر على ان فيه ما يظهر حكم الحيض بعد
الفراغ عن الصلوة بيانه ان التيمم لو كان رافعا للحيض لم يلزمها الاغتسال بعد الصلوة برؤية
الماء في الصلوة وقد لزم فعلم ان التيمم لم يرفع الحيض يوضحه ان الحيض لو كان زايلا بالتيمم لم يلزم
الاغتسال لان رؤية الماء ليست بحدث ولا جنابة ولا حيض الا ان الحيض لم يظهر اثره الى
وجود الماء للضرورة فانتفت الضرورة بوجود الماء قوله لان التيمم حال عدم الماء طهارة
مطلقة حتى يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال واراد به حل اداء الصلوة وقراءة القران
ومس المصحف ودخول المسجد ولا يرد على محمد عدم جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم عنده بانه
لو كان يثبت بالتيمم ما يثبت بالاغتسال لجاز الاقتداء وقد مر تقريره في باب الامامة فلينظر
ثمه قوله والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية هذا جواب عن حرف محمد رح
يعني ان الاحكام التي ذكرها محمد رح انما ثبتت بالتيمم ضرورة ثبوت الطهارة لاجل الصلوة
لانها توابع الصلوة فلم يدل ثبوتها على كون التيمم طهارة مطلقة قال في الفتاوى الولوالجي
واذا تيممت وقرأت القران او مست المصحف او دخلت المسجد اختلف المشايخ فيه قال
ابو الحسن الكرخي تنقطع الرجعة وقال ابو بكر الرازي لا تنقطع الرجعة قوله

الطاهرات

تمضي

ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما اي عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقيل بعد الفراغ اي من الصلوة قال شمس الائمة
السرخسي رح في شرح الكافي للحاكم الشهيد ولم يذكر في الكتاب اي في الكافي اذا تيممت وشرعت في الصلوة
ثم قال والصحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رح ان الرجعة لا تنقطع ما لم تفرغ من الصلوة لان
الحال بعد شروعها في الصلوة كالحال قبله الا ترى انها اذا رأت الماء لا يبقى لتيممها اثر
بخلاف ما بعد الفراغ من الصلوة فانها وان رأت الماء تبقى صلوتها مجزية قوله
واذا اغتسلت ونسيت شيئا لم يصبه الماء فان كان عضوا فما فوقه لم تنقطع الرجعة وان
كان اقل من عضو انقطعت وهذه من مسائل القدوري قال الحاكم الجليل الشهيد في الكافي
واذا اغتسلت المعتدة من الحيضة الثالثة غير انه بقي منها عضو فلزوجها الرجعة باقية استحسانا
ولو بقي منها اصبع او شيء يسير من جسدها فقد انقطعت الرجعة وان تزوجت لم يجز
النكاح حتى تغتسل ذلك الموضع اخذا بالثقة اعلم ان محمدا رح لم يذكر في كتبه موضع القياس
وقيل عند ابي يوسف رح قياس واستحسان وكذا عند محمد رح قياس واستحسان اما القياس عند
ابي يوسف في العضو الكامل فانما تنقطع الرجعة لانها غسلت اكثر البدن وللاكثر حكم الكل
فكانها اغتسلت جميع البدن وفي الاستحسان لا تنقطع الرجعة لورود الخطاب بتطهيره فصار
لفائت العضو كبقاء جميع البدن ولانه لا يتسارع اليه الجفاف عادة بخلاف ما دونه واما القياس
عند محمد رح فيما دون العضو فان تبقى الرجعة لان الحدث باق لما روى صاحب السنن باسناده الى
ابي هريرة رض قال قال رسول الله عم ان تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة واخرجه
الترمذي وابن ماجة ولانه لا تحل لها الصلوة فكان العضو وما دونه سواء وفي الاستحسان تنقطع
الرجعة لان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يحصل التيقن بعدم اصابة الماء فيحكم
بانقطاع الرجعة احتياطا ولكن لا يحل لها التزوج ما لم تغسل ذلك الموضع احتياطا ايضا لان الماء
لم يصل اليه من حيث الظاهر وصاحب الهداية ذكر القياسين ولكن لم يتبع التفصيل في بيانه كما وقع
هنا قوله اخذا بالاحتياط فيهما اي في انقطاع الرجعة والتزوج قوله الجفوف
هو مصدر من جف يجف جفوفا وجفافا اذا يبس قوله عنه اي عن العضو الكامل
قوله فافترقا اي العضو الكامل وما دونه والمراد بما دونه العضو ان يبقى لمعة
يسيرة نحو اصبع او اصبعين ونحوهما وبه صرح الامام الاسبيجاني رحمه الله في شرح الطحاوي
قوله وعن ابي يوسف ان ترك المضمضة والاستنشاق كترك عضو كامل والواو
في والاستنشاق بمعنى او كما في قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع اعلم انها اذا اغتسلت
عن الحيضة الثالثة فيما دون العشر لكنها تركت المضمضة او الاستنشاق فعن ابي يوسف
روايتان في رواية هشام عنه لا تنقطع الرجعة فيكون ترك كل واحد منهما كترك
عضو كامل لان حكم الحيض باق لانهما فرضان في الجنابة فكانت العدة باقية وفي رواية
اخرى عن ابي يوسف تنقطع الرجعة وتركهما كترك ما دون العضو وهي رواية الكرخي
عن محمد قال محمد ابينها من زوجها ولا تحل للازواج كذا ذكر الكرخي في مختصره وذاك

اللمعة بضم اللام الموضع الذي لم يصبه الماء في الغسل والوضوء من الجسد

ومن رواية الفضل بن غانم عن ابي يوسف رح

لان في فرضية المضمضة والاستنشاق في الغسل اختلافا فعند مالك والشافعي
سنتان فيه فكان الاحتياط في انقطاع الرجعة بخلاف ترك عضو اخر حيث لا تنقطع الرجعة
لانه لا اختلاف في فرضيته اعلم ان المضمضة والاستنشاق سنتان في الوضوء فرضان
في الجنابة عندنا وهو قول سفيان الثوري وقال مالك والشافعي سنتان
فيهما جميعا وقال ابن ابي ليلى وعبد الله بن المبارك واحمد واسحق فرضان فيهما جميعا لكن احمد قال الاستنشاق
اوكد من المضمضة قوله هو بمنزلة ما دون العضو الضمير راجع الى ترك المضمضة والاستنشاق
قوله ومن طلق امرأته وهي حامل او ولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة وهاتان المسألتان
من خواص الجامع الصغير وقد اول صاحب الهداية قوله او ولدت بعد بيان الدليل فلو نتبع لفظ محمد رح
في اصل الجامع الصغير وذكره كما هو لم نحتج الى التاويل وصورته في الجامع الصغير محمد عن يعقوب
عن ابي حنيفة رح في رجل تزوج امرأة ثم طلقها وهي حامل فقال لم اجامعها قال له عليها الرجعة وكذلك
ان كانت ولدت قبل ذلك ولو خلا بها واغلق بابا او ارخى سترا ثم طلقها وقال لم اجامعها فليس عليها رجعة
اما في المسألة الاولى فانما كانت له الرجعة وان قال لم اجامعها لان الرجعة تبتني على الدخول وقد
ثبت الدخول حكما لثبوت النسب لانه يظهر كونها حاملا بان ولدت لاقل من ستة اشهر والطلاق بعد
الدخول معقب للرجعة فاذا قال عقيب الطلاق لم اجامعها لم يلتفت الى قوله لانه صار مكذبا شرعا
لان الشرع جعله واطئا حكما وكذا في المسألة الثانية كانت له الرجعة لانها لما ولدت في نكاحه قبل الطلاق
ثبت الدخول لا محالة لثبوت نسب الولد منه وقوله بعد الطلاق لم اجامعها لا يلتفت اليه لثبوت الدخول
حكما شرعا ولا يقال قوله لم اجامعها صريح في عدم الدخول ودلالة ثبوت النسب على الدخول ليست بصريحة
والصريح يفوق الدلالة فينبغي ان لا يكون له عليها الرجعة لانا نقول دلالة الشرع اقوى من صريح العبد
لاحتمال الكذب من العبد دون الشارع واما في المسألة الثالثة فانما لم يثبت الرجعة لانه لم يصر مكذبا
شرعا والرجعة حقه فيصدق في حقه اذا قال لم اجامعها وذلك لان الشرع لم يحكم عليه بالدخول
وانما وجبت العدة وكمال المهر لوجود التسليم وهما يتعلقان بالتسليم دون الدخول بخلاف الرجعة
فانها مبنية على الدخول دون التسليم فلا يثبت النسب بالخلوة حال الطلاق او بالولادة قبل الطلاق
ثبت الدخول المعقب للرجعة لانه لا نسب بلا ماء ولا ماء بغير وطء فيثبت الدخول لا محالة فيكون
مكذبا شرعا ونقل ابن السكيت عن الفراء فقال يقال هذه امرأة حامل وحاملة اذا كان في بطنها ولد
وانشد الاصمعي تمخضت المنون له بيوم اني ولكل حاملة تمام فمن قال حامل قال هذا
نعت لا يكون الا للمؤنث ومن قال حاملة بناه على حملت فاذا حملت شيئا على ظهر او على راس فهي حاملة
لا غير لان هذا قد يكون للذكر والانثى واني بمعنى قرب وتمام بفتح التاء وكسرها بمعنى وقوله تمخضت
الماخض الحامل جعل المنون حاملا على التشبيه وجعل اليوم الذي كانت فيه منيته ولدا للمنية و
كل حامل تنتهي الى وقت تضع فيه حملها وكذلك المنية منتظرة كانتظار وضع الحامل وروى
ابو سعيد السكري هذا البيت للنابغة الذبياني وقال ابو محمد السيرافي والصحيح انه لعمرو بن حسان رجل
من بني الحرث بن همام قال العبد الفقير الضعيف اني فتشت عن هذا البيت في ديوان النابغة فلم

المحدثة انزاه قوله ولنظر زعمه بتكذيب الشرع قال في الجمهرة الزعم والزعم لغتان فصيحتان يعني بفتح الزاء وضمها واكثر ما يقع الزعم على الباطل وكذا كرجاءه من الزعم في القران وفي فصيح الشعر قال ابن عمر زعمت سخينة ان ستغلب ربها وليغلبن مغالب الغلاب قوله الا ترى انه يثبت بهذا الوطء الاحصان ايضاح لقوله والطلاق في ملك متاكد يعقب الرجعة بيانه ان الاحصان معروف لحكم الزنا حتى تجب على الزاني الرجم اذا صدر الزنا عن المحصن ثم الاحصان لما ثبت بجعله واطئا حكما في هاتين الصورتين مع ان الرجم يندرئ بالشبهات فثبوت الرجعة وهي لا تندرئ بالشبهات اولى قوله فان خلا بها واغلق بابا او ارخى سترا الخ وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة وقد مر بيانها آنفا وفي بعض النسخ وارخى بالواو وذكر بحسب العادة والنفي بجملة اولان اصل الامرين من اغلاق الباب وارخاء الستر كاف في ثبوت الخلوة الصحيحة والاحكام التي تقام الخلوة فيها مقام الوطء ام لا ذكرت في باب المهر قوله لان تاكد المهر انما يبتني على تسليم المبدل لا على القبض يعني ان تاكد المهر بالخلوة الصحيحة لم يدل على كون الرجل واطئا حكما لان المهر يتاكد بتسليم المبدل اي البضع ولا يتوقف على قبض المبدل وهو الوطء فلم يلزم ثبوت الوطء من ثبوت كمال المهر وذا لان المراة قادرة على تسليم نفسها وليست بقادرة على جعل الرجل واطئا فتاكد المهر بالتسليم دفعا للضرر عنها قوله بخلاف الفصل الاول يرتبط بقوله لم يصر مكذبا شرعا يعني ان في الفصل الاول وهو فصل ثبوت النسب بظهور الحمل حال الطلاق او بالولادة قبل الطلاق صار مكذبا شرعا في قوله لم اجامعها حيث جعله واطئا حكما لان الرجعة تبتني على الدخول وقد ثبت النسب فيثبت الدخول لانه لا نسب بلا ماء ولا ماء بلا دخول فيثبت الرجعة لوجود الدخول قوله فان راجعها معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة اي الرجعة السابقة وذلك لان النسب ثابت فيثبت الدخول لا محالة والطلاق بعد الدخول يعقب الرجعة ثم الدخول لا يخلو من احد الامرين اما ان يكون قبل الطلاق او بعده فلا يجوز الثاني فتعين الاول وهو المطلوب وذلك لان الدخول لو كان بعد الطلاق لكان الطلاق مبينا ولكان الدخول بعد ذلك حراما والمسلم لا ياتي بالحرام ولا يرضاه لغيره فحمل على الدخول قبل الطلاق حملا لامر المسلم على الصلاح وانما يثبت النسب لانها لم تقر بانقضاء عدتها والمدة تحتمل ذلك قوله لان على اعتبار الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطء قبله اي قبل الطلاق واراد بالثاني كونه واطئا بعد الطلاق لان المذكور الاول هو كونه واطئا قبل الطلاق وانما يزول الملك بنفس الطلاق لان الطلاق قبل الدخول لا عدة فيه بالنص فيكون الطلاق مزيلا للملك بخلاف الطلاق بعد الدخول فان زوال الملك عنه انما يكون بعد انقضاء العدة قوله فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد آخر فهي رجعة معناه من بطن آخر وهذه من خواص الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رضي الله عنهم في رجل قال لامراته اذا ولدت فانت طالق فولدت ولدا ثم ولدت ولدا آخر لاقل من سنتين بيوم او اكثر قال هي امراته وهذه رجعة والفرق بين هذه المسألة وبين ما ذكر في كتاب الدعوى في المطلقة الرجعية اذا ولدت ولدا

اى الشرع

٢٩٠

لاقل من سنتين بيوم انه لا يكون رجعة لان العلوق ثمة يحتمل ان يكون قبل الطلاق وبعده فلا يثبت الرجعة بالشك وههنا صار الزوج مراجعا سواء جاءت به لاقل من سنتين من وقت الطلاق او لاكثر اما الاكثر فظاهر لتيقن العلوق بعد الطلاق الواقع بولادة الولد الاول وكذا الاقل لانه ان لم يجعل مراجعا يكون الولد الثاني مع الاول من بطن واحد وفي الاتحاد شك فلا يثبت بالشك فيكون الولد الثاني من بطن آخر فلما ثبت انه من بطن آخر ثبت ان علوقه حادث والعلوق الحادث بعد الطلاق في العدة يعقب للرجعة قوله وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فالولد الثاني رجعة وكذا الثالث الخ وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة والمراد من البطون المختلفة ان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا اعلم انها تطلق ثلاثا ويثبت نسب الاولاد من الزوج وعليها العدة بثلث حيض بعد ولادة الولد الثالث وذلك لان كلمة كلما تقتضي تكرار الجزاء عند تكرار الشرط وقد تكرر الشرط وهو الولادة فيتكرر الجزاء وهو الطلاق وذلك انها لما ولدت الولد الاول وقع الطلاق الرجعي ووجبت عليها العدة فلما ولدت الولد الثاني من بطن آخر علم انه صار مراجعا بوطء حادث بعد الطلاق حملا لامر المسلم على الصلاح فبولادة الولد الثاني وقع الطلاق الآخر لان شرط الطلاق وجد في ملك لانها منكوحة حين الولادة الثانية لانه ثبتت رجعته قبل ذلك ثم لما ولدت الولد الثالث من بطن آخر علم انه كان من علوق حادث بعد وقوع الطلاق الثاني فصار به مراجعا فبالولادة الثالثة وقع الطلاق الثالث لانها حين وجود الشرط كانت منكوحة لثبوت الرجعة قبل ذلك بالعلوق الحادث بعد الطلاق الثاني ووجبت العدة بثلاث حيض لانها حائل من ذوات الاقراء وانما قيد بالبطون المختلفة لانها اذا ولدت ثلثة اولاد في بطن واحد يقع عليها تطليقتان لا غير وتنقضي العدة بوضع الولد الثالث وهي مسئلة المبسوط وذلك لان شرط الطلاق في وجد في الملك فوقعا بخلاف الطلاق الثالث فان شرطه وجد في غير الملك لعدم الرجعة قبل ذلك لانهم ولدوا من بطن واحد فلم يقع لوقوعه في غير الملك وانقضت العدة بالولد الثالث لانها وضعت جميع ما في بطنها الآن ولو ولدت ولدين في بطن واحد تطلق بالولد الاول واحدة وتنقضي العدة بالولد الثاني ولا يقع به الطلاق لانها ليست بمنكوحة ولا معتدة قوله والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين وهذه من مسائل القدوري ولفظ محمد في الاصل والمعتدة من طلاق الرجعة تتشوف لزوجها وتتزين له قال ابن دريد شفت الشيء اشوفه شوفا اذا جلوته والدينار المشوف المجلو قال ابن عمر بالمشوف المعلم يعني دينارا وبه قيل تشوفت المراة اذا تزينت هذا في الجمهرة وقال في ديوان الادب رايت النساء يتشوفن اي ينظرن ويتطاولن وقيل التشوف التزين لكنه خاص في الوجه والتزين عام يستعمل الوجه وغيره وانما يتشوف هذه المطلقة لزوجها لان النكاح قائم الى انقضاء العدة وليس النظر اليها بحرام للزوج والرجعة مندوب اليها فيها يكون تشوفها حاملا له على الرجعة فيراجعها عسى لاتام ان يرجعن قوما كالذي كانوا بخلاف المعتدة من طلاق بائن حيث لا تتشوف له لحرمة النظر اليها وعدم مشروعية الرجعة اركب ما تحوي عطشني تزين ولكن لا سبيل الى الورود قوله فيكون مشروعا اي يكون التزين

الشعر لعنترة وترتيب البيت ولقد شربت من المدامة بعدما وكذا المراجع بالمشوف المعلم

مشروع قوله ويستحب لزوجها ان لا يدخل عليها حتى يوذنها او يسمعها خفق نعليه وهذه ايضا
من مسائل القدوري قال صاحب الهداية معناه اذا لم يكن من قصده المراجعة اي معنى كلام القدوري قال
في شرح الطحاوي وينبغي له ان يعلمها بدخوله عليها ان كان من قصده ان لا يراجعها بخفق النعال او
بالتنحنح او بالنداء او ما اشبه ذلك لكي تتاهب لدخوله لكي لا يقع بصره على فرجها بشهوة فيصير
مراجعا لها وليس من قصده ثم يطلقها فيؤدي الى تطويل العدة وقال في شرح الاقطع قال ابو يوسف
ليس من اجل انها حرام ولكن لا يامن ان يرى الفرج بشهوة فتكون رجعة من غير اشهاد وذلك مكروه
وطريق احر ان ذلك يؤدي الى تطويل العدة بكثيرة في العدة وذلك اضرار بالمراة فكره ذلك ولهذا قال
محمد في المبسوط اكره ان يراها متجردة اذا كان لا يريد رجعتها وان راها لم يكن عليه شي لان ما فوق
الروية وهو الوطء حلال فالروية اولى ومعنى قوله حتى يوذنها اي يعلمها والمراد بخفق
النعال صوتها والنعال من الاسماء المونثة السماعية وقد ذكرناها في وزنه لا رواية هو من خفق السراب
خفقا اذا اضطرب وهو لفظ مشترك يقال خفق النجم يخفق خفوقا اذا اضا وتلالا وخفق
النجم اذا انحط في المغرب وخفق القلب خفقانا وخفق الرجل خفقة اذا نعس ثم انتبه
قوله وليس له ان يسافر بها حتى يشهد على رجعتها وهذه من خواص الجامع الصغير وصورتها
فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل طلق امراته طلاقا يملك الرجعة قال ليس له ان يسافر بها ما لم
يشهد على رجعتها وفيه خلاف زفر ذكره فخر الاسلام البزدوي وغيره في شروح الجامع الصغير قال اذا سافر بها
فقد راجعها فلا يكره المسافرة لان النكاح قائم ما لم تنقض العدة فصار بعد الطلاق كما قبل الطلاق
ولنا قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وجه التمسك ان الاية نزلت
في الطلاق الرجعي بالنقل عن ائمة التفسير اي لا تخرجن حتى تنقضي عدتهن من بيوتهن من مساكنهن التي
يسكنها قبل العدة وهي بيوت الازواج واضيفت اليهن لاختصاصها بهن من حيث السكنى فدلت الاية
على ان اخراجهن للازواج لا يحل وكذا خروجهن بانفسهن الا ان يزنين فيخرجن لاقامة الحد عليهن وقيل
خروجهن قبل انقضاء العدة فاحشة في نفسها والراي في مقابلة النص غير مقبول ولان الطلاق مبطل
لملك النكاح فكان ينبغي ان يبطل النكاح زمان وجود الطلاق الا ان حكمه تاخر الى وجود الشرط وهو
انقضاء العدة لحاجة الزوج الى الرجعة فاذا لم يثبت الرجعة حتى في المدة ظهر عمل المبطل وهو
الطلاق من زمان وجوده لعدم الحاجة الى الرجعة عملا بما هو الاصل وهو ان لا يتخلف المعلول
عن العلة ولهذا تحتسب الاقراء الموجودة في المدة من العدة حتى لم يجب عليها اقراء اخر بعد المدة
فلو لم يظهر عمل المبطل من زمان وجوده لوجب عليها اقراء اخر بخلاف ما اذا اشهد على رجعتها لان ملك
الزوج وان كان باقيا في العدة كان على شرف الزوال فاذا اشهد عليها بطلت العدة وتقرر ملك الزوج فلم
يكره السفر ولا يقال ان السفر يدل دلالة الرجعة فيثبت الرجعة اشهد او لم يشهد لانا نقول كلامنا في
رجل ينادي صريحا بانه لا يراجعها ولا عبرة للدلالة مع وجود الصريح ثم لما لا يباح اخراجهن وخروجهن
الى السفر لا يباح ايضا الى ما دون السفر لاطلاق النص بتحريم الاخراج الا ان حكم بعض الخروج اشد من بعض
وقول محمد فلم يشهد على رجعتها لا يريد به انه الاشهاد على الرجعة واجب بل الاشهاد مستحب عندنا

نحو التسبيح والتهليل ويجر ذلك

[illegible]

عندنا على ما قررناه في اوايل الباب عند قوله ويستحب ان يشهد على الرجعة شاهدين وان لم يشهد صحت الرجعة وهو
المراد من قوله على ما قدمنا قوله والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء وهذه من مسائل القدوري وقال
الشافعي الطلاق الرجعي يحرم الوطء فان وطئها قبل الرجعة فعليه المهر كذا في شرح الاقطع له ان
الطلاق رافع لقيد النكاح فلا يحل الوطء ولنا ان النكاح قائم بينهما ما دامت العدة بدليل صحة الظهار
والايلاء واللعان والخلع والتوارث وبدليل صحة الرجعة بلا رضا المراة فيحل الوطء لقيام النكاح ولا نسلم
ان الطلاق الرجعي رافع لقيد النكاح قبل انقضاء العدة فلو كان رافعا لم يصح الاحكام المذكورة ولهذا
يصح الرجعة بالقول بلا مهر جديد بلا رضا المراة بالاجماع فعلم ان الرجعة استدامة النكاح لا انشاء
النكاح بدليل قوله تعالى فامسكوهن والمستديم للنكاح يحل الوطء بلا مهر فلا معنى لقول الخصم انه يجب
عليه المهر اذا وطئها قبل الرجعة وهذه المسئلة استوفينا بيانها عند قوله او يطاها في اوايل الباب
فينظر ثمه قوله لانها قايمة اي ان الزوجية قايمة قوله لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج
ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم والى اشار الله تعالى في قوله لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
قال صاحب الكشاف الامر الذي يحدثه الله تعالى ان يقلب قلبه من بغضها الى محبتها ومن الرغبة عنها
الى الرغبة فيها ومن عزيمة الطلاق الى الندم عليه فيراجعها والمعنى فطلقوهن لعدتهن واحصوا
العدة لعلكم ترغبون وتندمون فتراجعون قوله وهذا المعنى يوجب استبداده به اي ثبوت
حق الرجعة نظرا للزوج يوجب تفرد الزوج بحق الرجعة وذلك يوذن بكونه استدامة لا انشاء اي
تفرد الزوج بحق الرجعة يعلم بكون الرجعة استدامة لان الرجعة لو كانت انشاء للنكاح لم يتفرد الزوج
بالرجعة بلا رضا المراة او وليها وهو المراد بقوله اذ الدليل ينافيه والضمير البارز في ينافيه راجع الى
لا انشاء قوله والقاطع اخر عمله الى مدة اجماعا هذا جواب عن قول الخصم ان الزوجية زايلة
لوجود القاطع فقال عمل القاطع متراخ اجماعا الى انقضاء العدة بدليل ان الرجعة بالقول تصح بلا رضا
المراة منذ ان فهو ايضا فعلم ان القاطع لم يعد عمله في الحال قوله ونظرا له بما ما تقدم
يعني ان القاطع اخر عمله اجماعا نظرا للزوج على ما تقدم بيانه انفا اراد به قوله ثبت نظرا للزوج
ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم

فصل

فيما تحل به المطلقة لما ذكر
التدارك في الطلاق الرجعي وهو بالرجعة شرع في بيان التدارك غيره من الطلقات ففي الحرة فيما
دون الثلث التدارك بنكاح جديد وفي الثلاث باصابة زوج اخر بعد نكاحه وكذا التدارك في الامة
في الثنتين باصابة الزوج الاخر قوله واذا كان الطلاق باينا دون الثلث فله ان يتزوجها
في العدة وبعد انقضائها وهذه من مسائل القدوري اما جواز التزوج في العدة فلان العدة مشروعة
لاستبراء الرحم صيانة عن اشتباه النسب فمنع الغير عن التزوج للصيانة ولا يحصل الاشتباه اذا تزوجها
من طلقها فلا يجب الاستبراء من ماء نفسه فجاز التزوج واما جواز تزوجها بعد انقضاء العدة فلان
حل المحل باق لان محل النكاح انثى من بنات ادم مع انعدام المحرمية والشركة والعدة من الغير
وهو حاصل لانها داخلة تحت قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وانما يزول حل المحل بالطلقة الثالثة
ولم توجد فجاز التزوج قوله ولا اشتباه في اطلاقه اي لا اشتباه بسبب اطلاق الشارع

الزوج في نكاح معتدته قوله فان كان الطلاق ثلثا في الحرة او ثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا
غيره نكاحا صحيحا ويدخل بها ثم يطلقها او يموت عنها وهذه من مسائل القدوري اي يطلقها الزوج الثاني
او يموت وانما قال لم تحل له مطلقا لانها لا تحل له بعد الطلقة الثالثة لا بنكاح ولا بملك يمين حتى
تنكح زوجا غيره ولا طلاق الزوج ليشمل البالغ وغيره والمجنون وغيره اذا كان يجامع مثله وبذلك
صرح في شرح الطحاوي وانما قيد بالنكاح الصحيح لان الزوج الثاني اذا تزوجها نكاحا فاسدا
لا يحل للاول سواء دخل بها الثاني او لم يدخل لانه تعالى قال زوجا غيره والزوج المطلق هو الذي
صح نكاحه ثم الاصل في هذه المسئلة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اعلم
ان الطلاق محصور بالثلاث ولكن اختلفوا في الثالثة فقيل هي في قوله او تسريح باحسان والاكثر
على انها في هذه الاية اي فان طلقها طلقة ثالثة بعد الطلقتين المذكورتين فلا تحل له من بعد الطلاق
حتى تتزوج زوجا غيره والنكاح يسند الى المراة في لغة العرب كما يسند التزوج يقال فلانة
نكحت في بني فلان اي تزوجت منهم والدخول ما ثبت بالاية لان اسناد الوطء الى المراة
مجاز لانها محل لفعل الوطء لا مباشرة له ولهذا اذا التزوج اليها حقيقة والاصل في الكلام الحقيقة
حتى يرد دليل المجاز وهذا هو الذي يدل عليه ظاهر الاية وانما ثبت الدخول زيادة زيادة
على النص بما يجوز بمثله الزيادة عليه وهو الحديث المشهور وما خالف في شرط الدخول احد
سوى سعيد بن المسيب قال في الفتاوى الولوالجي وخلاصة الفتاوى وهو قول سفيان الثوري وقال
شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط هذا قول غير معتبر ولو قضى به قاضي لا ينفذ قضاؤه لكن
شمس الائمة لم يذكر قول شيوخه وقد روي الحديث بروايات مختلفة منها ما روى مالك ابن انس في
الموطا عن المسور بن رفاعة القرظي عن الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير ان رفاعة بن
سموال طلق امراته تميمة بنت وهب في عهد رسول الله عم ثلثا فنكحها عبد الرحمن بن الزبير فا
عترض عنها فلم يستطع ان يمسها ففارقها فاراد رفاعة ان ينكحها وهو زوجها الاول الذي كان
طلقها فبلغ ذلك رسول الله عم فنهاه عن تزويجها وقال لا تحل لك حتى تذوق العسيلة وحدث مالك
ايضا عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد عن عائشة رضه انها سئلت عن رجل طلق امراته البتة فتزوجها
رجل اخر فطلقها قبل ان يمسها هل يصلح للاول ان يتزوجها فقالت عائشة لا حتى يذوق عسيلتها
وحدث البخاري في الصحيح عن سعيد بن عفير عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير
ان عائشة اخبرته ان امراة رفاعة القرظي جاءت الى رسول الله عم فقالت يا رسول الله ان رفاعة
طلقني فبت طلاقي واني نكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي وانما معه مثل الهدبة فقال
رسول الله عم لعلك تريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته وحدث
البخاري ايضا عن محمد بن بشار عن يحيى عن عبيد الله عن القسم بن محمد عن عائشة رضه ان رجلا طلق
امراته ثلثا فتزوجت فطلق فسئل النبي عم اتحل للاول قال لا حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الاول
وحدث البخاري ايضا عن محمد عن ابي معاوية عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضه
طلق رجل امراته فتزوجت زوجا غيره فطلقها وكانت معه مثل الهدبة فلم تصل منه الى شيء

هذا تميمة رضه نبذا بالعدة
رواه الزهري

شيء تريده فلم يلبث ان طلقها فاتت النبي عم وقالت يا رسول الله ان زوجي طلقني واني تزوجت زوجا غيره
فدخل بي ولم يكن معه الا مثل الهدبة فلم يقربني الا هنة واحدة ولم يصل مني الى شيء افاحل لزوجي
الاول فقال رسول الله عم لا تحلين لزوجك الاول حتى يذوق الاخر عسيلتك وتذوقي عسيلته وحدث
البخاري ايضا عن عثمان بن ابي شيبة عن عبدة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضه ان رفاعة
القرظي تزوج امراة ثم طلقها فتزوجت اخر فاتت النبي عم فذكرت له انه لا ياتيها وانه ليس معه الا مثل
الهدبة فقال لا حتى تذوقي عسيلته او يذوق عسيلتك وحدث ابو موسى الحافظ محمد بن ابي بكر المديني
في كتاب الامالي باسناده الى مقاتل بن حيان قال قوله عز وجل فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره نزلت في عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك النضيري كانت تحت رفاعة بن وهب بن
عتيك وهو ابن عمها فطلقها طلاقا باينا وتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي ثم طلقها فاتت
النبي عم فقالت يا نبي الله ان زوجي عبد الرحمن طلقني قبل ان يمسني فارجع الى ابن عمي زوجي الاول فقال
النبي عم لا حتى يكون مس فلبثت ما شاء الله ان تلبث ثم رجعت الى النبي عم فقالت يا رسول الله ان زوجي الذي
كان تزوجني بعد زوجي الاول كان قد مسني فقال النبي عم كذبت بقولك الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت
ثم قبض النبي عم فاتت ابا بكر رضه فقالت يا خليفة رسول الله ارجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد مسني
فقال لها ابو بكر قد عهدت رسول الله عم حين قال لك وشهدته حين اتيتيه وعلمت ما قال لك فلا ترجعي
اليه فلما قبض ابو بكر رضه اتت عمر بن الخطاب رضه فقال لها لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك واختلف
في رفاعة قيل انه رفاعة بن سموال وقيل رفاعة بن وهب وفرق بينهما ابن شاهين والظاهر انهما واحد وكذا
اختلف في اسم المراة فقيل اسمها تميمة وقيل سهيمة واميمة والرميصاء والغميصاء وقال بعض اصحابنا انما ثبت
شرط الدخول باشارة الاية حملا للنكاح المذكور على فايدة جديدة بيانه ان النكاح الذي بمعنى العقد فهم من
قوله زوجا غيره فلو كان المراد من النكاح العقد كان يلزم التكرار فلا يجوز وفيه نظر لانا لا نعلم ان التكرار
لا يجوز اذا اريد به زيادة البيان كما في قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان فلو لم يكن التكرار يذكر في اخر الاية
كان كافيا وايضا اسناد النكاح اليها يكون مجازا والاصل عدمه وقد مر في اول ان الزيادة
منصف مر بيانه قبيل باب ايقاع الطلاق وفي فصل المحرمات ايضا في كتاب النكاح قوله على ما عرف
اي في الاصول قوله حتى يذوق عسيلتها الاخر والعسيلة كناية عن لذة الجماع وهي في الاصل تصغير
عسلة والتصغير لبيان ان تلك الحلاوة وان قلت كفت قوله والاختلاف لاحد فيه سوى سعيد
بن المسيب اي في شرط الدخول اعلم ان سعيد بن المسيب رضه من كبار التابعين ادرك كثيرا من الصحابة مثل
عمر بن الخطاب وغيره وكان زوج بنت ابي هريرة رضه وكان جل اسناده عن ابي هريرة رضه وكان يقال له فقيه
الفقهاء وعالم العلماء وعن مالك بن انس عن يحيى بن سعيد قال كان يقال ان ابن المسيب راوية عمر رضه وقال
صاحب كتاب الطبقات الكبير محمد بن سعد اخبرنا محمد بن عمر الاسلمي قال حدثنا قدامة بن موسى
الجمحي قال كان سعيد بن المسيب يفتي واصحاب رسول الله عم احياء وباقي وصفه يعرف في كتاب الطبقات
قال الواقدي وهو اثبت ما قيل توفي ابن المسيب سنة اربع وتسعين وقال المدايني ويحيى بن معين
سنة خمس ومائة قوله والشرط الايلاج دون الانزال اي شرط حل المطلقة الثلاث للزوج

هشيم وهنة كناية عن اسماء الاجناس وفي الاصل شيء حقير ويقال كانت بينهم هنات اي اشياء قبيحة

الباء للاتباع

هو ابن جعفر بن احمد بن عثمان المعروف بابن شاهين

اي على تقدير ارادة الوطء

للاول ايلاج الزوج الثاني لا انزاله وذاك لان الحديث شرط الدخول فقوله حتى تذوق مطلقا وبلا انزال كان قائلا بالايلاج وهو قيد لا محالة ولا اصل في المطلق ان يجري على اطلاقه فيكفي مجرد ذوق العسيلة بلا انزال فان قلت ينبغي ان يشترط الانزال لحديث العسيلة قلت العسيلة كناية عن لذة الجماع واللذة تحصل بالجماع قبل الانزال وبالانزال تنزول اللذة وتفتر الرغبة فلا يشترط الانزال قال في شرح الطحاوي فاذا التقى الختانان وتوارت الحشفة ثم بانت من زوجها الثاني وانقضت عدتها حلت للاول ولو خلا بها الزوج الثاني او مات عنها لا تحل للاول لان الخلوة والموت اعطيا حكم الدخول في ايجاب العدة والمهر لا غير ولو وطئها الزوج الثاني وهي حائض او نفساء او صائمة فانها تحل لزوجها الاول وان كان الزوج الثاني عاصيا في فعله ولو كان مجبوبا لا تحل للاول لان المجبوب يجامع بالملامسة لا بالايلاج في الفرج اما اذا حبلت امراة المجبوب وولدت حلت للاول وكانت محصنة ايضا في قول ابي يوسف رحه وفي قول محمد رحه لا تحل للاول ولا تصير محصنة وهو قول الحسن بن زياد رحه ذكرها الكرخي في مختصره قوله والصبي المراهق في التحليل كالبالغ وهذا لفظ القدوري في مختصره وذاك لان الشرع علق حلها للزوج الاول بنكاح زوج آخر ووطئه وقد حصل ذلك وفسر المراهق في الجامع الصغير بقوله غلام لم يبلغ ومثله يجامع جامع امراته وجب عليها الغسل واحلها على الزوج الثاني واراد بقوله ومثله يجامع ان يتحرك آلته ويشتهي وانما وجب الغسل عليها لان التقاء الختانين سبب ظاهر اقيم مقام المسبب الباطن وهو الانزال فوجب الغسل فان قلت لا نسلم انه سبب ظاهر وانما يكون كذلك اذا كان الشخص بالغا وكلامنا في غير البالغ قلت كلامنا فيما اذا كان الصبي يتحرك آلته ويشتهي لا فيما دون ذلك والامر مبني على الاحتياط وجماع مثله سبب ظاهر لانزال مائها فيجب الغسل عليها على انا نقول هذا السؤال ساقط في الاصل لانا لم ندع بوجوب الغسل على المراهق حتى يرد علينا السؤال لكونه غير بالغ بل ادعينا وجوب الغسل عليها وهي بالغة وجماعه سبب لانزالها وفصل الغسل من خواص الجامع الصغير وسكت محمد رحه عن غسل الصبي لانه ليس بواجب عليه بل يؤمر به تخلقا كالمجنون ان التخلق يأتي دونه الخلق وذكر ان عيسى عم مر بموضع قد اجتمع فيه الصبيان فراى ابليس فيما بينهم فقال يا ملعون اي شيء تصنع فيما بينهم والقلم لا يجري عليهم قال اريد ان اعودهم المعاصي في حال الصغر حتى يتخلقوا بذلك يقال راهق الغلام الحلم اي داناه قوله ومالك رحه يخالفنا فيه اي في المراهق فان عنده الانزال شرط ولم يوجد والحجة عليه قوله تعالى زوجا غيره والمراهق يسمى زوجا اذا وجد النكاح وقد حصل الدخول كما دلت عليه السنة فلا حاجة الى الانزال لانه قيد وقد مر بيانه آنفا قوله ووطء المولى لا يحلها وهو لفظ القدوري رحه في مختصره وذاك لان شرط الحل هو دخول الزوج الثاني ولم يوجد لان المولى لا يسمى زوجا ما روى الشافعي رحه ان عثمان رض سئل عن ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت رض فرخص في ذلك عثمان وزيد وقالا هو زوج فقام علي رض مغضبا كارها لما قالا وقال ليس بزوج قوله لان الغاية اي غاية الحرمة قوله ولو تزوجها بشرط التحليل فالنكاح مكروه وهذه مسألة القدوري ولم يذكر الخلاف فيه يعني اصحابنا لكن قال فان وطئها حلت للاول ولهذا المعنى قال صاحب الهداية وعن ابي يوسف رحه انه يفسد النكاح ولا يحلها على الاول

على الاول ثم قال وعن محمد انه يصح النكاح ولا يحلها على الاول وقال الامام الاسبيجابي رحه وان تزوجها ومن نيته التحليل ولم يشترطا فانها تحل للاول بلا كراهة ذكره وليست النية بشيء ولو شرط التحليل في النكاح الثاني فانه يكره ذلك للثاني ان يتزوجها بهذا الشرط ويكره للاول ان يتزوجها ايضا واما الجواب اختلفوا فيه على ثلثة اقوال في قول ابي حنيفة وزفر رحه يجوز النكاح ويحل للاول ان يتزوجها ايضا وفي قول ابي يوسف رحه النكاح الثاني باطل ولا يحل لزوجها الاول وفي قول محمد رحه النكاح الثاني صحيح ولا يحل لزوجها الاول هذا في شرح الطحاوي وكذلك ذكر الجواب على هذا الاختلاف في شرح الاقطع وكراهية النوازل والمختلف والمنظومة والفتاوى الظهيرية والخلاصة وذكر شمس الائمة السرخسي رحه في شرح الكافي جواب ابي حنيفة رض كذلك لكن قال عند ابي يوسف رحه النكاح جائز ولا يحل للاول وعند محمد رحه النكاح فاسد وجعل في الفتاوى الولوالجي جواز النكاح عند ابي يوسف وفساده عند محمد رواية هشام في نوادره عنهما فثبت عنهما روايتان وذكر في روضة الزندويستي في باب النكاح في الصور قال ابو حنيفة النكاح جائز والشرط صحيح اذا لم يطلقها الثاني بعد وطئه اياها يجبره القاضي على ذلك وتحل للزوج الاول واذا طلقها الثاني برايه او بامر القاضي اياه قال الشيخ ظهير الدين هذا البيان لم يوجد في غيره من الكتب وقال بعضهم يكون المحلل ماجورا كذا في التتمة والفتاوى الصغرى والخلاصة وذاك لانه فعل ما هو مباح في نفسه ونوى ان يصل الاول الى الحلال ومن احتال لتناول الحلال من حيث انه ليس فيه ابطال حق ولا اضرار باحد كان جائزا ماجورا وجه قول ابي يوسف رحه ما رواه في السنن والجامع الترمذي مسندا الى علي وابن مسعود وجابر بن عبد الله رض ان رسول الله عم لعن المحلل والمحلل له وجه قول محمد رحه ان النكاح سنة ونعمة من الله تعالى على عباده فلو كان النكاح بشرط التحليل جائزا لم يستحق المرتكب به اللعن فثبت الفساد وبالنكاح الفاسد لا تحل للاول ولانه في معنى التوقيت وهو مبطل للنكاح ووجه قول ابي حنيفة ومحمد رحه في صحة النكاح ان النكاح ليس بموقت حقيقة فلم يكن في معنى المتعة التي ورد النهي عنها فصح والنكاح الصحيح من الزوج الثاني غاية للحرمة غاية ما في الباب ان شرط التحليل شرط فاسد والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسدة الا ان محمدا رحه لم يثبت الحل للاول لانه استعجل ما هو مؤخر شرعا فرد قصده عليه كما في قتل مورثه حيث يحرم الميراث لانه استعجل ما اخره الشرع قوله وهذا هو محمل يعني ان محمل الحديث هو الكراهة لا فساد النكاح قوله لانه في معنى الوقت فيه اي لان شرط التحليل في معنى الوقت في النكاح قوله لما بينا اراد به قوله اذ النكاح لا يبطل بالشرط قوله لانه استعجل ما اخره الشرع وذاك لان النكاح عقد عمر وشرط التحليل خلافه قوله واذا طلق الحرة تطليقة او تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الزوج الاول عادت بثلاث تطليقات ويهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث كما تهدم الثلاث وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحه وقال محمد لا يهدم ما دون الثلاث وهذه من مسائل القدوري وفي بعض النسخ يهدم الزوج الثاني الطلاق ما دون الثلاث فعلى تلك الرواية يكون ما منصوب المحل على انه بدل من الطلاق وقول زفر والشافعي رحه كقول محمد رحه كذا في المبسوط وطريقة الخلاف لعلاء الدين العالم وغيرهما وقال العالم والمراد بقولنا يهدم الطلقة والطلقتين ان المراة بعده تصير بحالة لا تحرم حرمة غليظة الا بالطلقات الثلاث والمراد بقولهم لا يهدم انها تصير بحالة تحرم حرمة غليظة بما بقي من الطلقات الثلاث والمسألة مختلفة بين الصحابة رض فمذهب ابن عباس وابن عمر رض كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحه ومذهب عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن حصين وابي هريرة رض كما قال محمد

كذا ذكر الحاكم الشهيد في الكافي وقال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي اخذ الشبان من الفقهاء بقول المشايخ من
الصحابة والمشايخ من الفقهاء بقول الشبان من الصحابة رض وجه قول محمد رح ان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية
للحرمة في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لان حتى حرف موضوع للغاية ولا غاية
للحرمة الا اذا كانت الحرمة ولا تثبت الحرمة الا بثلث تطليقات بالنص فيكون وجود الزوج الثاني فيما دون
الثلث كعدمه لعدم ثبوت الحرمة وذلك لان الحل لم يرتفع ولهذا يجوز للزوج الاول ان يتزوجها بلا نكاح زوج
ثاني واصابته فانتفى ان الزوج الثاني لا يهدم ما دون الثلاث ووجه قول ابي حنيفة وابي يوسف رح ان الزوج
الثاني محلل بالحديث وهو الذي يجعل المحل حلالا او جعله حلالا لا يكون الا باثبات الحل فيه كان من جعل
المحل متحركا لا يكون ذلك الا باثبات الحركة فيه فعلم ان الزوج الثاني مثبت للحل ثم لا يخلو من احد الامرين اما
ان يكون المراد من الحل هو الحل السابق او الحل الجديد فلا يجوز الاول لانه يلزم تحصيل الحاصل وهو فاسد
لان الحل السابق موجود فيما دون الثلاث فتعين الثاني وهو الحل الجديد فصارت المراة بالزوج الثاني
ملحقة بالاجنبية فلم تحرم على الزوج الاول الا بثلث تطليقات لان حكم المحلل الحل الجديد هذا ولان الزوج الثاني
لما كان رافعا للثلاث والحرمة الثابتة بها كان رافعا لما دون الثلاث وهو دونها لانه على عرض ثبوت
الحرمة اولى واحرى فافهم فان قلت سلمنا ان المحلل والمحلل هو الذي يجعل المحل حلالا لا لكن لا نسلم
ان المراد به هو الزوج الثاني فليس في الحديث بيان ارادته ولم لا يجوز ان يكون المراد منه نكاح المتعة وقد كان
مشروعا ثم انتسخ وقرينة اللعن يدل على ذلك لان مباشرة نكاح المتعة مباشر للمنسوخ وهو حرام بخلاف مباشر
النكاح فيما دون الثلاث فانه مباشر الحلال فلا يستحق اللعن قلت انا نقل المحدث اذا كان
ثقة يقبل نقله في نفس الحديث وكذا يقبل نقله فيما جاء فيه الحديث واهل الحديث اوردوه في باب ما جاء في
الزوج الثاني فتعين مرادا بنقلهم فان قلت سلمنا ان المراد به الزوج الثاني لكن لا نسلم انه هو المراد مطلق
او هو مراد قبل الطلقات الثلاث او بعد الثلاث فالاول ممنوع لان الزوج الثاني ليس بمحلل قبل الثلاث لان الحل
موجود والثاني مسلم لكن لا يفيد لان نزاعنا فيما دون الثلاث قلت المراد منه الزوج الثاني مطلقا
عملا باطلاق الحديث ولا نسلم ان الزوج الثاني ليس بمحلل قبل الثلاث بل هو مثبت حلا جديدا بحيث لا يحرم عليه الا بثلاث
تطليقات مستقبلات فلا يلزم تحصيل الحاصل فان قلت الحديث محتمل متروك العمل بظاهره فلا يصح
الاحتجاج به بيانه ان الحديث يقتضي اثبات الحل مطلقا بظاهره وليس كذلك فان الزوج الثاني بعد الطلقات
الثلاث لا يثبت الحل ما لم يوجد الاصابة فكان الاصابة هي المثبتة للحل لا نفس الزوج الثاني قلت
لا نسلم انه من باب ترك العمل بالظاهر بل هو من باب التخصيص والتقييد بيانه ان الحديث يقتضي ان يكون الزوج
الثاني مثبتا للحل مطلقا في عموم الاحوال قبل الاصابة وبعدها لكن ما قبل الاصابة خرج عن ان يكون
مرادا بحديث العسيلة فبقي الباقي على اطلاقه وعمومه فيما دون الثلاث فان قلت لو كان الحديث
مقتضيا للحل الجديد يلزم المعارضة بكتاب الله تعالى فلا يجوز بيانه ان الزوج الثاني غاية للحرمة فاذا
انتهت الحرمة يثبت الحل بالسبب السابق لان الحكم عند انتهاء العلة يثبت بالسبب السابق لا بسبب
مبتداء كملك المستاجر عند انتهاء مدة الاجارة بيانه ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يقتضي الحل مطلقا
في عموم الاوقات الا ان الحرمة تثبت بثلاث تطليقات مغياة الى غاية الزوج الثاني فاذا انتهت الحرمة بالنكاح

بالزوج الثاني يثبت الحل الاصلي بالسبب السابق ولا حاجة الى سبب مبتداء قلت لا نسلم ان الحرمة اذا انتهت
يثبت الحل بالسبب السابق لا محالة بل يجوز ان يثبت بسبب آخر اذا دل الدليل عليه وقد دل الدليل لان الزوج
الثاني مثبت للحل فلو كانت ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه رسول الله ع محللا
فلا يلزم المعارضة لان انتهاء الحرمة لم يدل على ثبوت الحل بالسبب السابق لا محالة فافهم ذلك ففي التعليل غنية
للعاقل عن الكثير قوله واذا طلقها ثلثا فقالت انقضت عدتي وتزوجت بزوج آخر ودخل بي
الزوج وطلقني وانقضت عدتي والمدة تحتمل ذلك جاز للزوج ان يصدقها اذا كان في غالب ظنه انها صادقة
وهذه من مسائل القدوري وعلل صاحب الهداية بقوله لانها معاملة او امر ديني وقول الواحد فيها مقبول
وانث الضمير بالنظر الى الخبر اعني المعاملة وفي بعض النسخ لانه معاملة اي لان قول المراة انقضت
عدتي وتزوجت بزوج آخر ودخل بي الزوج وطلقني وانقضت عدتي معاملة او ديني والمراد من قوله
دخل بي الزوج هو الزوج الثاني ومن قوله جاز للزوج هو الزوج الاول ومعنى كلامه ان اخبارها ان
اما ان كان من باب المعاملات لان النكاح منها او من باب الديانات لتعلق الحل والحرمة به ففي كل منهما
يقبل خبر الواحد ولكن كلامه موهم بان اخبارها مقبول وان لم تكن عدلا لانه اطلق في التعليل وليس الامر
كذلك فان الرواية منصوصة في آخر كتاب الاستحسان بان الزوج الاول لا باس عليه ان يتزوجها اذا كانت عنده
ثقة او وقع في قلبه انها صادقة وبه صرح الحاكم الجليل الشهيد في الكافي وشمس الائمة البيهقي في كتاب الشامل
وقد عرف في الاصول ان خبر الواحد العدل حجة في الديانات لان الصحابة كانوا يقبلون خبر العدل من غير اشتراط
العدد واما المعاملات التي ليس فيها معنى الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن للعبد في التجارة يعتبر
فيها خبر كل مميز عدلا كان او فاسقا صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا حرا كان او عبدا ذكرا كان او انثى
من غير اشتراط العدد والعدالة وتعيين لفظ الشهادة لانها تنتفي عن المنازعة فاحتيج الى زيادة توكيد
دفعا للتزوير والحيل والباقي يعرف في الاصول ثم يرجع الى ما نحن فيه فنقول انما جاز للزوج الاول
ان يصدقها ويتزوجها اذا كان في ظنه انها صادقة لانها امينة في اخبارها عن انقضاء عدتها والقول
قول الامين فيما لا يستحيل او لا يستنكر فاذا كانت المدة تحتمل ذلك لا يكون اخبارها مستحيلا ولا مستنكرا
فيقبل قولها والا فلا ثم ادنى المدة التي تصدق المعتدة بالطلاق يحتاج الى البيان فان كانت ممن لا تحيض
لصغر او كبر فادنى المدة ثلثة اشهر بالاتفاق فان كانت تحيض ففيه اختلاف قال ابو حنيفة رح لا تصدق
في اقل من ستين يوما وعندهما تصدق في تسعة وثلثين يوما ثم انها امينة في الاخبار وقد امكن تصديقها
فيه فتصدق بيانه ان الطلاق يجعل واقعا في آخر الطهر ثم يحتسب كل حيض ثلاثة ايام فيكون تسعة
وكل طهر من الطهرين المتخللين خمسة عشر فيكون ثلثين والجملة تسعة وثلثون يوما ولابي حنيفة رح وجهان
احدهما ما روى محمد رح عنه وهو ان الطلاق يجعل واقعا في اول الطهر فيحتسب كل طهر خمسة عشر فيكون خمسة
واربعين ثم يحتسب كل حيض خمسة ايام فيكون خمسة عشر والجملة ستون يوما وذكر ان الخمسة بين الاقل والاكثر
والوجه الثاني ما روى عنه الحسن بن زياد رح وهو انه يجعل الطلاق واقعا في آخر الطهر احترازا عن
تطويل العدة ثم يجعل كل حيض عشرة ايام فيكون حيضها ثلثين والطهر ان المتخللان ثلثون والجملة
ستون يوما وعلى قول ابي يوسف ومحمد رح يلزم اعتبار الاقل في الحيض والطهر جميعا وذكر في غاية البيان

حيث دفعا للضرر وقات بخلاف ما فيه
التلازم يشترط العدد
والعدالة و صح

فلا يعتبر قوله واختلفوا في ادنى هذه المدة اى اختلف ابو حنيفة وصاحباه في ادنى المدة التي تصدق
المعتدة في انقضاء العدة قوله وسنبينه في باب العدة ان شاء الله تعالى اى سنبين ذكر المدة في باب العدة
وهذا وعد يتحقق بالانجاز وتدارك نادرا لحباجب في بيان الذي لا يذر واليصر ولا ينسى وكنا كر بيانا
آنفا فافهم ان شاء الله تعالى

باب الايلاء

وجه مناسبة الباب بما تقدم ان التحريمات التي تحصل من جهة الزوج اربعة الطلاق والايلاء والظهار
واللعان فلما فرغ من بيان الطلاق شرع في الايلاء لان حكم الطلاق في الايلاء لا يثبت على الفور بل يثبت مؤجلا
الى انقضاء المدة وكان القياس ان يذكر الخلع قبل الايلاء لان الخلع نوع من الطلاق الا انه لما كان بعوض
تباعد عن الطلاق فاخر عن الايلاء وقدم الخلع على الظهار لان الظهار منكر من القول وزور وليس الخلع
كذلك ثم قدم الظهار على اللعان لان الظهار اقرب الى الاباحة من اللعان بدليل ان سبب اللعان وهو
القذف بالزنا لو اضيف الى غير الزوجة يجب الحد والموجب للحد معصية محضة بلا شائبة الاباحة فافهم
ثم الايلاء مصدر من قولهم آلى يولي ايلاء اى حلف والاسم الالية قال الاعشى
فآليت لا ارثي لها من كلالة ولا من حفى حتى تلاقي محمدا اى حلفت ثم اذ لا ارحم لناقتي
من كلال ولا من رقة قدم حتى تلاقي ناقتي محمدا عليه السلام واسكن الياء من تلاقي لضرورة الشعر اعلم ان الاصل
في باب الايلاء قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم وقرأ عبد الله بن مسعود فان فاؤا فيهن كذا في الكشاف والمبسوط
وابن عباس رضي انهم الا قالا عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر قال الواحدي في كتاب اسباب نزول
القران باسناده الى عطاء عن ابن عباس رضي قال كان ايلاء اهل الجاهلية السنة والسنتين واكثر من ذلك فوقت
الله اربعة اشهر فمن كان ايلاؤه اقل من اربعة اشهر فليس بايلاء ثم قال وقال سعيد بن المسيب كان الايلاء
ضرار اهل الجاهلية كان الرجل لا يريد المراة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها ابدا وكان
يتركها كذلك لا ايما ولا ذات بعل فجعل الله تعالى الاجل الذي يعلم به ما عند الرجل في المراة اربعة اشهر
وانزل للذين يؤلون من نسائهم الآية فالاسم شرعي فيه معنى اللغة وهو ان في الشرع عبارة عن اليمين على
ترك الوطء مدة مخصوصة على وجه لا يمكنه الوطء في المدة الا بحنث يلزمه بسبب اليمين قوله
واذا قال الرجل لامراته والله لا اقربك او قال والله لا اقربك اربعة اشهر فهو مول وهذه من مسائل القدوري
اذا حلف على الابد فهو مول اجماعا اما اذا حلف على اربعة اشهر فهو مول عندنا خلافا للشافعي
فان عنده لا يكون موليا حتى يحلف على اكثر من اربعة اشهر بناء على ان الفيء عنده بعد اربعة اشهر
فلا بد من مدة زائدة على الاربعة الاشهر فانه يقول اذا مضت اربعة اشهر فاما ان يفيء واما
ان يطلق وهو مذهب مالك واحمد واسحق ولنا قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة
اشهر فقد صح الايلاء في الاربعة الاشهر فمن شرط الزيادة على ذلك يترك ظاهر الآية فان قالوا
قوله تعالى فان فاؤا يدل على ان الفيء بعد تلك المدة لان الفاء للتعقيب قلت قد ذكرنا قبل ان عبد
الله بن مسعود رض قرأ فان فاؤا فيهن اى في المدة المذكورة وقراءته لا تخلو عن سماع من رسول الله عم ونحن نقول بموجب
التعقيب ايضا لان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا ورد تفصيلا لقوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل

المفصل ابدا ومذهب سفيان مثل مذهبنا والفاظ الايلاء مثلا ان يقول لامراته والله لا اقربك وذكر الابد او لم يذكر او قال
والله لا اجامعك او قال لا اباضعك او قال لا اطاوك او لا اغتسل منك من جنابة فانه يكون موليا ولو قال لا
امسك او لا اجمع راسي وراسك او قال والله لا اغيظنك او لا اسوءنك او لا اقرب فراشك او قال لا ادخل عليك
ان نوى الجماع كان موليا والا فلا وكذا اذا قال وعزة الله وعظمة الله يكون موليا وكل لفظ ينعقد به اليمين
يكون به موليا وما لا فلا واذا قال وهو في رجب والله لا اقربك حتى اصوم المحرم يكون موليا واذا قال
والله لا اقربك الا في مكان كذا ومسافة ذلك المكان اربعة اشهر فصاعدا يكون موليا وكذا اذا قال والله
لا اقربك حتى تفطمي صبيك والى مدة الفطام اربعة اشهر فصاعدا يكون موليا وان كان اقل من ذلك لا يكون
موليا ولو قال والله لا اقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى يخرج الدجال لا يكون موليا قياسا لانه يرجى
وجود ذلك ساعة فساعة وفي الاستحسان يكون موليا لانه يستعمل للتابيد عادة وكذا اذا قال والله لا اقربك
حتى تقوم الساعة او حتى يلج الجمل في سم الخياط يكون موليا كذا في شرح الطحاوي وقال الحاكم في الكافي واذا قال
لامراته انا منك مول وعنى به الايجاب فهو مول وان قال عنيت الخبر بالكذب لم يدين في القضاء وقال فيه
الكافي على مثل امراة فلان وقد كان فلان آلى من امراته فنوى الايلاء كان موليا وقال في الشامل
حلف لا يقربها وهي حائض لم يكن موليا لان الزوج ممنوع عن الوطء بالحيض فلا يصير المنع مضافا الى
اليمين والباقي يعرف في كتب اصحابنا رحمهم الله قوله فان وطئها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته
الكفارة هذا لفظ القدوري رحمه الله اعلم انه شرع في بيان حكم الايلاء وقال اذا وطئها المولى في مدة الايلاء حنث
وذلك لانه فات البر لان البر هو وفاؤه على ترك الوطء فاذا لم يف فقد حنث ولزمته الكفارة اى كفارة
اليمين لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة
ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم جعل الله تعالى موجب الحلف الكفارة عند الحنث والايلاء حلف وقد
حنث فيه فيلزمه الكفارة وقد صرح صاحب السنن مسندا الى عبد الرحمن بن سمرة رض قال قال رسول الله عم
يا عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت على يمين فرايت غيرها خيرا منها فات الذي هو خير وكفر يمينك
فقد جعل رسول الله عم موجب الحنث الكفارة والواطئ في المدة حانث فيلزمه الكفارة فان قلت
تجب بالايلاء واحد الامرين اما الفيء واما عزيمة الطلاق فاذا اختار عزيمة الطلاق لا تجب الكفارة فكذا
اذا اختار الفيء ولهذا روي عن الحسن في قوله القديم اذا وطئها في المدة فلا كفارة عليه قلت
في المقيس وجد الحنث والكفارة موجبه وفي المقيس عليه لم يوجد الحنث فلا تجب الكفارة فافترقا والقياس بلا
مماثلة فاسد فان قلت قوله تعالى فان الله غفور رحيم عقيب قوله فان فاؤا يدل على عدم وجوب
الكفارة قلت لا نسلم ذلك لثبوت الكفارة بالآية والحديث ولا منافاة بين وجوب الكفارة وثبوت المغفرة لا ينافي
وجوب الكفارة لان المغفرة تدل على نفي المؤاخذة في الآخرة لا غير قوله وسقط الايلاء اى بالوطء
في المدة وانما سقط لانحلال اليمين بالحنث قوله وان لم يقربها حتى مضت المدة بانت منه بتطليقة
هذا لفظ القدوري رحمه الله ايضا وهذا حكم الايلاء على تقدير عدم الوطء في المدة قال ابو عيسى الترمذي رحمه الله
في جامعه في علم الحديث اختلف اهل العلم فيه اذا مضت اربعة اشهر فقال بعض اهل العلم من اصحاب

النبي عم وغيرهم اذا مضت اربعة اشهر يوقف فاما ان يفيء واما ان يطلق وهو قول مالك والشافعي واحمد
واسحق وقال بعض اهل العلم من اصحاب النبي عم وغيرهم اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة باينة وقال مالك
في الموطا عن سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن انهما كانا يقولان اذا مضت اربعة الاشهر فهي تطليقة
واحدة ولزوجها عليها الرجعة ما دامت في العدة قال مالك وكان ذلك راي ابن شهاب وحجتنا قوله
تعالى وان عزموا الطلاق اي تربصوا الى انقضاء المدة وتركوا الفيء في المدة جعل تعالى ترك الفيء في
المدة عزيمة الطلاق بوتره ما قال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا عن ابن مسعود وابن العباس رض
انهما قالا عزيمة الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر فمعنى الاية ان اوجبوا الطلاق بترك الفيء فان الله
سميع بمقالتهم بكلمة الايلاء عليهم بظلمهم وهذا وعيد على ترك الفيء فان قلت سلمنا ان بمجرد
مضي الاربعة الاشهر يقع الطلاق ولكن لا نسلم انه باين ولا دلالة في الاية على البائن فلم لا يجوز ان
يقع رجعيا كما روى في الموطا عن ابن المسيب قلت انما وقع باينا لان الزوج ظلمها حيث
منع حقها المستحق عليه وهو الوطء في المدة فجازاه الشرع بالطلاق عند مضي المدة تخليصا لها عن
ضرر التعليق ولا يحصل التخلص بالرجعي فوقع باينا ولان الايلاء كان طلاقا مباينا على التنوع الجاهلية
بحيث لا يقربها الشخص بعد الايلاء ابدا فجعله الشرع موجلا بقوله تربص اربعة اشهر الى انقضاء
المدة فحصلت الاشارة الى ان الواقع بالايلاء باين لكنه موجل فافهم قوله وقال الشافعي
تبين بتفريق القاضي مذهب الشافعي انه يفيء او تطلق بعد المدة فان لم يطلق يطلقها القاضي دفعا
لظلمه كما في الجب والعنة قوله وهو ماثور عن عثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وزيد بن
ثابت رض اي مذهبنا وهو وقوع البينونة بعد مضي مدة الايلاء مروي عن الصحابة المذكورين رض
واراد بالعبادلة الثلاثة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وفيه نظر لان ما تلونا حجة
في الموطا عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن ابي طالب انه كان يقول اذا آلى رجل من امراته لم يقع عليه
الطلاق وان مضت الاربعة الاشهر حتى يوقف فاما ان يطلق واما ان يفيء وكذلك روى البخاري
في الصحيح انه لا يقع الطلاق حتى يطلق ونقل ذلك عن عثمان وعلي وابي الدرداء وعائشة واثني
عشر رجلا من اصحاب النبي عم فعلم ان مذهب عثمان وعلي وابن عمر ليس كما قال صاحب الهداية على ما قال
البخاري ولكن محمد بن الحسن قال في موطاه بلغنا عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبد الله
بن مسعود وزيد بن ثابت انهم قالوا اذا آلى الرجل من امراته فمضت اربعة اشهر قبل ان يفيء
فقد بانت بتطليقة باين وهو خاطب من الخطاب وكانوا لا يرون ان يوقف بعد الاربعة الاشهر
وقال ابن عباس في تفسير هذه الاية للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان
الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم قال الفيء الجماع في الاربعة الاشهر وعزيمة
الطلاق انقضاء الاربعة الاشهر فاذا مضت بانت بتطليقة ولا يوقف بعدها وكان ابن
عباس اعلم بتفسير القران من غيره الى هنا لفظ محمد في موطاه ثم اعلم ان الاكثر من الصحابة رض على ما
قال اصحابنا رح بدليل نقل البخاري عن اثني عشر رجلا من الصحابة انه لا يقع الطلاق حتى يطلق وذلك
لان الاثني عشر رجلا اذا كانوا بذلك كان غيرهم وهم اكثر منهم على خلاف ذلك وهو وقوع الطلاق

الطلاق بمضي المدة والا لا يكون للتخصيص للاثني عشر فائدة فافهم قوله فان كان حلف على اربعة اشهر
فقد سقطت اليمين وهذه مسالة القدوري وهذا تفصيل حكم الايلاء على تقدير عدم الوطء في المدة من
وجه آخر وهو ان يقال لا يخلو من احد الامرين اما ان حلف على اربعة اشهر بان قال والله لا اقربك اربعة
اشهر وما شابه ذلك من الالفاظ او حلف على الابد بان ذكر الابد او لم يذكر المدة ففي الاول سقط اليمين
بمضي المدة لان اليمين اذا كانت موقتة بالوقت تنتهي بانتهاء ذلك الوقت ولا يلزم على الحالف شيء آخر
لانه لم يحلف على اكثر من ذلك وفي الثاني يقع البينونة بمضي المدة ولا يسقط اليمين لم ينحل لعدم الحنث
وعدم فوت المحلوف عليه اما عدم الحنث فلانه لم يوجد منه الوطء في المدة واما عدم فوت المحلوف عليه
فلانه لم يوقت وقتا خاصا فكانت اليمين موبدة فبقيت على حالها ثم اذا مضت اربعة اشهر اخرى
قبل التزوج هل يقع عليها الطلاق بحكم الايلاء ام لا قال الشيخ ابو المعين النسفي في كتاب الكبير
والنقل في هذه المسالة يعني عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رح ثم قال اختلف مشايخنا فيها كان الفقيه
ابو بكر الاعمش البلخي والفقيه محمد بن ابرهيم الميداني والفقيه الجليل ابو احمد العياضي والشيخ ابو
الحسن الكرخي والشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل والفقيه ابو اسحق الحافظ يقولون لا يتكرر الطلاق
على المولى منها وان تكررت المدة وهي في العدة وكان الفقيه ابو سهل الشرغي يقول يتكرر الطلاق
بتكرر المدة لان تقدير الايلاء في حق الطلاق يكون كانه قال كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك
فيها فانت طالق باين الا يرى انه لو لم يقربها حتى بانت ثم تزوجها ولم يقربها اربعة اشهر بانت
فدل انه بمنزلة التعليق بشرط متكرر فيتكرر الطلاق بتكرر المدة لان العدة في جعلها محلا
للطلاق كاصل الملك وجه قول عامة المشايخ ان المبانة ليست بمحل لاستيناف الايلاء فلا تكون محلا
ايضا لاستيناف المدة لان الايلاء انما جعل طلاقا بترك الوطء في المدة لكون الرجل مسيئا ظالما بمنعه
حقها المستحق عليه وبهذا المعنى لا يوجد في المبانة لانه ليس بظالم في ترك الوطء لان وطء المبانة
حرام بل هو محسن لاحترازه عن الحرام بخلاف ما اذا تزوجها ثانيا حيث يقع الطلاق بمضي المدة
مرة اخرى لانه ظلمها بترك الوطء في المدة فعوقب بتفريق امراته منه وبخلاف ما اذا قال كلما مضت
اربعة اشهر لانه لما صرح بلفظ الايقاع صار عاملا في العدة وهنا لم يوجد التصريح قوله
ولم يوجد الحنث لترتفع به اي ارتفع اليمين بالحنث قوله الا انه لا يتكرر الطلاق قبل
التزوج استثناء من قوله فاليمين باقية يعني ان اليمين باقية لعدم الحنث حتى اذا وجد الوطء
بعد البينونة يلزمه الكفارة لكنه لا يتكرر الطلاق بمضي المدة الاخرى قبل وجود التزوج
وان كانت في العدة بان كانت ممتدة الطهر مثلا وهو اختيار عامة المشايخ وقد بيناه
ذكر آنفا قال حسن في كتاب وحيد الدين النسفي في نظم الجامع ان امراة بانت بايلاء زوجها و
عدتها تبقى والا تتصرم فهل تنعقد اخرى قبل انقضائها وفيها بانواع الخلاف تكلموا
قوله فان عاد فتزوجها عاد الايلاء فان وطئها والا وقعت بمضي اربعة اشهر اخرى
هذا لفظ القدوري في مختصره وفيه اشارة الى ان الايلاء يسقط بمضي الاربعة الاشهر والى ان
كانت اليمين باقية فان وطئها بعد ذلك الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته كفارة اليمين

لانه قال على دالايلاء

وان لم يطلقها ومضت مضى اربعة اشهر اخرى اى طلقة اخرى وانما عاد الايلاء بالتزوج لان حقها فى الوطء قد عاد بالتزوج وقد منعه الزوج ذلك لبقاء يمينه لكونها واقعة على الابد وهذا لان زوال الملك لا يبطل اليمين لان ذمة الحالف كافية لبقاء اليمين ولم يوجد لعدم الحنث فبقيت كما كانت فلما عاد الايلاء بالتزوج غير مرة الايلاء من وقت التزوج فاذا مضت المدة بانت باخرى وسقط الايلاء وبقيت اليمين بحالها لانه حلف على الابد ثم اذا تزوجها مرة ثالثة عاد الايلاء فبانت بطلقة اخرى بمضى المدة ان لم يطأها فى المدة لما قلنا ثم اذا تزوجها بعد زوج آخر لا يعود الايلاء لان الايلاء مساو لسائر الايمان فى حق الحنث ومخالف لها فى حق البر فانه فى حق البر تعليق الطلاق معنى بترك الوطء الزوج مدة مخصوصة وكان الزوج قال لامراته الحرة ان لم اقربك اربعة اشهر فانت طالق باين ولامراته الامة ان لم اقربك شهرين فانت طالق باين والمعلق طلاق هذا الملك وقد استوفى ذلك بالثلاث فلا يقع شيء بعد زوج اخر وهى فرع مسألة التنجيز فالتنجيز عندنا يبطل التعليق خلافا لزفر لكن اليمين باقية لوقوعها على الابد فان وطيها انحلت يمينه لوجود الحنث فيكفر عنها قال الامام الاسبيجابى ولو آلى من امراته ومضت اربعة اشهر ولم يفئ اليها بانت منه بتطليقة ثم تزوجت بزوج اخر بعد ما انقضت عدتها ثم عادت الى الاول ينعقد الايلاء بالاتفاق الا ان عند ابى حنيفة وابى يوسف ينعقد الايلاء بثلاث تطليقات مستقبلات وعند محمد ينعقد بما بقى من الثلاث ذكره فى شرح الطحاوى وهى فرع مسألة الهدم وقد مر تحقيقها قوله ويعتبر ابتداء هذا الايلاء من وقت التزوج اى يعتبر ابتداء الايلاء العائد بالتزوج من وقت التزوج قوله فان تزوجها ثالثا وفى بعض النسخ ثانيا ولكل وجه اما الاول فبالنظر الى التزوج قبل الايلاء واما الثانى فبالنظر الى التزوج بعد الايلاء قوله لما بينا اشارة الى ما قال قبله قبل هذا بقوله لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها فيتحقق الظلم اى ثبت حق المراة فى الوطء فمنعها الزوج فصار ظالما فجوزى بتفريق امراته قوله واليمين باقية لاطلاقها وعدم الحنث فلان الوطء لم يوجد فكانت اليمين باقية لان فواتها باحد امرين اما بفوات المحلوف عليه او بالحنث ولم يوجد لا هذا ولا ذاك قوله وان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا وهذه مسألة القدورى قال فى الاصل بلغنا ذلك عن ابن عباس وقال الحاكم الشهيد فى الكافى قال ابن ابى ليلى هو مول ان تركها اربعة اشهر قال شمس الائمة السرخسى فى شرح الكافى وهكذا يقول ابو حنيفة فى الابتداء فلما بلغه فتوى ابن عباس لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر رجع عن قوله وقال فى شرح الاقطع قال ابن ابى ليلى القياس يكون موليا ولو حلف على ساعة والصحيح قولنا لان الشرع قدر مدة الايلاء باربعة اشهر فلو كان الايلاء صحيحا فيما دون ذلك لم يكن للتخصيص معنى قوله ولان الامتناع عن قربانها فى اكثر المدة بلا مانع وبمثله لا يثبت حكم الطلاق فيه يعنى انه لا يثبت حكم الايلاء فيما اذا حلف على اقل من اربعة اشهر لانه اذا حلف على شهر مثلا فمضى بعد ذلك اربعة اشهر ولم يطأها فى الاربعة الاشهر يكون امتناعه عنها فى اكثر المدة وهو ثلثة

وفى سائر الايمان لا يتعلق بالبر حكم

ثلثة اشهر حاصلا بلا مانع يمين والامتناع اذا كان بلا مانع يمين لا يثبت حكم الايلاء فى الامتناع كما اذا ترك وطيها اصلا ابدا لا يقع الطلاق اذا لم يكن حلف على ترك وطيها لحقيقة ان المولى من لا يمكنه قربان امراته الا بشيء يلزمه وهنا يمكنه القربان فى اكثر المدة بدون شيء يلزمه بعد مضى الشهر فلا يكون موليا وقوله بلا مانع خبر لان اى لان الامتناع عن القربان حاصل بلا مانع واراد بالمانع اليمين والضمير فى وبمثله راجع الى الامتناع اى بمثل هذا الامتناع وهو الامتناع بلا مانع يمين لا يثبت حكم الطلاق فيه اى فى الامتناع ويجوز ان يقال الضمير فيه راجع الى الحلف على معنى انه بمثل هذا الامتناع الذى قلنا لا يثبت حكم الطلاق فى الحلف لانه يمكنه القربان فى بعض المدة بلا شيء يلزمه فلا يتحقق الايلاء وقيل اكثر المدة ليس بتقدير لازم لان الامتناع عن القربان بلا مانع ربما يكون فى اقل المدة بان حلف ان لا يقربها ثلاثة اشهر مثلا فبعد مضى ثلثة اشهر بقى شهر اخر الى تمام المدة والامتناع فيه بلا مانع لا محالة فلو قال صاحب الهداية فى بعض المدة بدل قوله فى اكثر المدة لكان اولى لان البعض اعم واشمل فافهم قوله ولو قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين فهو مول وصورة المسألة فى الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابى حنيفة فى الرجل يقول لامراته والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين قال هو مول ولو قال بعد يوم والله لا اقربك شهرين لم يكن موليا وهذه من الخواص اعلم انه اذا قال والله لا اقربك شهرين وشهرين او قال والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد الشهرين الاولين او قال وشهرين بعد هذين الشهرين يكون موليا لان الجمع بحرف الجمع وهو الواو كالجمع بلفظ الجمع كانه قال والله لا اقربك اربعة اشهر فيكون يمينا واحدة لانه لم يتخلل المدة الثانية بنفى على حدة حتى اذا قربها فى المدة يلزمه كفارة واحدة الا ترى الى مسألة الجامع الكبير اذا قال والله لا اكلمه يوما ويومين يحنث بالكلام فى اليوم الثالث كانه قال ثلثة ايام اما اذا مكث يوما ويومين يحنث فقال والله لا اقربك شهرين او قال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين لا يكون موليا فكانت يمينين حتى لو قربها يلزمه كفارتان وانما لم يثبت الايلاء لان كلامه فى اليوم الثانى ايجاب يمين اخرى فلم يتم فى كل واحدة من اليمين الاولى والثانية اربعة اشهر فلم يكن موليا لان الايلاء لا يصح فى اقل من اربعة اشهر وانما قلنا ذلك لان اليمين الثانية لما كانت غير اليمين الاولى صار اجلين فتداخلا الا اليوم الاخير الذى هو تمام مدة اليمين الثانية وهو لا يدخل فى اجل اليمين الاولى وكذا اليوم الاول الذى انعقد فيه اليمين الاولى لا يتداخل فيه اليمين الثانية لان ابتداء اليمين من وقت التكلم وهو اليوم الثانى والحاصل ان الشهرين المذكورين فى اليمين الثانية وان كانا غير الشهرين المذكورين فى اليمين الاولى لكون كل منهما ايجابا على حدة لم يتم اربعة اشهر فى الايلاء لان الاجلين فى اليمينين تداخلا الا اليوم الاول الذى انعقد فيه اليمين الكبير اذا قال والله لا اكلمه يوما ولا يومين كانت كل واحد يمينا على حدة صيانة لحرف النفى عن الالغاء فكانه قال والله لا اكلمه يوما والله لا اكلمه يومين فتداخل الاقل فى الاكثر فانتهت اليمين الاولى والثانية باليومين ولم يحنث بالكلام فى اليوم الثالث فصار اليوم الاول تمام مدة

الشهرين

اليمين الاولى ونصف مدة اليمين الثانية ونظير ذلك ما اورده الشيخ ابو المعين النسفي في شرح الجامع
الكبير لو قال والله لا اكلم زيدا والا عمرا فكلم احدهما يحنث ولو قال والله لا اكلم زيدا وعمرا لا يحنث ما لم يكلمهما
جميعا فافهم قوله ولو قال والله لا اقربك سنة الا يوما لم يكن موليا وهذه معادة الجامع
الصغير وقال زفر رحمه الله يكون موليا وذكر شمس الائمة البيهقي في كتاب الشامل فيه قياسا واستحسانا
وقال يصير موليا قياسا وفي الاستحسان لا يصير موليا ولم يذكر هذا الحاكم في الكافي وشمس الائمة
السرخسي في مبسوطه وهو شرح الكافي وكذا لم يذكره في شرح الطحاوي وغير ذلك ثم اعلم ان المراد من
قوله لم يكن موليا اي في الحال الا انه يكون موليا اذا قربها يوما ومضى ذلك اليوم بغروب الشمس وبقي بعده
الى تمام السنة اربعة اشهر فصاعدا فان لم يبق اربعة اشهر لا يكون موليا وكذا اذا قال والله
لا اقربك سنة الا مرة لا يكون موليا الا اذا قربها مرة فبقي بعد القربان من السنة اربعة اشهر
فصاعدا وعلى ذلك نص في المبسوط وشرح الطحاوي وجه قول زفر رحمه الله ان اليوم ينصرف الى آخر
السنة كما اذا آجر داره سنة الا يوما ولهذا لو قال والله لا اقربك سنة الا نقصان يوم ينصرف
اليوم الى آخر السنة بالاتفاق ويكون موليا ولنا ان المولى من لا يمكنه قربان امرأته
الا بحنث يلزمه وهنا يمكنه قربان المرأة بلا شيء يلزمه في يوم واحد اي يوم كان من ايام السنة
فلا يكون موليا بيانه ان اليوم المستثنى ذكر منكرا مجهولا شائعا في فصول السنة فلا يتعين
بصرفه الى آخر السنة اجراء للكلام على حقيقته لان اليمين مع الجهالة تصح فلا ضرورة
الى ان يراد به آخر السنة بخلاف باب الاجارة فان ثمة انما صرف اليوم المستثنى الى آخر السنة
ضرورة تصحيح العقد لانه لو لم ينصرف اليه يبقى اليوم منكرا مجهولا وجهالة المستثنى توجب
جهالة المستثنى منه فلا يصح الاجارة مع الجهالة لعدم حصول المقصود وهو التمكن من
استيفاء المنفعة فافترقا وبخلاف قوله الا نقصان يوم لان ثمة انما صرف الى آخر السنة بدلالة
العرف لان النقصان من السنة لا يكون الا من آخرها عرفا وههنا مسألة ذكرها ابو الليث
في فتاواه يناسب ذكرها ههنا تكثيرا للفائدة وهي ان رجلا قال لامرأته والله لا اقربك سنة فمضى
لاربعة الاشهر فبانت ثم تزوجها ومضى اربعة اشهر بانت ايضا فان تزوجها ثالثا لا يقع
لانه بقي من السنة بعد التزوج من اربعة الاشهر قوله ولو قال وهو بالبصرة والله
لا ادخل الكوفة وامرأته فيها لم يكن موليا وهذه من خواص الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن
يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في رجل بالبصرة وله امرأة بالكوفة قال والله لا ادخل الكوفة قال لا يكون
موليا ثم اعلم ان حليلة الرجل اذا كانت في موضع وحلف الرجل ان لا يدخل ذلك الموضع لا يكون
موليا لانه يمكنه ان يخرجها من ذلك الموضع بوكيله او نائبه قبل مضي اربعة اشهر فيقربها فلا
يتحقق معنى الايلاء وقال الحاكم الشهيد في الكافي وان حلف لا يقربها في مكان كذا او في مصر
كذا او في ارض العراق لم يكن موليا لانه يقدر ان يخرجها من ارض العراق قبل مضي اربعة
اشهر فيطأها بغير حنث وقال ابن ابي ليلى هو مول قوله قال ولو حلف بحج او بصوم
او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول وهذه مسألة مختصر القدوري وصورتها ان يقول ان قربتك

ان قربتك فعلي حج البيت او العمرة او المشي الى بيت الله او علي الصوم يوم او علي صوم سنة او صدقة او اطعام
مسكين او قال ان قربتك فعلي عتق رقبة او قال عبدي هذا حر او قال ان قربتك فانت طالق او قال ان
قربتك فضرتك طالق وفي كل من هذه الصور يكون موليا وعلى ظاهر الرواية عن اصحابنا لانه
لا يمكنه القربان في المدة الا بحنث يلزمه بحكم اليمين كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله تعالى وفي رواية عن
ابي يوسف رحمه الله اذا حلف بعتق عبده لا يكون موليا وجه تلك الرواية شمس الائمة السرخسي في مبسوطه لانه يمكنه
قربانها بلا شيء يلزمه بان يبيع العبد ثم يطأها ووجه الظاهر ان القربان لا يمكنه الا بعتق يلزمه
ويمكنه من البيع لا يعتبر لان البيع لا يتم به وحده ما لم يوجد المشتري فان باع العبد سقط الايلاء
لانه صار بحال يمكنه القربان بلا شيء يلزمه فان اشتراه لزم الايلاء من وقت الشراء لان
المدة الاولى قد بطلت فتستأنف المدة ولو كان جامعها بعدما باعه ثم اشتراه لم يعد الايلاء
لسقوط اليمين بالحنث وفي الحلف بالطلاق ذكر خلاف ابي يوسف رحمه الله في شرح الطحاوي والمختلف فقال
لا يكون موليا ثم اعلم انه قال ان قربتك فعلي صوم هذا الشهر لا يكون موليا كذا ذكره الحاكم
الشهيد وغيره لانه اذا مضى الشهر يمكنه قربانها بلا شيء يلزمه بخلاف قوله صوم يوم
منكرا ثم اعلم انه اذا حلف بالصلوة وقال ان قربتك فعلي ان اصلي ركعتين او قال فعلي
صلوة ففيه الخلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمه الله ذكره الحاكم الشهيد ولم يذكر قول ابي حنيفة رحمه الله فقال
في قول ابي يوسف الآخر لا يكون موليا وفي قول ابي يوسف الاول يكون موليا وهو قول محمد رحمه الله وذكر شمس الائمة
السرخسي رحمه الله قول ابي حنيفة في شرح الكافي وقال وفي قول ابي يوسف الآخر وهو قول ابي حنيفة رحمه الله لا يكون
موليا واورد صاحب التحفة قول زفر رحمه الله كقول محمد رحمه الله ووجه قول محمد انه علق بالقربان ما
هو قربة فيصير موليا كما في الصوم والحج ووجه قول ابي يوسف رحمه الله الآخر انه لا يلزمه من التزام
ركعتين مشقة مانعة من اتيان الشرط فلا يصير موليا كما اذا حلف بتسبيحة او صلاة الجنازة
او سجدة التلاوة قوله لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط والجزاء اعلم ان تعليق
الطلاق والعتاق على وقوع امر يسمى يمينا عند الفقهاء ولا يعرفه اهل اللغة والصحيح ما قاله
الفقهاء لان الله تعالى سماه ايلاء والايلاء هو اليمين قال تعالى للذين يؤلون من نسائهم ثم
يثبت حكم الايلاء اذا قال والله لا اقربك يثبت ايضا اذا قال ان قربتك فضرتك طالق
او قال ان قربتك فعبدي هذا حر قوله وهذه الاجزية مانعة اي مانعة من مباشرة
الشرط يعني ان الجزاء الذي في وقوعه مشقة على الحالف مانع من مباشرة الشرط لانه اذا باشر
الشرط يقع الجزاء لا محالة فيحصل المشقة فيكون الجزاء مانعا والاجزية المذكورة وهي
الحج والصوم والصدقة والعتق والطلاق مانعة للمشقة في وقوعها فيلزم منع حقها
المستحق عليه وهو الوطء فيتحقق معنى الايلاء قوله فلا يمنعها لما يعقبه فيه اي لا يمنع
البيع الموهوم المانعية الثابتة بالجزاء وهو عتق العبد عند القربان قوله
ذكرها مانع اي كل الاجزية المذكورة مانعة قوله وان آلى من المطلقة الرجعية كان موليا
وان آلى من البائنة لم يكن موليا وهذا لفظ القدوري في مختصره وانما لم يكن موليا من البائنة

مثل صلاة الجنازة وسجدة التلاوة والتسبيح [illegible]

الا في التعليق بان تطلق ثم ابانها ثم والشرط في العدة

لم يكن موليا وهذا لفظ القدوري في مختصره وانما لم يكن موليا من البائنة المعتدة لان الايلاء طلاق باين مؤجل
وبعد الابانة لا يملك الطلاق البائن لا بالتعليق ولا بالتنجيز لان البائن لا يلحق البائن لانتفاء الزوجية لكنه اذا
وطئها يلزمه الكفارة لانه يمين معقودة في حق الطلاق دون الكفارة ولان الايلاء انما جعل طلاقا باينا
عند انقضاء المدة لوجود منع الحق المستحق على الزوج وهو الوطء ولم يوجد منع الحق في البائنة
فلم يصح ايلاؤها بخلاف المعتدة الرجعية حيث يصح ايلاؤها لقيام الزوجية لان وطيها مباح
عندنا الا اذا انقضت عدتها قبل مدة الايلاء فحينئذ يسقط الايلاء لان محل الايلاء فات وقال الحاكم
الشهيد في الكافي ولو آلى من امته او ام ولده لم يكن موليا وان قربها كفر وكذلك لو آلى من اجنبية
قوله ووجه ذلك ان الله تعالى قال للذين يؤلون من نسائهم والامة وام الولد ليستا من نساء المولى
وكذلك الاجنبية ولان الايلاء طلاق مؤجل وليست هؤلاء محلا للطلاق ولان حكم الايلاء باعتبار منع
الحق المستحق على الزوج وهو الوطء والامة لا يستحق الوطء على مولاها وكذلك الاجنبية بخلاف
ما لو قال ان تزوجتك فوالله لا اقربك فاذا تزوجها كان موليا لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده
قوله وان قال لاجنبية والله لا اقربك او انت علي كظهر امي ثم تزوجها لم يكن موليا ولا
مظاهرا وصورتها في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل قال لامرأة لا يملكها
والله لا اقربك او انت علي كظهر امي ثم تزوجها قال لا يكون موليا ولا مظاهرا فان قربها
كفر في التي حلف ان لا يقربها ومسألة الظهار من خواص الجامع الصغير وهذا لان الله تعالى
قال للذين يؤلون من نسائهم وقال تعالى والذين يظاهرون من نسائهم والاجنبية ليست
من نسائه فلا يصح الايلاء والظهار منها لان كلامه وقع باطلا في الاصل لعدم محل الايلاء
والظهار ولان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وهذا تشبيه المحرمة بالمحرمة فلا يتحقق
معنى الظهار الا انه اذا قربها في الصورة الاولى يلزمه الكفارة لان انعقاد اليمين تعتمد على
تصور البر حقيقة لا حله شرعا ولهذا تنعقد اليمين على ما هو حرام محض فلما انعقدت
اليمين لزمته الكفارة بالحنث بخلاف الايلاء فانه تعليق الطلاق بالشرط عدم القربان
اربعة اشهر والحلف بالطلاق في غير الملك وغير مضاف الى سبب الملك باطل عندنا
بعد ذلك بعد وقوع الكلام باطلا قوله وان قربها كفر يعني في قوله لاجنبية والله لا اقربك
لا في قوله انت علي كظهر امي لان الاول يمين دون الثانية وقد وجد الحنث فيلزمه الكفارة
قوله ومدة ايلاء الامة شهران وهذه من مسائل القدوري رحمه الله ويعني بالامة المنكوحة لان
الايلاء من امته لا يصح وقد مر بيانه وهذا مذهبنا وعند مالك والشافعي مدة ايلائها مثل
مدة ايلاء الحرة بناء على ان الايلاء طلاق مؤجل ان طلقها بعد المدة وفي الطلاق تعتبر حال
الرجال دون حال المرأة عندهما فكذا في الايلاء والامر على العكس عندنا لنا ان هذه مدة
منصوص عليها بلفظ التربص كمدة العدة وقال تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص
اربعة اشهر وقال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم مدة العدة انتصف فيها
الرق فتنتصف بالاجماع بالحديث لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فينبغي ان

ان يؤثر الرق في مدة الايلاء ايضا قياسا صحيحا لان كل واحدة من المدتين مدة التربص او نقول هذه
مدة شرعت اجلا للبينونة كمدة العدة فتتنصف بالرق كهي وهذا التعليل في وفاقا على ما قال
صاحب الهداية ولي فيه نظر لان لقائل ان يقول لا نسلم ان مدة الايلاء شرعت اجلا للبينونة لان عند
مالك والشافعي لا يكون الزوج مخيرا بعد انقضاء المدة بين ان يفيء اليها او يطلق فاذا طلقها يكون
له عليها الرجعة ما دامت في العدة فلا يكون مدة الايلاء اجلا للبينونة فلا يصح قياسها على مدة
العدة لعدم الجامع بين المقيس والمقيس عليه وهو كون المدة اجلا للبينونة فافهم قوله
وان كان المولى مريضا لا يقدر على الجماع او كانت مريضة او رتقاء او صغيرة لا تجامع او كانت بينهما
مسافة لا يقدر ان يصل اليها في مدة الايلاء ففيئه ان يقول بلسانه فئت اليها فان قال ذلك سقط
الايلاء وهذه من مسائل القدوري وهي معادة في الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة
في المريض الذي لا يقدر على ان يجامع امرأته او تكون رتقاء او صغيرة لا يقدر على جماعها او تكون بينه
قال فيئه اليها ان يقول فئت اليها فان كان على تلك الحالة حتى تمضي اربعة اشهر فالفيء ماض وسقط
الايلاء وان قربها كفر وان فرق في الاربعة الاشهر على الجماع بطل الفيء الذي كان منه ولم يكن فيئه
الا بالجماع والرتقاء المرأة التي لا يستطاع جماعها اعلم ان القادر على الجماع لا يكون فيئه الا بالجماع
وهذا بالاجماع اما العاجز عن الجماع ففيئه باللسان عندنا بان يقول فئت اليك او راجعتك او ابطلت
الايلاء او رجعت عما قلت لكن يشترط دوام العجز الى تمام المدة لان القدرة على الاصل قبل
حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف كالمتيمم اذا قدر على الماء في خلال الصلوة وكالصغيرة
والمعتدة بالاشهر اذا حاضت في العدة وعند الشافعي لا اعتبار للفيء بالقول والفيء هو الجماع لكنه
بعد انقضاء المدة عنده وقول ابي جعفر الطحاوي ومن تبعه من مشايخنا كذلك على ما نقل فخر الاسلام عنه في
شرح الجامع الصغير يعني ان الفيء هو الجماع عنده وفيه نظر لان الطحاوي جعل فيء المولى باللسان اذا
كان بينه وبين امرأته مسيرة اربعة اشهر واكثر منها او آلى وهو مريض او هي مريضة لا يصل معه الى
قربها في مختصره وقد مر بيان اشتراط الفيء في المرض قبل فلا نعيده اما الكلام هنا فلان الفيء
انما المتعلق بالفيء حكمان وجوب الكفارة وامتناع وقوع الفرقة فكذا في الحكم الاخر وهو امتناع وقوع
الفرقة وتبت ما روى اصحابنا في المبسوط وشرح الجامع الكبير وغيرهما عن عمر وعلي وابن مسعود رضي
الله عنهم قالوا في المرض باللسان ولان اليمين في هذا الباب جعلت تعليق الطلاق بالبر في المدة عقوبة
وجزاء على المولى لكونه ظالما ومسيئا بمنع حقها فاذا كان المولى قادرا على الجماع كان مانعا باليمين
حقها في الجماع فكان فيئه بالجماع واذا كان عاجزا عن الجماع لم يكن مانعا حقها في الجماع لانه لا حق لها في
الجماع بل قصد ايحاشها باللسان فكان فيئه باللسان ايضا بارضائها وتطييب قلبها لان التوبة
على مقدار الظلم يؤيده ان الفيء في اللغة هو الرجوع وقد حصل الرجوع عن الايذاء والظلم بقدر وقوع
الظلم ولا يشترط امر اخر فوق ذلك لانه لا تكليف بدون الوسع ثم اذا صح الفيء باللسان في المدة
سقط الايلاء وبقيت اليمين بلا ظلم كما في ايلاء الاجنبية حتى اذا قربها كفر لوجود الحنث وانما لم يجب
الكفارة بالفيء باللسان لان وجوبها بالحنث بالجماع ولم يوجد الجماع فلم يوجد الحنث فلم تجب الكفارة

ان مدة الايلاء ...

في الفيء باللسان لا يعتبر فاحد الحكمين بالاجماع وهو وجوب الكفارة

او تكون بينه وبينها مسيرة اربعة اشهر لا يقدر على جماعها فيها

ثم العجز نوعان حقيقي وحكمي فالحقيقي كالمرض والصغر والرتق وبعد المسافة وكون المراة ناشزة محتجبة
في مكان لا يعرف ويعتبر ذلك باتفاق اصحابنا رحمهم الله اما الحكمي فكالاحرام الى وقت الحج اربعة اشهر فصاعدا
ويعتبر ذلك عند زفر رحمه الله ويروى ذلك عن ابي يوسف رحمه الله ان الاحرام يثبت به العجز لان الجماع للمحرم حرام
شرعا ولهذا اذا خلا بامراته واحدهما محرم لا يصح الخلوة فلما ثبت العجز كان فيئه باللسان وكنا
انه قادر حقيقة على الوطء وان كان محرما فلا يثبت البدل مع القدرة على الاصل وقال الحاكم الشهيد
في الكافي وان آلى من امراته وهو في سجن او حبس لم يكن فيئه الا الجماع هذا هو ظاهر الرواية عن
اصحابنا رحمهم الله وكذلك ذكر الامام الاسبيجابي رحمه الله في شرح الطحاوي فقال ولو آلى من امراته وهو محبوس او هي محبوسة
او كان بينه وبينها اقل من اربعة اشهر الا ان العدو او السلطان يمنعه فان فيئه لا يصح الا بالفعل وعلل
شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الكافي وهو الذي يسمى اليوم مبسوط شمس الائمة فقال لانه اذا كان لا يقدر على ان
يدخل اليها فهي تقدر على ان تدخل عليه فيجامعها في السجن موضع خلوة ومع القدرة على الاصل
لا عبرة للبدل فعلى اشارة هذا ينبغي ان يكون فيئه باللسان معتبرا اذا كان لا يمكنها ان تدخل
عليه ولهذا قال في تحفة الفقهاء والفتاوى الولوالجي اذا كان محبوسا لا يقدر ان يدخلها عليه فالفيء
بالقول ثم اعلم ان القادر على الوطء اذا لم يطاها بالجماع في الفرج بل قبلها بشهوة او لمسها بشهوة
او نظر الى فرجها بشهوة او جامعها فيما دون الفرج لا يكون فيئا بخلاف الرجعة حيث يثبت بهذه
الاشياء وبه صرح في شرح الطحاوي وذلك لان حقها في الجماع فلا يتادى بما دونه قوله واذا قال
لامراته انت علي حرام سئل عن نيته فان قال اردت الكذب فهو كما قال هذه من مسايل القدوري رحمه الله
اعلم ان قوله انت علي حرام كلام مبهم محتمل لوجوه ولا يمتاز البعض من البعض الا بالارادة فاذا
اراد الكذب كان كما قال لا يقع به طلاق ولا ايلاء ولا غير ذلك وهو ظاهر الرواية لانه نوى حقيقة
كلامه لان المراة كانت حلالا له وقوله انت حرام كذب ظاهرا فيصدق وذكر الطحاوي والكرخي
في مختصريهما انه لا يصدق في ابطال الايلاء في القضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى يصدق وذا كان
يمينا ظاهرا لانه تحريم الحلال واذا اراد الطلاق فانه ينوى بعدد ان كانت واحدة بائنة وان نوى
واحدة او ثلاثا كان كما نوى لانه من الفاظ الكنايات يقع به الادنى مع احتمال الكل واذا نوى ثنتين
كانت واحدة بائنة عندنا لان اللفظ لا يحتمل العدد خلافا لزفر رحمه الله الا اذا كانت المراة امة فح
تقع الثنتان لان ذلك جنس طلاقها واذا اراد الظهار فهو ظهار هكذا ذكر القدوري رحمه الله
ولكنه ليس بظاهر الرواية عن اصحابنا ولهذا لم يذكر الطحاوي والحاكم الشهيد في مختصريهما
حكم ما نوى الظهار ونقل شمس الائمة السرخسي رحمه الله عن النوادر انه يكون ظهارا في قول ابي حنيفة وابي اذا ح
يوسف رحمهما الله لانه نوى ما يحتمله لفظه لان المراة تارة تكون محرمة بالطلاق وتارة بالظهار ومطلق
الحرمة يحتمل المقيد فصحت نيته وعند محمد رحمه الله لا يكون ظهارا لان الظهار تشبيه المحللة
بالمحرمة ولم يوجد التشبيه لعدم حرف التشبيه وهو الكاف فلم يصح نيته واذا اراد التحريم
او لم يرد شيئا يكون يمينا حتى اذا قربها كفر وان لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت
بالايلاء اما اذا اراد التحريم فانما يكون يمينا لان تحريم المباح يمين بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم

ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم واما اذا لم يرد شيئا فانما يكون يمينا لان
الحرمة الثابتة باليمين ادنى الحرمات لان في الايلاء يحل الوطء قبل الكفارة وفي الظهار لا يحل قبل الكفارة
ولان الحرمة في الايلاء لا يثبت في الحال ما لم تنقض اربعة اشهر وفي الظهار تثبت في الحال وادنى من
حرمة الطلاق ايضا لانه اذا اراد به الطلاق يقع من الحال وليس كذلك الايلاء فانه ليس بمزيل لحل
الوطء فلما كانت حرمة اليمين هي الادنى تعينت لان الادنى متيقن وباقي التقرير سنبينه في باب
الظهار ان شاء الله تعالى واذا قال لامراته قد حرمتك علي او قد حرمتك او انت علي حرام او انت حرام
او انا عليك حرام او قد حرمت نفسي عليك او انا عليك محرم او انت محرمة علي فالقول في جميع ذلك كالقول
في الحرام هكذا ذكر الحاكم الشهيد وشمس الائمة السرخسي رحمهما الله وقال الحاكم ايضا قال ابن ابي ليلى في هذه ونظايرها
من الكنايات هي ثلاث ولا يدين في شيء وقال شمس الائمة البيهقي في كتاب الشامل اختلف السلف في قوله انت
علي حرام على اقاويل فعن علي رضي الله عنه انه ثلاث وعن عمر رضي الله عنه انه واحدة رجعية وعن غيرهما واحدة بائنة
وعن اخر يمين وعن مسروق وجوده وعدمه بمنزلة قوله وهذا ركن فيه اي التشبيه بالمحرمة
هو الركن في الظهار قوله ومن المشايخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غير
نية بحكم العرف يعني اذا قال انت علي حرام او كل حل علي حرام او حلال الله علي حرام او قال حلال
المسلمين علي حرام لا يقع الطلاق عليها ما لم ينو الطلاق وعند ابي بكر الاسكاف وابي بكر بن ابي سعيد و
الفقيه ابي جعفر الهندواني وهم من كبار علمائنا الماضين بلخ يقع الطلاق بدون النية قال الفقيه
ابو الليث وبه ناخذ لان العادة جرت فيما بين الناس في زماننا هذا انهم يريدون بهذا اللفظ الطلاق
قال الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي على اهل الذمة في الايلاء من نسائهم كاهل الاسلام عند ابي حنيفة رحمه الله والاصل
ان كل من صح طلاقه صح ايلاؤه ومن لا يصح طلاقه لا يصح ايلاؤه والصبي او المجنون او المعتوه او
النايم اذا آلى من امراته فانه لا يصح ايلاؤه لانه لا يصح طلاقه ثم طلاق الذمي جايز بالاتفاق فايلاؤه
من ثلاثة اوجه في وجه اختلفوا فيه اما الوجه الذي يصير موليا فهو اذا قال لامراته ان قربتك فعبدي
حر او قال فامراتي الاخرى كذا او هذه طالق فانه يصير موليا بالاتفاق واما الوجه الذي لا يكون
موليا بالاتفاق فهو اذا قال لامراته ان قربتك فعلي الصوم او الصلوة او الحج فانه لا يصير موليا لانه
ليس من اهل ذلك واما الوجه الذي اختلفوا فيه فهو اذا قال لامراته والله لا اقربك فانه يصير موليا
عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يصير موليا وبالقربان لا يلزمه الكفارة بالاجماع وانما بينا حكم الايلاء اهل الذمة
وان لم يذكره صاحب الهداية تكثيرا للفوايد كما هو دابنا والله اعلم

باب الخلع

مناسبة الباب ذكرت عند ذكر باب الايلاء والخلع اسم من الاختلاع ماخوذ من قولهم
خلعت الثوب خلعا وهو من باب ترشيح الاستعارة وهو ان ينظر الى جانب المستعار منه كقولك
رايت بحرا زخارا والتجريد ان ينظر الى جانب المستعار له كقولك رايت بحرا ما احسن بيانه
وذلك لان الله تعالى قال هن لباس لكم وانتم لباس لهن فيكون الخلع من باب الترشيح لا محالة قوله
واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا يقيما حدود الله فلا باس بان تفتدي نفسها منه بمال
يخلعها به وهذه من مسايل القدوري رحمه الله يقال تشاق القوم اي تحاربوا واختلفوا يعني اذا اختلف
الزوجان والضمير في منه راجع الى الزوج المستفاد من لفظ الزوجين وكذا الضمير المستتر

في يخلعها والبارز فيه راجع الى نفسها وفي به راجع الى المال ولا اصل ههنا قوله تعالى فان خفتم الا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي ان خفتم ترك اقامة الزوجين ما يلزمهما من مواجب
الزوجية فلا اثم عليهما لا على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما اعطت فيما فدت به المراة واختلعت
به من بذل المهر يقال فدى الاسير بمال اي استنقذه به وعبر بشيء ايضا لان النبي عم سمى النساء اسارى
في قوله اتقوا الله في النساء فانهن عندكم عوان والعاني الاسير وذكر الفداء صفة مناسبة للاسير
فافهم وروى البخاري باسناده الى عكرمة عن ابن عباس رض ان امراة ثابت بن قيس اتت النبي عم فقالت
يا رسول الله ثابت بن قيس ما اعتب عليه في خلق ولا دين ولكني اكره الكفر في الاسلام فقال رسول الله عم اتردين
عليه حديقته قالت نعم قال رسول الله عم اقبل الحديقة وطلقها ولانه نزلت في ثابت وامراته وهو اول
خلع في الاسلام كذا قال صاحب الكشاف وانما قال لا باس بان تفتدي نفسها منه بمال لان ترك الخلع
اولى لان الطلاق ابغض المباحات عند الله وروى الترمذي في جامعه باسناده الى ثوبان ان
عن النبي عم قال المختلعات هن المنافقات وروى صاحب السنن والترمذي مسندا الى ثوبان ايضا
انه قال رسول الله عم ايما امراة سالت زوجها الطلاق من غير باس فحرام عليها رائحة الجنة قوله
فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال وهذا لفظ القدوري في مختصره وفي بعض
النسخ فاذا فعلا بتفعل للاثنين فالاول على ارادة الزوج والثاني على ارادة الزوجين قال الحاكم
الشهيد رح في مختصر الكافي واذا اختلعت المراة من زوجها فالخلع تطليقة بائنة الا ان ينوي
الزوج ثلثا فيكون ثلثا وان نوى اثنتين كانت واحدة بائنة وكذلك كل طلاق بجعل فهو بائن اعلم
ان الخلع طلاق عندنا حتى ينتقص به عدد الطلاق وتثبت به الحرمة الغليظة اذا عني به الثلاث
او خالعها بعد التطليقتين وفسخ في احد قولي الشافعي حتى لا ينتقص به عدد الطلاق شيء ولا
يثبت به الحرمة الغليظة اذا عني الثلاث حتى يحل للزوج الاول تزوجها من غير محلل وجه قوله الثاني
قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما
افتدت به بيانه ان الطلاق محصور بالثلاث بالاجماع فلو كان الخلع طلاقا لكانت الطلقات اربعا
واللازم منتف فينتفي الملزوم ولان النكاح قد يحتمل الفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق
وخيار البلوغ فيجوز فسخه ايضا بالتراضي بالخلع كالبيع ولنا ما روى البخاري في حديث
ثابت بن قيس حيث قال له رسول الله عم اقبل الحديقة وطلقها فقد جعل الخلع طلاقا كما ترى وروى
مالك رح في الموطا باسناده الى ام بكر الاسلمية انها اختلعت من زوجها عبد الله بن اسيد ثم اتى عثمان
بن عفان رض في ذلك فقال هي تطليقة الا ان تكون سميت شيئا فهو على ما سميت قال محمد بن الحسن
في موطاه بهذا ناخذ الخلع تطليقة بائنة الا ان يكون سمى ثلثا او نواها فيكون ثلثا وروى اصحابنا
في المبسوط عن عمر وعلي وابن مسعود رض موقوفا عليهم ومرفوعا الى رسول الله عم الخلع تطليقة ولان
النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه فلا يكون الخلع فسخا فلو كان النكاح يحتمل الفسخ لانفسخ با
لهلاك قبل التسليم كالبيع واللازم منتف فينتفي الملزوم والفسخ بالخيارات المذكورة لا يرد
علينا لان ذلك فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع من تمام العقد والجواب عن الاية التي
تمسك بها ان نقول فنقول ان الله تعالى ذكر الطلقة الثالثة بعوض وغير عوض فلا يكون الطلاق

اربعا بيانه ان قوله تعالى او تسريح باحسان طلاق بغير عوض وقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت
به طلاق بعوض او نقول قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي ان قوله تعالى الطلاق مرتان بين به حكم
التطليقتين على غير وجه الخلع ثم قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به على التطليقتين يعني على وجه الخلع
ثم قال فان طلقها اي الثالثة فلم يلزم من جعل الخلع طلاقا كون الطلاق اربعا فافهم واما كون
الخلع بائنا فلما روى القتبي في كتاب غريب الحديث الذي صنفه عن عبد الرزاق عن معمر عن
مغيرة عن ابراهيم النخعي رح انه قال الخلع تطليقة بائنة وابراهيم قد ادرك عصر الصحابة وزاحمهم
في الفتوى فيجوز تقليده او يحمل على انه شيء رواه عن رسول الله عم لانه من قوت العدول فيحمل امره
على الصلاح صيانة عن الجزاف والكذب ولان الخلع من الفاظ الكناية ولهذا لو قال خالعتك من غير
ذكر العوض ونوى به الطلاق يقع ثم الواقع بالكنايات سوى قوله انت واحدة واعتدي واستبرئي
بائن فيكون الواقع بالخلع بائنا الا ان الخلع عبارة عن العقد على الطلاق بعوض ولهذا لو قال
لرجل اخلع امراتي فخلعها الرجل على غير عوض لم يصح فلما كان كذلك لم يحتج في الخلع الى النية
كما احتيج اليها في سائر الكنايات لان النية لتعيين بعض المحتملات اللفظ فاذا لم يذكر العوض في
الخلع احتيج الى النية لامتياز بعض المحتملات من البعض فجعل من كنايات الطلاق حتى اذا نوى
الثلاث صح وفي نية الاثنتين خلاف زفر رح فعنده يصح ايضا وانما لم يحتج الى النية اذا ذكر
العوض لان ذكره اغنى عن النية لان المراة انما تفدي نفسها بالمال لتسلم لها نفسها بيانه
ان الخلع يحتمل الانخلاع عن اللباس وعن الخيرات او عن النكاح فلما ذكر العوض كان المراد
الانخلاع عن النكاح لما قلنا وذلك بالطلاق فلا حاجة الى النية ثم سلامة نفسها لها لا تحصل الا با
لبائن فقلنا يكون الخلع بائنا فافهم قوله الا ان ذكر المال اغنى عن النية ههنا اي
في الخلع وهو استثناء من قوله صار من الكنايات وهو جواب سؤال مقدر بان يقال اذا صار الخلع
من الكنايات كان ينبغي ان يشترط فيه النية فقال لكن ذكر المال في الخلع اغنى عن النية وقد مر
تقريره انفا قوله وذلك بالبينونة اي سلامة النفس بالبينونة قوله وان كان النشوز من
قبله يكره له ان ياخذ منها عوضا وهذه من مسائل القدوري والنشوز كراهة كل واحد من الزوجين
صاحبه وكذا النشوص يقال نشزت المراة من زوجها ونشصت اعلم ان النشوز لا يخلو من احد الامرين
اما ان كان من قبل الرجل او من قبل المراة فان كان من قبل الرجل يكره له اخذ العوض قليلا كان او
كثيرا لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا والزوج يشترك فيه الذكر والانثى كما في قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
والقنطار ملء مسك ذهبا وفضة وقال هو سبعون الف دينار وقال الف ومائتا اوقية
كذا قال صاحب ديوان الادب والاوقية اربعون درهما وقال صاحب الكشاف والقنطار
المال العظيم والبهتان ان تستقبل الرجل بامر قبيح تقذفه به وهو بريء منه والاية نص
واضح على كراهة اخذ العوض ومع هذا لو اخذ العوض جاز لان النهي لمعنى في غيره وهو
زيادة الايحاش فلا يعدم المشروعية كالبيع وقت النداء يوم الجمعة يجوز ويكره وان كان
النشوز من قبلها كرهنا له ان ياخذ اكثر مما اعطاها اعني انه يكره اخذ الفضل على ما

ساق اليها من المهر ولكن مع هذا يجوز اخذ الزيادة في القضاء اما مقدار المهر فلا نكره اخذه وهذه
رواية كتاب طلاق الاصل وعلى رواية الجامع الصغير لا كراهة في اخذ الفضل ايضا اذا كان النشوز
منها وجه ما روي في الاصل ما روى اصحابنا ان امراة ثابت بن قيس بن شماس اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالت يا رسول الله لا انا ولا ثابت فقال عليه السلام اتردين حديقته فقالت نعم وزيادة فقال اما الزيادة
فلا فدل الحديث على الكراهة في اخذ الفضل وقد كان النشوز منها كما ترى ووجه رواية الجامع
الصغير اطلاق قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقوله
فيما افتدت باطلاقه وعمومه يشمل القليل والكثير والمهر وغيره وهذه المسئلة مختلفة بين
الصحابة والتابعين فان المختلعة اذا افتدت نفسها من زوجها بجميع ما تملك كان له ان ياخذ
ما دون شعرها في جميع ملكها وهو المأثور عن عمر وعثمان وابرهيم النخعي رح وقال علي والحسن
وطاووس والزهري ليس للزوج ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها كذا ذكره القتبي في غريب الحديث
عند ذكر ابرهيم النخعي رح وقال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا عن ابن عمر ان مولاة له اختلعت
بكل شيء لها فلم يعب ذلك عليها وقال بلغنا عن ابن عباس رض انه قال لو اختلعت بكل شيء لها لاجزته
واستدل به على جواز الزيادة في القضاء اعلم ان الزيادة المذكورة في حديث ثابت بن قيس
ليست بثابتة في كتب الحديث كالصحيح البخاري وغيره ولكن اصحابنا اثبتوها في رواياتهم في كتب
الفقه ثم اختلفت الرواية في اسم امراة ثابت بن قيس قال في الكشاف هي جميلة بنت عبد الله بن
ابي وقيل انها حبيبة بنت سهل الانصاري لان الرواية صحت مسندة في الموطا والسنن هكذا
والبخاري لم يتعرض لاسم ابيها في الصحيح بل سماها جميلة ولم يزد على ذلك وذكر الكرخي في مختصره
مسندا الى ابن جريج انها حبيبة بنت عبد الله بن ابي بن سلول ثم ذكر الكرخي في مختصره باسناد
آخر الى ابن عباس انها جميلة بنت سلول وذكر ابو بكر الرازي في شرحه لمختصر الطحاوي انها جميلة بنت
سلول قوله لاطلاق ما تلونا اراد به قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به قوله
ووجه الاخرى اي وجه الرواية الاخرى اراد بها رواية القدوري رح وهي قوله كره له ان ياخذ
اكثر مما اعطاها وهي رواية الاصل قوله وقد كان النشوز منها اي من امراة ثابت بن
قيس بدليل قولها لا انا ولا ثابت اي لا اسكن معه قوله وكذلك اذا اخذ والنشوز منه عطف
على قوله ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء يعني فيما اذا كان النشوز من قبلها لو اخذ الزيادة
على المهر جاز في القضاء وان كان مكروها على رواية الاصل فكذا اذا اخذ الزيادة جاز في القضاء
اذا كان النشوز منه وان كره ذلك وبه صرح الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير فقال وان
كان النشوز منه كره الفضل وجاز في القضاء بالاجماع فعلم بهذا ان ما قال بعضهم في شرحه ان
الاجماع منعقد على انه لا يجوز اخذ الفضل اذا كان النشوز من قبله ليس بشيء قوله
لان مقتضى ما تلونا شيئان ودليل الجواز اخذ الزيادة وان كان مكروها بيانه ان مقتضى قوله
تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به شيئان احدهما الجواز حكما اي شرعا والآخر الاباحة وهي
الحل لكن الاباحة انتفت بمعارض وهو قوله عليه السلام اما الزيادة فلا فبقي النص معمولا في الباقي
وهو الجواز لانه لا يلزم من نفي الاباحة نفي الجواز كما في البيع وقت النداء وان قلت كيف

كيف يصح ان يكون خبر الواحد معارضا للكتاب وشرط المعارضة المساواة وهي مفقودة قلت اذا
خص من الكتاب البعض يصح ان يكون خبر الواحد والقياس معارضا له وقد خص ولهذا لا يحل له
اخذ الزيادة اجماعا اذا كان النشوز من قبله وان كان قوله فيما افتدت به عاما فصلح خبر الواحد
معارضا وكذا القياس لانه انما كره له اخذ الزيادة فيما اذا كان النشوز من قبله لزيادة الايحاش
وهذا المعنى موجود فيما اذا كان النشوز من قبلها ايضا فتكره الزيادة على المهر فصلح القياس
معارضا لعموم قوله تعالى فيما افتدت به لانه مخصوص وثبتت الكراهة عملا بالقياس وبقي الجواز
لانه سالم عن المعارض فافهم قوله لمعارض اراد به قوله عليه السلام اما الزيادة فلا قوله
فبقي معمولا في الباقي اي بقي ما تلونا معمولا في حق الجواز قوله وان طلقها على مال فقبلت
وقع الطلاق ولزمها المال وهذه من مسائل القدوري رح قال الحاكم الشهيد لو قال الرجل لامراته
قد خلعتك على الف درهم او بايعتك او طلقتك بالف درهم فالقبول اليها في المجلس فان قامت قبل ان
تقول شيئا بطل ذلك وكذلك ان بدأت هي فقالت اخلعني على الف درهم او بايعني او طلقني بالف
درهم فان قبل في ذلك المجلس وطلقها كما اشترطت عليه فالمال لها لازم وان قام من مجلسه قبل ان
يقول شيئا فهي امراته اعلم ان الخلع وهو الطلاق بعوض من جانب الزوج يمين ومن جانب المراة مبادلة
ومعاوضة لانه في المعنى تعليق الطلاق بشرط قبولها المال وتعليق الطلاق يمين عند الفقهاء
فيكون الخلع يمينا وهذا لان العوض الذي من جانب الزوج طلاق وهو محتمل للتعليق ولهذا
لم يبطل بقيامه عن المجلس حتى اذا قام وذهب ثم قبلت المراة في ذلك المجلس صح ووقع الطلاق
وتوقف على ما وراء المجلس حتى اذا كانت المراة غائبة فقبلت في مجلس علمها صح وان قامت
من مجلسها قبل القبول بطل بمنزلة تعليق الطلاق بمشيتها وتمليك الامر منها ويؤيد كونه يمينا
صحة تعليقه بالخطر بان قال اذا جاء غد فقد خالعتك على الف درهم او طلقتك على الف درهم
فانه يصح وانما قلنا انه من جانبها مبادلة لان العوض الذي من جانبها التزام المال فصار
كالبيع والشراء فلا يحتمل التعليق لان التمليكات لا تحتمل ذلك لادائه الى معنى القمار وتبطل
بقيام احدهما عن المجلس قبل القبول ولم يتوقف على ما وراء المجلس اذا كان الزوج غائبا
حتى قالت بهذه المقالة كالبيع لا يتوقف على قبول المشتري اذا كان غائبا ثم لما كان الخلع
تعليقا يقع الطلاق اذا وجد القبول موجودا للشرط لكنه بائن لانه من الفاظ الكنايات او لانه
لا تسلم نفسها له الا بالبائن لان حق الزوج في الرجعي ليس بمنقطع فلو جعل الخلع رجعيا لذهب
مالها بلا عوض ولم يحصل غرضها وذلك لا يجوز وانما لزم المال لان المراة من اهل الالتزام
وقد تصرفت في خالص حقها فلزمها المال فلو لم يلزمها بعد قبولها لزم الغرور على
الزوج وذا لا يجوز لانه لم يرض بفوات حقه بلا عوض ولا يقال كيف جاز الاعتياض
في الخلع وليس البضع متقوما حالة الخروج لانا نقول جاز كما جاز اخذ العوض في
القصاص وهو ليس بمال والجامع وجود الالتزام من اهله فان قلت لا نم ان
الخلع تعليق الطلاق بالقبول ولم لا يجوز ان يكون تعليقا بالاداء قلت لان الخلع من
المعاوضات ولا يجب الاداء في المعاوضات الا بالقبول فكان تعليقا بالقبول دون الاداء قوله

لما بينا اشارة الى قوله والواقع بالكنايات بائن ولانها انفسية اي الا التسليم لها نفسها بالبينونة
قوله وان بطل العوض في الخلع مثل ان تخالع المسلمة على خمر او خنزير او ميتة فلا
شيء للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا وهذه من مسائل القدوري رح
وهي معادة الجامع الصغير والحكم فيما اذا خالعها على دم او خمر بما ذكر وبه صرح في التحفة اعلم
ان الخلع والطلاق على ما لا يحل كالخمر واخواتها جائز ويقع الطلاق لوجود الشرط ولا يجب
عليها شيء لانها لم تغره لان الخمر وان كانت مالا لكنها ليست بمتقومة لان الشرع اهانها والامر
في الميتة اظهر لانها ليست بمال اصلا بخلاف ما اذا غرته وقالت اختلع منك بهذا الخل
فاذا هو خمر فعليها ان ترد المهر المأخوذ في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف ومحمد عليها مثل
كيل ذلك من خل وسط كذا ذكر الخلاف في مبسوطه شمس الائمة السرخسي رح ولكن قول محمد رح
فيما اذا ظهر العبد حرا مثل قول ابي حنيفة رح كذا في الفتاوى الولوالجي ثم انها لا تفسد الخلع
ببطلان العوض لان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة وانما يقع الطلاق رجعيا اذا بطل
العوض في الطلاق على ما مر ويقع بائنا في الخلع على ما مر اذا بطل العوض لان العوض لما بطل
بقي لفظ الطلاق والخلع وصريح الطلاق بعد الدخول معقب للرجعة وانما كانت البينونة لمكان
العوض ولم يوجد بخلاف الخلع فانه بعد بطلان العوض يبقى من الفاظ الكناية والواقع بالكناية
بائن سوى الالفاظ الثلثة التي مر بيانها فيما تقدم وهذا بخلاف الكتابة والعتق على خمر او خنزير
حيث تكون الكتابة فاسدة لانها لم تنشرع بلا بدل والمسمى لا يصلح بدلا لكن اذا ادى يقع العتق
لان تعليق العتق باداء الخمر وغيرها جائز وعليه قيمة نفسه لان المولى ما رضي ان يزول
ملكه بلا بدل فلما لم يسلم البدل لعدم تقومه لزم قيمة المبدل وهو الرقبة المتقومة وبخلاف
النكاح على ذلك حيث يصح النكاح ويجب مهر المثل لان البضع حالة الدخول متقوم فلما لم يسلم
البدل وهو الخمر او الخنزير لعدم التقوم لزم قيمة البضع وهي مهر المثل بخلاف البضع حالة
الخروج فانه ليس بمتقوم فلم يجب شيء بمقابلته والفرق بين الحالتين ان حالة الدخول حالة استيلاء
الزوج على البضع المحترم فلم يشرع تملكه بلا بدل اظهارا لخطر المحل بخلاف حالة الخروج
فانها حالة اسقاط ملكه لزوال عن البضع فلا حاجة الى ايجاب شيء لعدم لزوم اهانة المحل
المحترم فافهم وعند الشافعي تجب مهر المثل عليها في الخلع قياسا على النكاح وذلك ضعيف
لوجود الفارق لانه لا قيمة للبضع عند الخروج فاذا سمت ما لا يحل ولا قيمة له وقد رضي الزوج
به صار ذكر التسمية وعدمها سواء فلم يلزمها شيء كما اذا طلق الخلع وسكت عن ذكر
العوض قوله على ما نذكر اراد به ما ذكره بعيد هذا بقوله فاما الاسقاط فمنتفية تركيب
فلا حاجة الى ايجاب المال قوله اذ تريف الضمير راجع الى البضع قوله وما جاز ان يكون
مهرا جاز ان يكون بدلا في الخلع وهذه من مسائل القدوري رح وانما جاز هنا ما جاز ثمة لان كل واحد
من النكاح والخلع عقد على البضع فاذا كان الشيء صالحا لان يكون مهرا في النكاح والبضع
حالة الدخول متقوم كان صالحا لان يكون بدلا في الخلع والبضع ليس بمتقوم حالة الخروج
بالطريق الاولى ولهذا اذا اختلعت على ثوب موصوف او مكيل او موزون كذلك جاز كما في المهر

نفسه

٤٠٢

المهر وان اختلعت على ثوب او على دار فالتسمية فاسدة للجهالة المستتمة كما في المهر وله المهر
الذي اعطاها لانها غرته ولا يجوز هنا ما لا يجوز ثمة كما اذا اختلعت على ما لا يحل كالخمر والميتة
لكن هنا لا شيء للزوج على المراة اذا وقع الخلع بقبول الزوج بخلاف النكاح على الخمر ونحوها حيث يجب
مهر المثل والفرق قد مر قبيل هذا ولا يرد على هذا تسمية ما دون العشرة في الخلع فانها تصح
مع انها لا تجوز في النكاح لان في المهر ورد التقدير الشرعي وفي الخلع لا او نقول من طرد
الكلي ان يكون مالا متقوما ليس فيه جهالة مستتمة وما دون العشرة بهذه المثابة ومن عكس
الكلي ان لا يكون مالا متقوما وان لا يكون فيه جهالة مستتمة اذا كان مالا وما دون العشرة مال
متقوم ليس فيه جهالة فلا يرد السؤال لا على طرد الكلي ولا على عكسه فافهم قوله فان قالت
له خالعني على ما في يدي فخالعها ولم يكن في يدها شيء فلا شيء له عليها وهذه من مسائل القدوري رح
وانما لم يجب شيء لان كلمة ما عامة تشتمل ما له قيمة وما ليس له قيمة فاذا كان كذلك لم يلزمها شيء
لانها لم تغره بذكر ما له قيمة وانما الرجوع عليها بحكم الغرور والمراد منه اليد الحسية وكذا اذا
اختلعت على ما في هذا البيت او على ما في شجري او نخلي او في بطون غنمي فلم يكن شيء في تلك الساعة لا يرجع
عليها لما قلنا اما اذا كان في تلك الساعة شيء فله ذلك لان المنازعة الناشئة من الجهالة ترتفع
بالاشارة الى المحل وفي النكاح يجب مهر المثل في هذه الصور لان البضع متقوم عند الدخول
قوله وان قالت خالعني على ما في يدي من مال فخالعها فلم يكن في يدها شيء ردت عليه مهرها
وهذه من مسائل القدوري رح وفي الاصل فهي ترد عليه مهر مثلها كذا قال الشيخ ابو نصر رح وذلك
انها قد غرته بتسمية ما له قيمة وللمغرور دفع ضرر الغرور عن نفسه بالرجوع على الغار فلا
يمكن الرجوع بقيمة المسمى لانه مجهول وكذا لا يمكن الرجوع بقيمة البضع لان البضع ليس بمتقوم
حالة الخروج لان الزوج لم يملكها شيئا بل اسقط حقه عنها فوجب القول بالرجوع بالمهر الذي
اعطاه اياها دفعا للغرور بقدر الامكان وكذا اذا اختلعت على ما في بيتها من متاع فان كان
في تلك الساعة فيه متاع فله ذلك وان لم يكن فله الرجوع عليها بالمهر الذي ساقه اليها لانها غرته بذكر المتاع
فانه اسم لما هو متقوم منتفع به ولا نقول البضع صار مستهلكا ولا قيمة في فسخ الخلع فيجب قيمة
البضع عليها لانا نقول يبطل ذلك بارتداد المراة فان استهلاك البضع حاصل ومع هذا لا
رجوع بقيمة البضع عليها قوله ولو خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم
ففعل فلم يكن في يدها شيء فعليها ثلثة دراهم وهذه من مسائل القدوري اعلم انه اذا خالعها على ما
في يدها من الدراهم فلا يخلو من احد الامرين اما ان كان في يدها شيء من الدراهم او لا فان لم يكن في يدها
شيء فلها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع وادنى الجمع المتفق عليه ثلثة ولا يلزم ما زاد على الثلثة
للشك في الثبوت وان كان في يدها شيء فلا يخلو من احد الامرين اما ان كان ما دون الثلثة او كان الثلثة
وما فوقها وان كان ما دون الثلثة يكمل تمام الثلثة للتسمية الجمع وان كان الثلثة وما فوقها
فله ذلك وكذلك اذا ذكرت الدنانير او الفلوس مكان الدراهم فصار كما اذا اوصى بدراهم
او اقر حيث يثبت ثلثة دراهم ثم اعلم ان الكلام اذا كان يصح بدون ذكر من فذكر من
للتبعيض كقولك اخذت من الدراهم واذا كان لا يصح بدون ذكر من بل تختل الكلام اذا

الدنانير ذكرها الحاكم في الكافي والفلوس ذكرها شمس الائمة السرخسي رح ذكره العلامة

لم يذكر من يكون ذكره للتبيين والصلة كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وهنا في قولها خالعني على ما
في يدي من الدراهم اذا لم يذكر من يختل الكلام لانه لا يصح ان تقول خالعني على ما في يدي الدراهم فلاجل
هذا احمل على الصلة دون التبعيض فان قلت ينبغي ان يلزمها درهم واحد اذا لم يكن في يدها
شيء لان اللام اذا دخلت على الجمع يكون المراد منه الجنس اذا لم يكن ثمة معهود والجنس واقع
على الادنى مع احتمال الكل ولهذا اذا قال ان ملكت العبيد او تزوجت النساء فعلي كذا فانه يحنث بالواحد
لواحد بكلا فيما اذا قال عبيدا ونساء حيث لا يحنث الا بالثلثة قلت هذا السوال ساقط على
رواية التنكير في الدراهم وذاك اكثر نسخ القدوري كلها واما على رواية التعريف وهي رواية بعض النسخ
فنقول اللام اذا دخلت على الجمع فيه اختلاف بين العلماء قال بعضهم انه لمطلق الجمع فعلى هذا القول يراد من
الدراهم الثلثة لانها ادنى الجمع ولا يراد ما دون الثلثة لانه ليس بجمع فلعل المصنف رح ذهب الى هذا القول
او نقول انما يراد الجنس اذا لم يكن العهد مرادا وقد اريد العهد لقولها على ما في يدي او نقول انما يراد
الجنس اذا تصور وهنا لا يتصور لانه محال ان يكون كل الدراهم في يدها فان قلت يرد عليكم
ما اذا قال لامرأته اختاري من الثلاث ما شئت فانها اذا اختارت الواحدة او الاثنتين يصح والخلاف
بين ابي حنيفة وصاحبيه في اختيار الثلث فينبغي على قياس تلك المسئلة ان يصح الخلع على درهم واحد اذا
خالعها على ما في يدها من الدراهم ولم يكن في يدها شيء ويلزمها ذلك لكونه متيقنا لكونه ادنى قلت
هذا السوال لا يرد علينا لان القياس صحته بالمماثلة بين المقيس والمقيس عليه ولا مماثلة فلا يصح القياس لان
من في صورة الخلع للتبيين والصلة لاختلال الكلام بدونه بخلاف قوله اختاري من الثلاث فانه
للتبعيض لعدم اختلال الكلام بدونه ولهذا صح ان يقال اختاري الثلاث ما شئت ولا احد يقول
بفساد هذا التركيب فان قلت هذه مغالطة في الجواب لان المفهوم من قوله اختاري
الثلاث ما شئت غير المفهوم من قوله اختاري من الثلث ما شئت لان ما [illegible] وموصولة
في الثاني قلت المغايرة بين المعنيين لا يقتضي الاختلال في الكلام وانما ادعينا صحة الكلام بدون
ذكر من وصحته ليست بموقوفة على عدم المغايرة بل صحته اعم من ان يكون بين المعنيين مغايرة
او لا فافهم وقال بعض الشارحين انما تعينت الثلثة من لفظ الدراهم اذا لم يكن في يدها شيء لان
النص محترم فلا بد من عدد معتبر وهو الثلثة وهذا معنى كلامه وفيه نظر لان البضع ليس بمتقوم
حال الخروج فلا يعتبر محترما فلا حاجة الى ايجاب شيء معتبر وانما كانت الثلثة مرادة لمنتهية الجمع
قوله فان اختلعت على عبد لها آبق على انها برية من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان
قدرت وتسليم قيمته ان عجزت وهذه من خواص الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب
عن ابي حنيفة رح في رجل خلع امرأته على عبد لها آبق على انها برية من ضمانه قال لا تكون برية من
ضمانه وعليها ان تأتي به او بقيمته وانما قلنا بانها لا تبرأ من الضمان لان الخلع عقد معاوضة
فاشتراط البراءة فاسد لكونه مخالفا لمقتضى العقد لان عقد المعاوضة يقتضي سلامة العوض فيجب
عليها تسليم العبد ان قدرت على التسليم وتسليم القيمة ان عجزت عن تسليم عين العبد كما في النكاح
على عبد آبق وصح الخلع لانه لا يبطل بالشروط الفاسدة الا ترى انه لو خالعها على ان يكون الولد
عند الاب يقع الخلع صحيحا وان كان الشرط فاسدا قال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي واذا

فان [illegible] قائمة فعليها مثلها وان
[illegible] الصداق وان
كان مات العبد

واذا اختلعت من زوجها بعبد بعينه قبل الخلع رجع عليها بالمهر الذي اخذت منه لانها غرته بتسمية العبد
وان كان حرا فاستحق فعليها قيمته لانه تعذر تسليمه مع بقاء السبب الموجب له وان ظهر انه كان حرا
فعليها المهر الذي اخذت منه في قول ابي حنيفة ومحمد رح وفي قول ابي يوسف رح عليها قيمته لو كان عبدا
كالصداق سواء وقال الحاكم الشهيد في الكافي وان اختلعت منه بعبد حلال الدم فقتل عنده بذلك
رجع عليها بقيمته وهو كالاستحقاق وكذلك لو كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ قيمته
وقد ذكرنا هذه المسائل لتكثير الفوائد قوله واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة
فعليها ثلث الالف وهذه من مسائل القدوري رح وكذا ما بعدها اعني قوله وان قالت طلقني ثلاثا على
الف فطلقها واحدة فلا شيء عليها عند ابي حنيفة رح وهاتان المسئلتان المعادتان في الجامع الصغير اعلم
انه اذا طلقها واحدة في المسئلة الاولى يقع واحدة بائنة بالاجماع لان الباء تستعمل في الاعواض والعوض
ينقسم على اجزاء المعوض فيقابل كل طلقة بثلث الالف ولانها لما رضيت بوجوب الالف عليها بالتخلص
عنه بالثلاث كانت ارضى بوجوب ثلث الالف بالتخلص بالواحدة بخلاف ما اذا قال لها الزوج طلقي
نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت واحدة لا يقع شيء لان الزوج لم يرض بزوال ملكه عنها الا
بالالف فلم يوجد ذلك على رضاه بزوال ملكه باقل من الالف واما في المسئلة الثانية وهي ما اذا قالت له
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة قال ابو حنيفة رح يقع واحدة رجعية بغير شيء وقال ابو يوسف ومحمد رح
يقع واحدة بائنة بثلث الالف كما في المسئلة الاولى وبه قال الشافعي لهما ان الخلع من المعاوضات وكلمة
على في المعاوضات بمعنى الباء سواء اذ لا فرق بين قولهم بعت هذا بكذا او على كذا وكذا اذا قال اجرت هذه
الدار بكذا او على كذا وكذا اذا قال تزوجتك بكذا او على كذا ثم لما توزع الالف على التطليقات الثلث
عند ذكر الباء توزع ايضا عند ذكر على ولهذا لو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يلزمها
حصتها من الالف لو قسم على مهرهما ولابي حنيفة رح ان كلمة على تستعمل للشرط قال تعالى في بيعة النساء
يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن والشرط يقابل المشروط جملة ولا يقابله
اجزاء ولهذا لو قال لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت
واحدة منهن لم يقع شيء ولهذا اذا قال لها انت طالق ثلثا على ان تدخلي الدار كان شرطا وكذا اذا قال
بعت هذا العبد على انه خباز او كاتب كان شرطا يؤيده ما قال في السير الكبير اذا قال الكفار امنونا
سنة بالف فامنوهم ثم نبذ اليهم الامام في نصف السنة استحق نصف الالف بخلاف قولهم امنونا على الف حيث
لا يستحقون شيئا اذا نبذ اليهم في نصف السنة بخلاف المعاوضات المحضة اعني البيع والاجارة والنكاح حيث
تحمل على على الشرط لان التمليكات لا تحتمل التعليق فحملت على معنى الباء مجازا لان في الالصاق معنى
اللزوم واما الجواب عن مسئلة فقد قال صاحب المختلف انها على الاختلاف ايضا ولو سلم فنقول ليس في
طلاق ضرتها غرض حتى يجعل كالشرط بخلاف اشتراط الثلاث على نفسها فان لها في ذكر غرضا صحيحا
وهو ان يحصل البينونة الغليظة ولا تصير وثاقة نكاحه فاعتبر معنى الشرط ليحصل المقصود ها
فظهر الفرق ثم لما تحمل على لان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط كان الطلاق رجعيا لان الزوج
كان مبتدئا في ايقاع الطلاق وصريح الطلاق معقب للرجعة في المدخولة اذا لم يقترن بالثلث
قوله سواء بالرفع خبر ان قوله ومن قال لامراته انت طالق على ان تدخلي الدار

مقصودها

كان شرطا وهذه المسألة للاستشهاد على ان على للشرط وليست هي مسألة ابتدائية قوله وهذا لانه للزوم
حقيقة واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء بيانه ان كلمة على للاستعلاء وهي حقيقة اللغوية كما تقول
زيد على السطح ثم جعلت للالزام حقيقة شرعية كما يقال لفلان علي الف درهم لان في لزوم الشيء على
الشيء معنى الاستعلاء ثم اذا استعملت للشرط يكون مجازا والمجوز للمجاز الاتصال من حيث الملازمة
لان وجود الشرط مستلزم لوجود الجزاء قوله فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذكر
لان المشروط لا يوجد الا عند وجود الشرط والشرط عبارة عن جميع اجزائه فما لم يوجد جميع اجزائه
لا يوجد الشرط فلا يقع جزء من المشروط بوجود جزء من الشرط لعدم وجود الشرط فافهم يقال
توزعوه فيما بينهم اي تقسموه وهو متعد كما ترى فينبغي ان يقال على هذا في المتن لا يتوزع على
صيغة المبني للمفعول قوله على ما مر اراد به قوله لان حرف الباء تصحب الاعواض قوله
ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء وهذا لفظ
القدوري رحمه في مختصره وذكر لان الزوج لم يرض بزوال ملكه عنها الا بسلامة الالف له ورضاه
بزوال ملكه بالالف لم يدل على رضاه بزوال ملكه باقل من الالف بخلاف ما اذا قالت طلقني ثلثا بالف
فطلقها واحدة يقع واحدة بائنة لان المراة لما رضيت بتملك نفسها بوقوع البينونة باقل من
الالف بالطريق الاولى ولان الزوج اتى بما طلبت من البينونة وزادها خيرا بنقصان البدل
بخلاف الاولى فان نقصان البدل من المراة ليس بخير للزوج فكانت مخالفة لامر الزوج فلم يقع شيء
قوله ولو قال انت طالق على الف فقبلت طلقت وعليها الالف وهذه من معادة الجامع
الصغير وانما توقف على قبولها لانه ايجاب معاوضة فلا بد من القبول فاذا قبلت وقعت
واحدة بائنة لوجوب المال لكن يشترط القبول في المجلس حتى اذا قامت قبل القبول بطل ذلك
لانه بمنزلة تعليق الطلاق بقبولها وتمليك الامر منها والتمليكات تقتصر على المجلس وكذا
حكم قوله انت طالق بالف قوله في الوجهين اي في قوله انت طالق على الف وفي قوله انت
طالق بالف قوله والطلاق بائن لما قلنا اي لوجوب المال قوله ولو قال لامراته انت طالق
وعليك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف فقبل عتق العبد وطلقت المراة ولا
شيء عليهما عند ابي حنيفة رح وكذا اذا لم يقبلا وقالا على كل واحد منهما الالف اذا قبلا واذا لم
يقبلا لا يقع الطلاق والعتاق وهذه من مسائل الجامع الصغير وقال في الاصل اذا قالت المراة
لزوجها اخلعني ولك الف درهم او طلقني ولك الف درهم ففعل وقع الطلاق ولم يكن له من الالف
شيء في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رحهما الله المال لازم لهما طريقان احدهما ان الواو للاعتياد
لمعنى الباء مجازا لانه لا فرق بين قولهم والله وبالله فاذا كان كذلك كان قولها طلقني ولك
الف بمنزلة قولها طلقني بالف وكان قوله انت طالق وعليك الف بمنزلة قوله انت طالق
بالف فيلزم الالف عليها اذا طلقها في الصورة الاولى لانها قبلت وفي الثانية يتعلق بقبولها
فاذا لم تقبل لا يقع شيء وجه الحمل على الباء دلالة المعاوضة لان الخلع عقد معاوضة ولهذا
اذا قال خذ هذا العبد وعليك الف درهم او قال احمل هذا المتاع الى منزلي ولك درهم
كان معاوضة فكذا هذا والثاني ان الواو للحال اي طلقني في حال ما يكون لك علي الف درهم

درهم او انت طالق في حال ما يكون لي عليك الف درهم كما قال في المأذون اذا قال للعبد اد الي الفا
وانت حر اي والحال انك حر في حال الاداء حتى لا يعتق العبد الا عند الاداء وكما قال في السير افتحوا
الباب وانتم امنون فانهم لا يامنون ما لم يفتحوا فلما كانت الواو للحال والاحوال شروط توقف الطلاق
على قبول المال ولابي حنيفة رح ان الواو للعطف في الاصل وقوله وعليك الف جملة تامة ولا يجعل
متصلا بما قبله الا بدلالة لان الاصل ان تستبد كل جملة بنفسها كما في قولك جاء زيد وذهب عمرو لا يتعلق ذهاب عمرو
بمجيء زيد الا اذا وجد دليل الارتباط لاحدى الجملتين بالاخرى كما اذا وجد دليل المعاوضة في البيع والاجارة
لانهما لا ينفكان عن المال فحمل الواو فيهما على الباء لدلالة المعاوضة بخلاف الطلاق فانه مشروع بلا مال
وبغير مال فلم يقتض العوض لا محالة فلم يحمل على الباء بل كان كلاما مبتداء كانها قالت طلقني ولك الف
في بيتك او كانه قال انت طالق وانا ادعي عليك الفا ولا يصح دعوى الحال لان الواو ليست بموضوعة
للحال وانما استعيرت لها مجازا والاصل عدم المجاز غاية ما في الباب ان الواو يحتمل الحال لكن لا يجب المال
بالشك والاحتمال فلما لم يجب المال وقع الطلاق رجعيا والجواب عن مسألة المأذون فانه لو لم يجعل الواو
للحال يكون الامر باداء الالف للاجنبي فلا يجوز لانه لا حق له على الاجنبي والجواب عن مسألة السير ان ثمة
دل الدليل على ارادة الحال لان المقصود اعلاء الكلام وان يعلموا محاسن الشريعة وذلك لا يحصل الا
بالنزول فافهم قوله ولو قال انت طالق على الف على انك بالخيار الخ وصورتها في الجامع الصغير
محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في رجل قال لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام
فقالت قبلت قال الطلاق واقع والخيار باطل وهذه من الخواص وقال ايضا محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح
في رجل قال لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار فقالت قبلت قال ان ردت الطلاق
في الثلثة الايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلثة الايام فالطلاق واقع والالف ماضية
للزوج وعندهما الطلاق واقع في الوجهين جميعا والمال لازم والخيار باطل اعلم ان الخيار اذا كان
من جانب الزوج يكون باطلا بالاتفاق وذلك لان الخلع من جانب الزوج يمين لما حققنا قبل هذا عند
قوله وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان اثر الخيار في الفسخ بعد صحة الايجاب
لا في المنع من الايجاب واليمين لا يجري فيها الفسخ اما اذا كان الخيار من جانب المراة ففيه اختلاف
قال ابو حنيفة رح شرط الخيار صحيح وقالا هو باطل كما في الاولى وجه قولهما ان الخلع من جانبها شرط اليمين
وهو قبول الالف فكما لا يصح الخيار في اليمين لا يصح الخيار في شرط اليمين ولهذا لو قال انت طالق ان دخلت
الدار على انك بالخيار كان الخيار باطلا ووجه قول ابي حنيفة رح ان الخلع من جانبها بمنزلة البيع لان الخلع
من جانبها تمليك مال بعوض ويصح الخيار في البيع فكذا في الخلع لانه في معناه ولهذا اذا قالت اختلعت
نفسي منك بكذا ثم رجعت وقامت من المجلس قبل قبول الزوج بطل وكذلك لا يتوقف على ما وراء المجلس
حتى اذا كان الزوج غائبا فبلغه فقبل كان باطلا وكذا لا يصح تعليقه بالشرط بان قالت اذا جاء غد
فقد خالعت نفسي منك بكذا فثبت ان الخلع من جانبها مبادلة ويجري الخيار في المبادلات لاحتمالها
الفسخ بخلاف ما اذا كان الخيار من جانب الزوج حيث لا يصح لان الخلع من جانبه يمين ولهذا لا
يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على ما وراء المجلس ويصح تعليقه بالخطر بان
قال اذا جاء غد فقد خالعتك على الف درهم ثم ذكر مسألة النكاح بشرط الخيار في الجامع الصغير

ولم يذكرها صاحب الهداية وصورتها قال لامرأته زوجيني نفسك على ألف درهم على أنك بالخيار
ثلاثة أيام أو على أني بالخيار ثلاثة أيام فقال النكاح جائز والخيار باطل وذكر لأن النكاح يصح مع الهزل فلأن
يصح مع شرط الخيار ثلاثة أيام وهو دون الهزل أولى لأن النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه فلم يحتمل
الخيار والفرق بين النكاح والخلع أن منافع البضع وإن كانت مالا متقوما عند الدخول ليست معقودة
بنفسها في كونها مالا بطريق الضرورة ولا ضرورة في تصحيح الخيار في جانب الزوج وإن وجب
المال لم يجعل مقصودا بالحكم لأن المال في باب النكاح تابع غير مقصود بنفسه بخلاف باب الخلع فإن
المال فيه مقصود وذكر مسألة الكتابة بشرط الخيار ثلاثة أيام حيث يصح الكتابة والخيار جميعا لأن
عقد الكتابة معاوضة من الجانبين محتمل للفسخ بالإقالة فصارت كالبيع سواء وليس كذلك النكاح
فإنه لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والحاصل أن العقود ثلاثة لازم لا يحتمل الخيار لكونه غير محتمل
للفسخ وذلك كالنكاح والطلاق وغير لازم فلا يثبت فيه الخيار وذلك كالوكالة ولازم يحتمل الفسخ
وذلك كالبيع فيجري الخيار فيه قوله في الوجهين أي فيما إذا كان الخيار من جانبها أو من جانبه
قوله والتصرفان أي إيجاب الزوج وقبول المرأة قوله وجانب العبد في العتاق مثل جانبها في
الطلاق يعني إذا طلقها على مال وجعل لها الخيار ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رح لأنه في معنى البيع فكذلك
إذا أعتق عبده على مال وجعل له الخيار ثلاثة أيام جاز لأنه في معنى البيع وعندهما لا يصح الخيار لأن
قبول المال شرط اليمين ولا يصح الخيار في اليمين فكذا في شرطها قوله ومن قال لامرأته طلقتك أمس
على ألف درهم فلم تقبلي فقالت قبلت فالقول قول الزوج وصورة المسألة في الجامع الصغير محمد عن يعقوب
عن أبي حنيفة رح في رجل يقول لامرأته طلقتك أمس بألف درهم فلم تقبلي فقالت المرأة قبلت فإن القول
قوله قال ولو قال رجل لآخر بعتك هذا العبد أمس بألف فلم تقبل وقال المشتري بل قبلت فإن القول قول
المشتري ومسألة البيع من الخواص وقال الحاكم الجليل الشهيد في المسألة الأولى القول قول الزوج مع يمينه ثم اعلم
أنه لا فرق بين ما إذا قال طلقتك أمس بألف درهم أو على ألف درهم وبه صرح في الكافي في شرحه وجه الفرق
بين الطلاق والبيع أن الطلاق بمال يمين لأنه تعليق الطلاق بشرط قبول المرأة المال واليمين يتم بالحالف
ولا يلزم من وجود اليمين وجود الشرط فلم يكن الإقرار باليمين إقرارا بوجود الشرط لأنه إذا وجد الشرط
انحلت اليمين وارتفعت فكان القول قول الزوج مع اليمين فلم يقع الطلاق بخلاف البيع فإنه لا يصح
إلا بإيجاب وقبول بحيث لا صحة لأحدهما بدون الآخر حتى يتوقف أحدهما على الآخر في المجلس فكان الإقرار
بالبيع إقرارا بالقبول لا محالة فكان القول قول المشتري فثبت البيع فإذا أنكر البيع بعد صحته فقد
رجع عن بعض ما أقر به أعني عن القبول فلا يصدق يؤيده ما إذا حلف لا يبيع فباعه ولم يقبل لا يحنث
فعلم أن الإقرار بالبيع إقرار بالقبول لأنه ركن فيه كالإيجاب قوله فالإقرار به لا يكون إقرارا
بالشرط أي الإقرار باليمين لا يكون إقرارا بوجود الشرط وهو قبول المرأة المال وإنما ذكر المضمر في
قوله به وإن كان راجعا إلى اليمين وهي مؤنثة على تأويل الحلف وكذا الضمير الراجع في صحته إلى اليمين
على هذا والضمير في كونه راجع إلى الشرط قوله فالإقرار به إقرار بما لا يتم إلا به والضمير البارز
في به والمستتر في لا يتم راجعان إلى البيع وفي به بعد حرف الاستثناء راجع إليهما وما عبارة عن
القبول وحاصله أن الإقرار بالبيع إقرار بالقبول قوله والمبارأة كالخلع كلاهما يسقطان

و منح

يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند أبي حنيفة رح وهذه من مسائل القدوري رح
يقال بارأ شريكه أي أبرأ كل واحد منهما صاحبه المبارأة كالخلع وهي بالهمز ثم الأصل هنا أن المبارأة
والخلع كل واحد منهما يسقط من الزوجين ما يتعلق بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية وإنما قيدنا بالنفقة
الماضية لأن المختلعة والمبارئة النفقة والسكنى ما دامت في العدة وبه صرح الحاكم الجليل الشهيد
في الكافي أما إذا اختلعت على أن أبرأته من النفقة والسكنى صحت البراءة عن النفقة ولم تصح البراءة
عن السكنى لأن النفقة حقها والسكنى حق الشرع كذا ذكره في شرح كتاب النفقات للخصاف لكن ينبغي
أن تعلم أن الإبراء عن النفقة إنما يصح في ضمن عقد الخلع تبعا للخلع حتى لو أسقطت نفقتها بعد الخلع
بإبراء الزوج عنها لا يصح ذلك وبه صرح شمس الأئمة السرخسي في شرح الكافي لأنها صارت مقصودة بالإسقاط
فلا تكون إلا بعد وجوبها وهي تجب شيئا فشيئا ولو أبرأته عن مؤنة السكنى بأن سكنت بيت نفسها
والتزمت مؤنة السكنى صح ذكره مشروطا كذا ذكره في شرح الكافي وعند أبي يوسف رح المبارأة تسقط
والخلع لا يسقط إلا المسمى وقال محمد رح لا يسقطان شيئا سوى المسمى في الخلع وذكر الشيخ أبو نصر
قول أبي يوسف رح كقول محمد رح وجه قول محمد أن الخلع عبارة عن طلاق بعوض وفي الطلاق على مال يجب
المسمى لا غير فكذا في الخلع والجامع كونهما طلاقا بعوض ولهذا لا يسقط النفقة بالخلع فالمهر أولى
بأن لا يسقط لأن النفقة أضعف ولأبي يوسف رح أن المبارأة تقتضي البراءة من الجانبين جميعا
لأنها مفاعلة وهي تقتضي نسبة الفعل إلى فاعلين إلى أحدهما صريحا وإلى الآخر ضمنا فيثبت براءة
كل واحد منهما بالآخر ولا كذلك الخلع لأن المفهوم منه الانخلاع وقد حصل الانخلاع في نفس النكاح فلا حاجة
إلى الانخلاع في سائر الأحكام ولأبي حنيفة رح أن المبارأة تقتضي براءة كل واحد من الزوجين عن الآخر
لما قلنا فيثبت البراءة مطلقة ولا تتقيد بالمسمى خاصة عملا بإطلاق اللفظ لكن قيدت بالحقوق الواجبة
بالنكاح دون سائر الديون بدلالة غرض الزوجين من المبارأة على ذلك وكذلك الخلع يسقط براءة
كل واحد منهما عن الآخر مما يتعلق بالنكاح لأنه في معنى المبارأة لأنه من قولهم خلعت الخف من الرجل
أي نزعته منها والنزع لا يكون إلا بالانفصال والانفصال وهذا المعنى لا يكون إلا بانقطاع جميع الحقوق
الواجبة بالنكاح عملا بإطلاق لفظ الخلع ويدل عليه قول النبي عم من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع
ربقة الإسلام من عنقه يعني أنه قد برئ منه ويقال خلع الخليفة إذا برئ من الخلافة وخرج
منها ولا يجوز أن يكون مخلوعا وقد بقي له شيء من أحكامها فقد دل ذلك على أن لفظ الخلع يتضمن البراءة
وأما أبو يوسف رح فيقول المبارأة لفظ موضوع للبراءة لا يعقد به غيرها فأوجبنا البراءة والخلع
بمنزلة الطلاق على مال وثمرة هذا الأصل إنما تظهر فيما ذكره شمس الأئمة السرخسي رح في شرح
الكافي لو كان مهرها ألف درهم فاختلعت منه قبل الدخول على مائة درهم من مهرها فليس
لها أن ترجع على الزوج بشيء في قول أبي حنيفة رح وفي قولهما ترجع عليه بأربعمائة ولو كانت قبضت
الألف ثم اختلعت بمائة درهم منه لم يكن للزوج غير المائة في قول أبي حنيفة رح وعندهما يرجع
عليها إلى تمام النصف وكذلك لو كان المهر عبدا بعينه في يدها فاختلعت منه بمائة درهم عند أبي حنيفة رح
لا يرجع عليها بشيء من العبد وعندهما يرجع عليها بنصف العبد ثم بالخلع هل يقع البراءة من دين
آخر سوى دين النكاح ففي ظاهر الرواية لا وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رح نعم وكذلك المبارأة

هل توجب البراءة عن ساير الديون فيه اختلاف المشايخ والصحيح انها لا توجب كذا في الفتاوى الظهيرية
اما اذا كان العقد بلفظ الطلاق على مال فهل يقع البراءة عن الحقوق المتعلقة بالنكاح ففي ظاهر
الرواية لا يقع لان لفظ الطلاق لا يدل على اسقاط الحق الواجب بالنكاح وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح
يقع البراءة عنها لاتمام المقصود ولو كان الخلع بلفظ البيع والشراء اختلف المشايخ فيه على
قول ابي حنيفة رح قال في الفتاوى الصغرى والصحيح انه كالخلع والمبارأة وعندهما الجواب فيه
كالجواب في الخلع كذا نقل في خلاصة الفتاوى عن نسخة خواهرزاده رح وقال في الفتاوى الصغرى
لو قال لامرأته خالعتك فقبلت المرأة يقع الطلاق ويقع البراءة ان كان عليه مهر وان لم يكن عليه
مهر يجب عليها رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع ونقله عن اقرار
شيخ الاسلام خواهرزاده رح فعلم بهذا ان ما ذكره في اوايل الخلع بقوله اذا قال لها خالعتك
فقالت قبلت لا يسقط شيء من المهر فيه نظر قوله وابو يوسف رح معه في الخلع اي مع محمد رح ص
يعني ان الخلع لا يسقط شيئا سوى المسمى وانما ذكر قول ابي يوسف رح بعد ذكر قول محمد رح لان قول ابي حنيفة رح
مع قول محمد رح على طرفي نقيض وقول ابي يوسف رح متردد ففي المبارأة مع ابي حنيفة رح وفي الخلع مع
محمد رح قوله هذه معاوضة اي لفظة المبارأة ولفظة الخلع معاوضة لان الخلع طلاق
بعوض قوله لا غير فيه اختلاف بين النحويين فقال البصريون هو مبني على الضم لانه قطع عن
المضاف اليه ونوى فصار غاية كقبل وبعد وفرق بينهما ان قبل ظرف وليس لا غير بظرف قال الزجاج
لا غير برفع الراء والتنوين على تقدير ليس فيه غيره وقال الكوفيون لا غير مبنيا على الفتح مثل
لا ريب وقد عرفنا موضعه قوله وانه مطلق اي لفظ المبارأة مطلق عن قيد
المسمى فلا يتقيد بالمسمى لان المطلق يجري على اطلاقه الا اذا دل الدليل على التقييد كما قيدنا
بحقوق النكاح دون ساير الديون لان غرضهما من الخلع قطع المنازعة الناشية بالنكاح
فيتقيد البراءة بالحقوق الواجبة بالنكاح ولقايل ان يقول لا اشكال ان الصريح يفوق الدلالة ثم
قيد لا غرض للزوجين بتقييد المبارأة والخلع بما يتعلق بالنكاح فلان يتقيدا بالمسمى لوجود
صريح التسمية اولى واحرى قوله فيعمل باطلاقهما في النكاح واحكامه وحقوقه اي
بالطلاق بلفظ المبارأة والخلع ولقايل ان يقول من جهة محمد رح لا نسلم ان اللفظ مطلق سلمنا
ذلك فيما اذا قال الزوج بارأتك او خالعتك فقالت قبلت ولم يذكر المال او قالت المرأة خالعني
او قالت بارئني فقال الزوج خالعتك او قال بارأتك ولم يذكر المال اما اذا قال بارأتك
او قال خالعتك على كذا وبيّنا فلا نسلم ان اللفظ يبقى مطلقا لوجود قيد التسمية فلو لم يتقيد
اللفظ بالمسمى يلزم الغاء قيد التسمية فلا يجوز قوله ومن خلع ابنته وهي صغيرة
بمالها لم يجز عليها وهذه من مسايل الجامع الصغير المعادة الى اخر الباب اعلم ان الرجل اذا
خاطب ابا الصغيرة وقال خالعت ابنتك على صداقها او على مالها كذا فقبل الاب لم يجز
عليها حتى لا يسقط مهرها ولا يلزمها شيء من مالها لان البضع ليس بمتقوم حال الخروج لان الزوج
لم يتملكه شيئا بل اسقط حقه عنها وولاية الاب نظرية ولا نظر في التزام ما هو متقوم بما ليس
ليس بمتقوم بخلاف ما اذا زوج ابنه الصغير بماله حيث يجب المهر على الابن لانه يدخل في ملكه

ملكه شيء بازاء ما يلزمه من المال وهو معنى قوله بخلاف النكاح ثم هل يقع الطلاق ام لا فيه روايتان قال
قال الصدر الشهيد والامام العتابي في شرحيهما للجامع الصغير والاصح انه يقع لان الزوج علق
الطلاق بشرط قبول الاب وقد وجد فصار كما اذا وجد الشرط في ساير التعليقات اما اذا خلع الاب
ابنته الصغيرة على صداقها او على الف درهم وضمن ذلك صح الخلع لوجود الشرط ووجب المال على الاب
لان التزام بدل الخلع من الاجنبي يصح فمن الاب اولى لكن لا يسقط المهر لانه لا نظر في سقوطه بل يبقى
كل المهر ان دخل بها والنصف ان لم يدخل بها واما اذا لم يضمن الاب بل شرط الضمان عليها يتوقف
الخلع على قبولها ان كانت من اهل القبول بان كانت الصغيرة عاقلة فان قبلت وقع الطلاق لوجود
الشرط لكن لا يسقط المهر لان الصغيرة ليست من اهل الغرامة بل يجب الكل ان دخل بها او النصف
ان لم يدخل بها فان لم تقبل هي بل قبل الاب عنها ففي وقوع الطلاق روايتان ثم اذا صح ضمان الاب
الالف او المهر وهو الف درهم مثلا فلا يخلو من احد الامرين اما ان دخل الزوج بها اولا فان كان دخل
بها فلها على الزوج جميع المهر وللزوج على الاب بحكم الضمان الف درهم وان كان لم يدخل بها فلها على الزوج
نصف الالف لان النصف الاخر يسقط بالطلاق قبل الدخول وللزوج على الاب الف درهم بحكم الضمان في القياس
واما في الاستحسان فللزوج على الاب خمسماية لان المقصود سلامة الالف له قد حصلت لان النصف سقط
بالطلاق قبل الدخول والنصف الاخر الذي ترجع به المرأة عليه فهو يرجع على الضامن وهو الاب هذا
اذا لم تقبض المهر اما اذا قبضت كله فيرجع الزوج بالنصف عليها وبالنصف الاخر على الضامن فيسلم
له جميع الالف ولا معتبر باختلاف السبب عند اتحاد المقصود واصل المسألة ما ذكره العتابي وغيره
في البالغة اذا اختلعت على الف درهم قبل الدخول ومهرها الف درهم ولم تقبض شيئا فالقياس ان يجب عليها
خمسماية للزوج لان خمسماية من المهر سقطت بالطلاق قبل الدخول وقد التزمت المرأة الالف
ونصف الالف سقط عن ذمتها بطريق المقاصة لان لها على الزوج خمسماية باقية بعد سقوط نصف المهر
فوجب عليها خمسماية زايدة على الالف تتميما للالف التي التزمتها وفي الاستحسان لا شيء عليها لان مقصود
الزوج سقوط كل المهر عن ذمته وقد حصل فلا يلزمه شيء زايدا على ذلك اما اذا قبضت جميع الالف ففي
القياس ترد المرأة الالف وخمسماية وفي الاستحسان لا ترد شيئا زايدا على الالف لان المقصود سلامة المهر
وقد حصلت فلا حاجة الى ايجاب شيء اخر قالوا فان كان المهر شيئا عينا فانها تاخذ من الزوج عين
ذلك كله ان دخل بها ونصفه ان لم يدخل بها ويرجع الزوج على الضامن وهو الاب بقيمة كله او بقيمة
نصفه استحسانا قوله ولهذا يعتبر خلع المريضة من الثلث ونكاح المريض بمهر المثل من جميع
المال هذا ايضاح لكون البضع في حال الخروج غير متقوم وكونه متقوما عند الدخول فانه لما لم يكن
متقوما عند الخروج وقع خلع المريضة تبرعا فاعتبر من الثلث بخلاف حالة الدخول فانه لا يعتبر
تبرعا بقدر مهر المثل فاعتبر من جميع المال قوله لانه تعليق الطلاق بشرط قبوله
اي لان الخلع تعليق الطلاق بشرط قبول الاب وقد حصل لان الزوج علقه بقبول الاب قوله فان
خلعها على الف على انه ضامن اي ان خلع الاب الصغيرة وضمن الاب بدل الخلع قوله وان شرط
الالف عليها اي شرط الاب الالف على الصغيرة قوله ان كانت من اهل القبول اي ان كانت عاقلة
قوله ففيه روايتان اي في وقوع الطلاق روايتان عن اصحابنا قوله ويلزمه خمسماية

اي يلزم الاب وهي قوله خمسمائة زائدة هي على المهر وهي قوله يراد به عادة حاصلة فما يلزمه في المهر اي يراد
بالخلع عادة حاصل ما يلزم للمراة على الزوج والله اعلم

باب الظهار

ومناسبة الباب مرت في اول باب الايلاء اعلم ان الظهار في اللغة قول الرجل لامراته انت
علي كظهر امي وفي الشريعة تشبيه المحللة بالمحرمة على وجه التابيد كالام والاخت والخالة
والعمة سواء كانت من نسب او من رضاع او مصاهرة وركن الظهار قوله انت علي كظهر
امي فيقع الظهار به سواء وجدت النية او لم توجد لانه صريح في الظهار وكذا اذا شبهها بعضو شايع
او معبر به عن جميع البدن كما في الطلاق وشرط الظهار ان يكون المظاهر مسلما حتى لا يصح ظهار الذمي عندنا
خلافا للشافعي وهو من شرائطه ان تكون المراة محللة بالنكاح لا بملك اليمين حتى لو ظاهر من امته او مدبرته
او ام ولده لا يصح لان حكم الظهار ثابت بخلاف القياس لكونه منكرا من القول وزورا فاقتصر على
مورد النص في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم واهله من كان اهلا للتصرفات وهو العاقل
البالغ وحكمه حرمة الوطء ودواعيه موقتا الى وجود الكفارة مع بقاء اصل النكاح لقوله عم للمظاهر المواقع
استغفر الله ولا تعد حتى تكفر قوله اذا قال الرجل لامراته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه
لا يحل وطؤها ولا مسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن ظهاره وهذه من مسائل القدوري والاصل
في الظهار قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين
متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وسبب نزول الآية
ما روى الواحدي رحمه الله في كتاب اسباب نزول القران باسناده الى عروة قال
قالت عائشة رضه تبارك الذي وسع سمعه كل شيء اني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة
ويخفى علي بعضه وهي تشتكي زوجها الى رسول الله صلعم وهي تقول يا رسول الله
ابلى شبابي ونثرت له بطني حتى اذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني اللهم اني اشكو اليك
قالت فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الاية قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي
الى الله الاية وقال في الكشاف هي خولة بنت ثعلبة امراة اوس بن الصامت اخي عبادة
بن الصامت وقال فيه وروي ان النبي علم قال لها حرمت عليه فقالت يا رسول الله
ما ذكر طلاقا وانما هو ابو ولدي واحب الناس الي فقال حرمت عليه فقالت اشكو
الى الله فاقتي ووجدي كلما قال رسول الله حرمت عليه هتفت وشكت الى الله فنزلت
قال قال اصحابنا رحمهم الله في المبسوط وغيره ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية
فقرر الشرع اصل الظهار ونقل حكمه الى تحريم يرتفع بالكفارة من غير ان يكون الظهار
مزيلا للنكاح كالحيض يحرم به الوطء الى وجود الطهر من غير ان يكون مزيلا للنكاح
قوله وهذا لانه جناية اشارة الى نقل حكم الظهار الى تحريم موقت بالكفارة
بيانه ان الظهار جناية لان الله تعالى سماه في اية الظهار منكرا وزورا فقال تع وانهم
ليقولون منكرا من القول وزورا واراد بالمنكر ما ينكره الحقيقة والشرع وبالزور
الكذب والباطل فناسب ان يجازى بثبوت الحرمة وارتفاع تلك الحرمة بالكفارة زجرا

له والضمير في عليها راجع الى الجناية وفي ارتفاعها الى الحرمة قوله
في الموطوءة اذ الحرمة تحرم بدواعيه كيلا يقع فيه والضمير في بدواعيه راجع الى الوطء وكذا في فيه
واراد بالدواعي اللمس والقبلة لانهما داعيان الى الوطء اعلم ان الوطء حرام قبل الكفارة لما سنبين
في فصل الكفارة ان شاء الله تع فلما حرم الوطء حرم دواعيه ايضا كما في الاحرام والاعتكاف
والاستبراء كيلا يقع في الحرام فمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه بخلاف الحيض والنفاس والصوم
فان الوطء في هذه الصور حرام ولم تحرم الدواعي والفرق ان الحيض والنفاس والصوم يوجد كثيرا فلو
حرم الدواعي افضت الى الحرج وهو منتف بالنص بخلاف الظهار والاحرام والاعتكاف والاستبراء فانهن
يقعن قليلا ولا يفضي حرمة الدواعي فيهن الى الحرج وباقي التقرير مر في باب الاعتكاف قوله
فان وطئها قبل ان يكفر استغفر الله ولا شيء عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاودها حتى يكفر وهذا
لفظ القدوري في مختصره واراد بالكفارة الاولى الكفارة الواجبة بالظهار على الترتيب المنصوص
والضمير البارز في لا يعاودها راجع الى الوطء وهذا لما روى صاحب السنن باسناده الى عكرمة ان
رجلا ظاهر من امراته ثم واقعها قبل ان يكفر فاتى النبي عم فاخبره فقال ما حملك على ما صنعت
قال رايت بياض ساقيها في القمر فاعتزلها حتى تكفر عن يمينك وروى صاحب الكشاف ان سلمة بن
صخر البياضي قال لرسول الله عم ظاهرت من امراتي ثم ابصرت خلخالها في ليلة قمراء فواقعتها فقال عم
استغفر ربك ولا تعد حتى تكفر وجه الاستدلال بالحديث ان النبي عم امره بالاستغفار ولم يامره با
لكفارة الاخرى فلو كانت واجبة لبينها وهذا هو مذهب عامة العلماء مثل سفيان الثوري ومالك
والشافعي واحمد واسحق رح وقال بعضهم اذا واقعها قبل ان يكفر فعليه كفارتان وهو قول عبد الرحمن
بن مهدي كذا اورده ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال ابو بكر الرازي روي نحو قولنا عن الحسن وسعيد
بن المسيب وعطاء وطاوس وروي عن عمرو بن العاص وسعيد بن جبير ان عليه كفارتين ثم العود الذي تجب
به الكفارة فيه اختلاف قال اصحابنا هو العزم على الجماع فاذا عزم على وطئها وجبت الكفارة فان
بدا له في الوطء سقطت عنه وكانها عندهم لا تجب وجوبا مستقرا كذا في كتب ابي نصر وقال داود
الاصفهاني هو اعادة لفظ الظهار مرتين كذا في الشامل وقال الشافعي رح هو امساكها بعد الظهار
زمانا ولا يطلقها حتى لو طلقها موصولا بالظهار فلا كفارة عليه كذا في المختلف وغيره
والصحيح قولنا لان المفهوم من العود في اللغة هو الرجوع الى الامر الاول والجماع كان مباحا قبل الظهار
فصار حراما بعد الظهار فاذا عزم على الجماع عاد الى الامر الاول فكان العود هو العزم على الجماع
يقال عاد له وعاد اليه بمعنى كذا ذكره الجوهري وما في لما قالوا بمعنى المصدر ويراد بالمصدر المفعول
كضرب الامير ونسج اليمن تسمية للمحل باسم الحال كما في قوله تع خذوا زينتكم وحاصل المعنى ثم يعزمون
الى نسائهم اي الى جماعهن لكن اذا بدا له في الوطء سقطت الكفارة لانها تجب عندنا
غير مستقرة ولهذا تسقط بموتها او موته تحقيقه ان العود بالعزم ولا استقرار في العزم
فكذا الكفارة المبنية عليه قال ابو بكر الرازي في شرح الطحاوي ومما يدل على بطلان قول الشافعي رح
ان قوله ثم يعودون لما قالوا يقتضي ان يكون العود متراخيا عن القول لان ثم في لغة العرب
للتراخي وليست للمقارنة وقوله يقتضي ان يكون العود عقيب الظهار بترك طلاقها متصلا

به وهذا اخلاف حكم الآية اذ ليس في قوله وجود عود يكون مواطئا لحكم الآية بوجه وهذا فاسد من القول وقوله
من جهة اخرى مخالف لظاهر الآية وهو ان قوله ثم يعودون لما قالوا يقتضي احداث معنى يكون به عائدا
وترك الطلاق لا يسمى عودا لانه شي يحدث وانما هو بقاء على الحال الاولى وبقاء الانسان على حاله كان عليها
قبل القول لا يسمى عودا اليه فلم يجز حمل معنى الآية عليه ثم اعلم ان الكفارة لا تجب بالعود وحده بل بالظهار
والعود جميعا لان الله تعالى علق الكفارة بالظهار والعود جميعا قوله قال وهذا اللفظ لا يكون الا ظهارا
اي قال صاحب الهداية هذا اللفظ يعني قوله انت علي كظهر امي لا يكون الا ظهارا اي لا يحتمل شيئا آخر حتى لو نوى
به الطلاق او نوى الظهار فظهار وكذا اذا نوى الطلاق لان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فنسخ الى
تحريم موقت بالكفارة فيكون نية الطلاق نية المنسوخ فلا يصح ولان النية تعيين بعض محتملات
اللفظ واللفظ صريح في الظهار فلا يحتمل غيره فلا يصح نية الطلاق وكذا اذا نوى تحريم اليمين لانه
صريح في الظهار وكذا اذا قال اردت به الخبر عن الماضي كاذبا لا يصدق قضاء قوله واذا
قال انت علي كبطن امي او كفخذها او كفرجها فهو مظاهر وهذا لفظ القدوري رحمه الله في مختصره
وذلك لان الظهار منكر من القول وزور وهو انما يكون بتشبيه من هي في اقصى غايات الحل بالتي
هي في اقصى غايات الحرمة وذلك لا يختلف بالظهر والبطن لاستواء الفرج فان حرمته اشد ولان
الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة على التأبيد وهذا المعنى يحصل بالتشبيه بكل عضو لا يجوز النظر
اليه كما يحصل بالظهر فيكون مظاهرا بهذه الالفاظ كما يكون بلفظ الظهر قوله وكذا اذا
شبهها بمن لا يحل له النظر اليها على التأبيد من محارمه مثل اخته او عمته او امه من الرضاعة اي
اذا شبه امرأته بمن لا يحل للرجل النظر الى هذه الاعضاء الظهر والبطن والفخذ والفرج على التأبيد
من سائر المحارم كالاخت ونحوها واعلم ان الرجل اذا شبه امرأته بمن لا يحل له مناكحتها ابدا كان
مظاهرا سواء كانت من جهة النسب او من جهة الرضاع او من جهة المصاهرة كالعمة و
الخالة والاخت من نسب او رضاع وكام المرأة وامرأة الاب لانهن في الحرمة المؤبدة كالام
وقال الشيخ ابو نصر البغدادي رحمه الله وان فيه اذا شبهها بالام والجدة فهو ظهار وان
شبهها بالبنت والاخت ففيه قولان وان شبهها بمن كانت حلالا ثم حرمت كام امرأته
لم يكن مظاهرا قولا واحدا لان الله تعالى خص الام بالذكر قلت هذا ضعيف لان الله تعالى
علق الظهار بكونه منكرا من القول وزورا وهذا المعنى يحصل في البنت والاخت وغيرهما
ممن يحرم نكاحها على التأبيد وقال في الفتاوى الولوالجية لو شبهها بامرأة زنى بها
ابوه او ابنه فهو مظاهر عند ابي يوسف رحمه الله لانها محرمة على التأبيد كقوله تعالى ولا تنكحوا ما
نكح آباؤكم وقال محمد رحمه الله لا يكون مظاهرا لان الفقهاء اختلفوا فيها فاورث ذلك خفة في الحرمة
وعلى هذا الاختلاف لو ان حاكما حكم بجواز نكاحها لم ينفذ عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد ينفذ
وان شبهها بامرأة قد فرق الحاكم بينهما باللعان قال ابو يوسف رحمه الله لا يكون مظاهرا لان
موجب اللعان وان كان الحرمة المؤبدة عنده يسع فيه الاجتهاد ولهذا لو حكم حاكم
بجواز نكاحها جاز فلم تكن في معنى الام كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله وغيره وقال
في الفتاوى الولوالجية ايضا ولو قبل اجنبية بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة ثم شبه زوجته

زوجته بابنتها لم يكن مظاهرا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله يكون مظاهرا لان الحرمة ثبتت
بالنص وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كشف قناع امرأة فنظر الى فرجها بشهوة حرمت عليه
امها وابنتها وهما يقولان ان هذا خبر الواحد فلا يوجب العلم بخلاف الوطء لانه منصوص عليه
في الكتاب وقال فيها ايضا ولو شبهها بمن تحرم عليه حالا كاخت المرأة او امرأة لها زوج او
مجوسية او مرتدة لم يكن مظاهرا لان الحرمة هنا تقبل الزوال وقال الحاكم الجليل الشهيد رحمه الله
في الكافي وان قال لامرأته انا منك مظاهر او قد ظاهرت منك او انت مني كظهر امي او انت
عندي كظهر امي او انت معي كظهر امي فهذا كله ظهار وانما ذكرنا هذه المسائل تكثيرا للفوائد
لمن يطلب الزوائد قوله وكذا ان قال راسك علي كظهر امي او فرجك او وجهك او
رقبتك او نصفك او ثلثك اي هو مظاهر وهذا لفظ القدوري رحمه الله في مختصره وذلك لان الفرج والوجه
والرقبة يعبر بها عن جميع البدن فيكون تشبيه هذه الاعضاء من المرأة كتشبيه ذات المرأة
فيكون مظاهرا وكذا اذا قال بدنك او جسدك علي كظهر امي كان مظاهرا ولو قال يدك او رجلك
او ظفرك او شعرك علي كظهر امي كان باطلا وبه صرح الحاكم الشهيد في الكافي وقال شمس الائمة
السرخسي رحمه الله في شرح الكافي ولو قال جنبك او ظهرك علي كظهر امي لم يكن مظاهرا بمنزلة قوله
يدك او رجلك لان هذا العضو لا يعبر به عن جميع البدن عادة واما الجزء الشائع كالنصف
والثلث والربع وغيرها اذا شبهه بظهر الام يكون مظاهرا لان الحكم يثبت في ذلك الجزء اولا
ثم يسري الى سائر البدن لشيوع الجزء كما في الطلاق وقال الحاكم الشهيد في الكافي وان قال
انت علي كظهر امي اليوم فهو مظاهر في ذلك اليوم فاذا مضى بطل الظهار وقال ان اي
ليلي هو مظاهر ابدا وكذلك لو قال شهرا او قال حتى يقدم فلان فهو كما قال وسقط اذا مضى
الشهر او قدم فلان وذلك لان حرمة الظهار موقتة فيتاقت الظهار بتاقيته قوله
ولو قال انت علي مثل امي او كامي يرجع الى نيته وهذه من مسائل مختصر القدوري رحمه الله وتمامها فيه
فان قال اردت الكرامة فهو كما قال وان قال اردت الظهار فهو ظهار وان قال اردت الطلاق
فهو طلاق بائن وان لم يكن له نية فليس بشيء قال الشيخ ابو نصر وهذا قول ابي حنيفة رحمه الله وقال
ابو يوسف رحمه الله هو ايلاء وقال محمد رحمه الله هو ظهار وهذا الخلاف بينهم اذا لم يكن له نية اما الرجوع
الى النية فلان المثل والكاف يقتضي التشبيه وذلك محتمل للوجوه فلا يزول الاحتمال الا بالنية
ثم اذا قال اردت به الكرامة والمنزلة فهو كما قال يعني انت عندي في استحقاق الكرامة والمنزلة
مثل امي وهذا لان كلامه يحتمل ذلك واذا قال اردت الظهار كان ظهارا لانه اذا شبهها
بظهرها وهو عضو منها كان ظهارا فلان يكون ظهارا وقد شبهها بجميعها وجميعها
مشتمل على الظهر اولى واحرى واذا قال اردت الطلاق كان طلاقا بائنا لانه يحتمل
التشبيه في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس بشيء
في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد رحمه الله هو ظهار ولم يذكر خلاف ابي يوسف رحمه الله في الاصل في مختصر
الكافي وقال مشايخنا في شرح الجامع الصغير عن ابي يوسف رحمه الله روايتان في رواية كقول محمد
وفي رواية كقول ابي حنيفة رحمه الله وقال الامام ابو نصر العتابي في شرح الجامع الصغير وعن

ابي يوسف رح ثلاث روايات في رواية لا يقع شي كقول ابي حنيفة رح وفي رواية يكون ظهارا وفي رواية يكون ايلاء
والصحيح قول ابي حنيفة رح لان اللفظ يحتمل البر والكرامة وما زاد عليه فهو مشكوك فلا يثبت الا بالنية
وجه قول ابي يوسف رح ان الايلاء متيقن لكونه ادنى وفيه نظر لان الكرامة ادنى منه واللفظ يحتملها
ووجه قول محمد رح ان لفظ التشبيه يدل على ارادة الظهار وفيه نظر ايضا لان الظهار لا يقتضي التشبيه
لا محالة ولهذا لو قال ظاهرت منك او قال انا منك مظاهر صح الظهار مع عدم التشبيه فلم يختص
الظهار بالتشبيه لم يدل لفظ التشبيه على ارادة الظهار قال اذا نوى التحريم لا غير بقوله انت
علي مثل امي او كامي فقال الصدر الشهيد رح في شرحه للجامع الصغير ذكر بعض المتاخرين في شرح
هذا الكتاب اي الجامع الصغير خلافا وقال على قول ابي حنيفة وابي يوسف رح ايلاء وعلى قول محمد رح
ظهار ثم قال الصدر الشهيد وهذا غلط بل يكون ظهارا بالاجماع وهذا لانه نص عليه الحاكم الشهيد
في مختصر الكافي في قوله انت علي حرام كامي فانه اذا لم ينو شيئا او نوى التحريم يكون ظهارا
قال فاذا كان ظهارا لكل الرواية في قوله انت علي حرام كامي ولم ينو شيئا او نوى التحريم كان ظهارا
عندهم فكذا في قوله انت علي كامي لانه لما نوى التحريم صار ملحقا بقوله انت علي حرام كامي
قوله فعند ابي يوسف هو ايلاء ليكون الثابت ادنى الحرمتين وهذا الخلاف بين ابي يوسف
ومحمد رح على ما قاله بعض المشايخ وقد رده الصدر الشهيد فقال بل هو ظهار بالاجماع وقد مر
بيانه ايضا واراد بالحرمتين حرمة الايلاء وحرمة الظهار وادناهما حرمة الايلاء من وجوه
ان الحرمة في الايلاء لا تثبت في الحال ما لم تمض اربعة اشهر وفي الظهار تثبت في الحال والثاني
ان الحرمة التي تثبت بالايلاء يمكن دفعها بالفيء في المدة بالوطء والثالث ان الظهار منكر من
القول وزور وليس في الايلاء ذلك لانه يمين مباح والرابع ان كفارة الظهار اطعام ستين مسكينا
وكفارة الايلاء اطعام عشرة مساكين والصوم في الظهار شهران متتابعان وفي الايلاء ثلاثة ايام
متتابعة فكيف كفارة الظهار اغلظ والخامس ان الرجل اذا ظاهر من امراته ثم طلقها
ثلاثا ثم عادت اليه بعد زوج اخر كان الظهار على حاله لا يقربها حتى يكفر واذا آلى من
امراته ابدا ثم طلقها ثلاثا بطل الايلاء حتى اذا عادت اليه بعد زوج آخر فلم يقربها في اربعة
اشهر لا يقع البينونة لكن اذا قربها كفر عن يمينه فلما كانت حرمة الايلاء ادنى من حرمة
الظهار كان المراد ايلاء للتيقن قوله ولو قال انت علي حرام كامي ونوى طلاقا
او ظهارا فهو على ما نوى وهذه من مسائل الجامع الصغير المعادة وفي هذه المسألة لا ينصرف الى الطلاق
والظهار فانه لم ينو شيئا وذكر احتماله كما في المسألة الاولى وذكر ان قوله انت علي حرام يكون
طلاقا بالنية والتشبيه بالام بقوله كامي تاكيد لتلك الحرمة فاذا شبهها بظهرها لم يكن ظهارا
فبالطريق الاولى ان يكون ظهارا اذا شبهها بالام اما اذا نوى التحريم فهو ظهار وبه صرح
الحاكم الشهيد في الكافي وهكذا الصدر الشهيد في الجامع الصغير وقال قد ترجح حرمة
الظهار لانه ما ذكر هذه الحرمة مطلقا وانما ذكرها مشبها بالام وتشبيه المنكوحة بالام
سبب لحرمة الظهار لا لحرمة الايلاء والطلاق فتعين الظهار بدلالة التشبيه واما اذا لم
تكن له نية فقد ذكر بعض المتاخرين في شرح الجامع الصغير خلافا فقال على قول ابي حنيفة وابي يوسف
هو

بيان حرمة الايلاء ادنى من حرمة الظهار

ابي حنيفة وابي يوسف هو ايلاء ليكون الثابت به ادنى الحرمتين وعلى قول محمد رح هو ظهار
لمكان التشبيه فقال الصدر الشهيد رح وهذا ايضا غلط لما ذكرنا انه نص في مختصر
الكافي انه اذا قال انت علي حرام كامي ولم ينو شيئا يكون ظهارا وكذا ذكر شمس الائمة السرخسي
ايضا في شرح الكافي وهو مبسوطه فاذا لم يكن له نية خلافا بل قال انه اذا لم يكن له نية فهو ظهار
لان حرمة الظهار دون حرمة الطلاق لان الظهار لا يزيل الملك والطلاق يزيله
وكذا قال شمس الائمة البيهقي رح في الشامل والولوالجي في فتاواه والعتابي في شرح
الجامع الصغير فعلم ان الخلاف المذكور في الهداية بين ابي يوسف ومحمد رح فيه نظر
قوله والوجهان يتناولهما اي وجه قول ابي يوسف وقول محمد رح والمشار بهما
الى قوله ليكون الثابت ادنى الحرمتين والى قوله لان كاف التشبيه تختص به اي با
لظهار قوله ولو قال انت علي حرام كظهر امي ونوى طلاقا او ايلاء لم يكن الا ظهارا
عند ابي حنيفة رح وقالا هو على ما نوى وهذه من مسائل المعادة في الجامع الصغير وقوله قالا هو على ما نوى
لنا فيه كلام لانه يفهم منه انه اذا نوى ايلاء يكون ايلاء عندهما وليس كذلك بل هو مذكور في ظاهر الرواية
ولهذا قال الحاكم الجليل الشهيد رح في الكافي وان قال انت علي حرام كظهر امي وهو يريد الطلاق
او التحريم او الظهار فهو ظهار في قول ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رح اذا اراد بالتحريم
الطلاق فهو طلاق الى هاهنا لفظ الكافي ولم يتعرض لنية الايلاء على مذهبهما كما ترى وقال شمس
الائمة السرخسي رح في شرح الكافي وعند ابي يوسف ومحمد ان نوى الظهار او لم يكن له نية فهو ظهار وان
نوى الطلاق ولم يتعرض لنية الايلاء ايضا ولهذا لم يذكر فخر الاسلام البزدوي رح في شرح
الجامع الصغير نية الايلاء اصلا وكذا الامام الاسبيجابي رح لم يذكرها في شرح الطحاوي وكذا
شمس الائمة البيهقي لم يذكرها في الشامل وقد صرح الولوالجي في فتاواه بخلاف ذلك حيث قال
وقالا اذا نوى طلاقا كان طلاقا وان نوى التحريم او الظهار او لم ينو شيئا كان ظهارا ولم يقل
ان نوى التحريم كان ايلاء والى هذا اشار صاحب المختلف ايضا لانه قال اذا قال لامراته انت
علي حرام كظهر امي ونوى الطلاق او الظهار او التحريم المطلق فهو ظهار وقالا ان
اراد الطلاق فهو طلاق وكانه قال فلا خلاف فيما اراد الطلاق اما اذا اراد غيره يكون
ظهارا بالاتفاق لكن الصدر الشهيد رح ذكر في شرحه للجامع الصغير كما في الهداية فقال وعندهما
هو على ما نوى لوجود التصريح بلفظة الحرمة وانها تحتمل ما نوى وكذا ذكر الامام العتابي في شرح
الجامع الصغير حيث قال وعند محمد ان نوى الطلاق فطلاق وان نوى اليمين يكون ايلاء ولا يكون
ظهارا لان لفظ التحريم يحتمل الطلاق ويحتمل اليمين ثم قال وعند ابي يوسف رح ان نوى يمينا يكون ايلاء
لما قلنا ولا يكون ظهارا والحاصل انه اذا نوى الطلاق يكون ظهارا عند ابي حنيفة رح وعندهما
يكون طلاقا وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف رح انه يكون طلاقا عند النية وباعتبار التصريح با
لظهار يكون ظهارا ولا منافاة لانه اذا طلقها ثم ظاهرها او ظاهرها ثم طلق صح ووجه الظاهر عنهما
ان لفظ التحريم يحتمل الطلاق فاذا نوى ذلك صح ويكون قوله كظهر امي لتاكيد تلك الحرمة
ووجه قول ابي حنيفة رح ان اللفظ اعني قوله كظهر امي صريح في الظهار ولفظ التحريم محتمل

وظهارا للتلفظ ضمنا باعتبار التلفظ بلفظ التحريم يكون طلاقا

والمحتمل ابدا يرد الى المحكم ولا يعمل بنية شي اخر كصريح الطلاق اذا نوى به شيا اخر لا يعمل نيته
فصار كانه نص على الظهار ونوى به الطلاق ولم يذكر لفظ الحرام وما روي اصحاب الاملاء
عن ابي يوسف رحمه الله فقد ضعفه شمس الائمة السرخسي رحمه الله فان الطلاق انما وقع بقوله انت علي
حرام كان متكلما بلفظ الظهار بعدما بانت والظهار بعد البينونة لا يصح فان وقع
الظهار مع الطلاق فاللفظ الواحد المحتمل معنيين مختلفين وفيه نظر لان الانشاء اللفظ
واحد قوله وعند ابي يوسف رحمه الله يكونان جميعا اي يكون الظهار والطلاق جميعا
لكن هذا ليس بظاهر الرواية عن ابي يوسف رحمه الله وقد بيناه قوله وقد عرف في
موضعه اي في شرح الكافي قوله ثم هو محكم ويرد التحريم اليه اي قوله كظهر
امي محكم في الظهار ويرد التحريم المحتمل لغير الظهار الى المحكم كما هو الاصل يعني
يراد بالتحريم الظهار قوله ولا يكون الظهار الا من الزوجة وهذا لفظ القدوري
في مختصره وهي من مسائل الجامع الصغير المعادة وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله
فيمن يظاهر من امته قال لا يكون مظاهرا يعني لا يحرم عليه وطء الامة بالظهار وقال شمس الائمة
السرخسي رحمه الله في شرح الكافي ولا يكون الرجل مظاهرا من امته ولا من ام ولده ولا من مدبرته عندنا
وعند مالك رحمه الله يصح ظهاره منهن لحصول تشبيه المحللة بالمحرمة ولنا قوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم والنساء اسم للزوجات والمملوكة لا تسمى زوجة فلا يصح الظهار منها
ولان الحل في الامة تابع ليس بمقصود وانما المقصود ملك اليمين ولهذا اذا اشترى الامة المجوسية
او اخته من الرضاعة صح فلما كان الحل تابعا في الامة لم تكن ملحقة بالزوجة لان الحل فيها مقصود
ولان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فنقل حكم الطلاق الى التحريم موقت بالكفارة والامة ليست
بمحل للطلاق فلا يكون محلا للظهار ولهذا لم يكن محلا للايلاء لان الايلاء طلاق موجل والامة
ليست بمحل للطلاق يؤيده ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود انه
لا كفارة في الظهار من الامة وكذا لو ظاهر من اجنبية كان باطلا لعدم معنى الظهار لانه تشبيه
المحرمة بالمحرمة فلم يكن منكرا من القول وزورا قوله فان تزوج امراة بغير امرها ثم
ظاهر منها ثم اجازت النكاح فالظهار باطل اورد هذه المسئلة بسبيل التفريع لما قبله لانه
لما قال ولا يكون الظهار الا من الزوجة فرع هذه المسئلة عليه يعني لو ظاهر من امراة نكاحها
موقوف لا يصح ظهاره لانها حين ظاهر منها الرجل لم يكن زوجته فلم يصح ظهارها والظهار
منكر من القول وزور وهذا الكلام لم يقع منكرا وزورا لانه صادق لا كاذب حيث شبه
المحرمة بالمحرمة فلا يكون ظهارا والنكاح ينبغي ان يتوقف الظهار على اجازة المراة النكاح
كما يتوقف النكاح لان الظهار مبني على الملك والملك موقوف فينبغي ان يكون ما يبتني على الملك
ايضا موقوفا لانا نقول الظهار ليس من حقوق ملك النكاح فلا يلزم من توقف النكاح توقف
الظهار وذلك ان الظهار حرام محض لكونه منكرا من القول وزورا والنكاح امر مشروع
فلا يلزم من توقف المشروع توقف المحظور بخلاف ما اذا اعتق المشتري العبد المغصوب من الغاصب
ثم اجاز المغصوب منه الشرا ينفذ العتق لان الشرا لما توقف على اجازة المغصوب منه توقف العتق
ايضا لان الاعتاق من حقوق الملك وهما مشروعان فلزم من توقف الملك توقف الاعتاق وذلك لانه منهي

بملك فكان نكاحا من احكامه فيتوقفا جميعا قوله ومن قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان
مظاهرا منهن جميعا وهذه من مسائل القدوري رحمه الله اعلم ان الرجل اذا ظاهر من اربع نسوة فعليه
اربع كفارات نص عليه الحاكم الشهيد في الكافي وقال زفر رحمه الله عليه كفارة واحدة اذا ظاهر منهن بكلمة
واحدة وهذا قوله القديم كذا ذكره الشيخ ابو نصر البغدادي رحمه الله وشمس الائمة السرخسي رحمه الله وذكره في المختلف
ان عند مالك رحمه الله يجب عليه كفارة واحدة لانه ايجاب واحد فلا يوجب اكثر من كفارة واحدة كما اذا قال
والله لا اقربكن فوطيهن جميعا في مدة الايلاء لا يلزمه الا كفارة واحدة ولنا ان الكفارة تجب
بالظهار والعود جميعا وعوده في هذه المراة غير العود في المراة الاخرى فلما تعدد السبب الموجب
تعدد المسبب كما اذا ظاهر من كل واحدة على حدة ولان الظهار يوجب حرمة موقتة بالكفارة فاذا
اضاف الظهار اليهن جميعا وجب في حق كل واحدة منهن حرمة موقتة بالكفارة فتعدد الكفارة
حسب تعدد الحرمة كما ان الطلقات الثلاث توجب حرمة موقتة بزوج اخر فاذا اضاف الطلقات
الثلاث اليهن جميعا يثبت في كل واحدة منهن حرمة موقتة ترتفع بزوج اخر فكذا هنا وهذا معنى
قوله كما اذا اضاف الطلاق بخلاف الايلاء فان الكفارة ثمة انما تجب لهتك حرمة اسم الله ولم يتعدد
ذكر الاسم بتعدد النساء فلم يجب الا كفارة واحدة ثم اعلم انه اذا ظاهر من امراة واحدة مرتين او ثلثا
في مجالس مختلفة فعليه لكل ظهار كفارة وكذا ان ظاهر منها في مجلس واحد ثلاث مرات فعليه لكل ظهار
كفارة لان تكرار الظهار كتكرار اليمين فكما يتكرر الكفارة في اليمين المتكررة يتكرر في الظهار المتكرر
ايضا الا اذا نوى بالظهار الثاني والثالث الاول فحينئذ يجب كفارة واحدة وهذا لان حكم الظهار امر بينه
وبين الله تعالى فيصدق بخلاف الطلاق فان قيل لما ثبت بالظهار الاول حرمة موقتة فمن
اين تتكرر الحرمة بتكرار الظهار قلنا بالظهار الاول ثبتت الحرمة الموقتة مع بقاء ملك الحل
فصح الظهار الثاني والثالث والاضافة في اجتماع اسباب الحرمة كالخمر هي حرام على الصائم لعينه ولصومه
وليمينه اذا حلف لا يشربها قوله فتتعدد الكفارة بتعدده اي تتعدد الكفارة بتعدد الحرمة
قوله ولم يتعدد ذكر الاسم اراد به قوله والله وانما لم يتعدد لانه قاله مرة واحدة

فصل

في الكفارة لما كانت الحرمة في باب الظهار حرمة موقتة الى وجود المنهي وهو الكفارة شرع في هذا الفصل
لبيان ذلك قوله قال وكفارة الظهار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع
فاطعام ستين مسكينا اي قال القدوري رحمه الله في مختصره اعلم ان كفارة الظهار مشروعة على الترتيب دون التخيير
لان الله تعالى ذكرها بحرف الفاء وهي للترتيب الاعتاق عند القدرة عليه ثم صيام شهرين متتابعين عند العجز
عن الاعتاق ثم اطعام ستين مسكينا عند العجز عن الصوم والاصل فيه قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد
فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والمراد من عتق الرقبة
اعتاق الرقبة لانه اذا ورث اباه فنوى به الكفارة لم يجز وقد نص عليه الحاكم الشهيد رحمه الله في
الكافي وذلك لان الميراث يدخل في ملكه بلا صنع منه فيعتق عليه بلا صنع منه ايضا والكفارة يشترط
فيها التحرير وهو صنع منه ولم يوجد قوله قال كل ذلك قبل المسيس اي قال القدوري رحمه الله
في مختصره يعني ان الكفارة تشترط ان تقع قبل الوطء سواء كانت بالاعتاق او الصيام او الاطعام

اما في الاعتاق والصيام فظاهر لان الله تعالى قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وقال تعالى فمن لم يجد فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا واما في الاطعام وان لم يشترط فيه التقدم على المسيس ففيه وجهان
احدهما ان الكفارة في باب الظهار شرعت منهية للحرمة الثابتة بالظهار والعود جميعا فلو حصل الوطء
قبل الكفارة بالاطعام لم يكن المنهي منهيا لان التحريم يحصل قبل وجود المنهي وهو فاسد والثاني
انه يمكن ان يقدر على الاعتاق او الصيام في خلال الاطعام ثم يعود الحكم الى الاصل لان القدرة على الاصل
قبل حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف فلو قلنا بجواز الوطء قبل الاطعام ربما يقع الوطء
قبل الاعتاق او الصيام بان قدر على ذلك وهو خلاف النص فلا يجوز فلم يحل الوطء قبل الاطعام اصلا
احتياطا لان الباب باب الحرمة يؤيده قوله عم استغفر الله ولا تعد حتى تكفر بيانه ان النبي عم امر
الواطئ بالاستغفار وذلك يقتضي سابقة الذنب وهو لا يكون الا بارتكاب الحرام فعلم ان الوطء حرام
قبل الكفارة مطلقا ونهى ايضا عن العود الى الوطء الى غاية التكفير مطلقا ولم يقيد بكفارة فعلم
ان الوطء حرام قبل الاطعام ايضا ثم ان وطيها قبل ان يكفر فلا شيء عليه بالوطء الا الاستغفار وقد مر
بيان ذلك قبل هذا الفصل قوله قال ويجزئ في العتق الرقبة الكافرة والمسلمة والذكر
والانثى والصغير والكبير اي قال القدوري رح في مختصره وذلك لقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا
بيانه ان اسم الرقبة مطلق وليس فيه تقييد بصفة دون صفة فيجوز الكل والاختلاف في هذا المجموع
الا في الرقبة الكافرة فانها تجزئ عندنا عن كفارة الظهار والافطار واليمين خلافا للشافعي رح فانها
لا تجزئ عنده وعلى هذا الخلاف اذا نذر ان يعتق رقبة فاعتق رقبة كافرة كذا ذكره الامام علاء
الدين العالم في طريقة الخلاف وقوله كذا كذلك قولنا فهي ان المنصوص في الاية اسم الرقبة
وهو مطلق لان المطلق عبارة عن المتعرض للذات دون الصفات وهو كذلك اذ ليس فيه ما ينبئ عن
الايمان والكفر لان الرقبة اسم للمملوك كذا قاله الجوهري في الصحاح فلا يجوز تقييده بالايمان بخبر الواحد لانه
زيادة على النص وهي نسخ فلا يجوز نسخ الكتاب به ولا يجوز تقييده بالقياس على كفارة القتل ايضا
لانه قياس المنصوص على المنصوص فلا يجوز ذلك للزوم اعتقاد النقص فيما تولى الله بيانه فان
قلت جاء في حديث ابي هريرة رضه ان رجلا جاء الى رسول الله عم برقبة سوداء وقال علي عتق
رقبة فتجزئ هذه فامتحنها رسول الله بالايمان فوجدها مؤمنة فقال اعتقها فانها مؤمنة فتعليل
رسول الله عم بالايمان يدل على اشتراط الايمان في الكفارة قلت الصحيح من الرواية في السنن
عن ابي هريرة ان رجلا اتى النبي عم بجارية سوداء فقال يا رسول الله ان علي رقبة مؤمنة فقال لها اين الله
فاشارت الى السماء باصبعها فقال لها من انا فاشارت الى النبي عم والى السماء يعني انت رسول الله فقال
اعتقها فانها مؤمنة بيانه ان الرجل قال ان علي رقبة مؤمنة فاشترط النبي عم الايمان لذلك وليس
فيه لان كلامنا في الرقبة المطلقة ولان العلماء طعنوا في الحديث لان النبي عم قال اين الله فاشارت
الى السماء ولا يعتقد برسول الله انه يطلب من احد ان يثبت لله جهة ولا مكانا ولئن صح هذا الحديث
فهو محمول على كفارة القتل بدلالة قوله ان علي رقبة مؤمنة فان قلت الكفارات
كلها جنس واحد وفي بعضها ورد التحرير برقبة مطلقة عن قيد الايمان كما في كفارة الظهار واليمين
وفي بعضها ورد برقبة مقيدة بالايمان كما في كفارة القتل فيحمل المطلق على المقيد اذا وردا في

حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل شاة على التقييد بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة حتى شرطت السائمة
في الزكوة وكذا اطلق تعالى الشهادة عن قيد العدالة في موضع وقيدها في موضع اخر ثم حمل المطلق على المقيد
بالاجماع قلت لا نسلم ان المطلق يحمل على المقيد عندنا بل لا يحمل ذلك عليه ابدا الا اذا تعذر
الجمع بينهما بان وردا كما في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على القراءة المشهورة العامة وقوله تعالى على قراءة
ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات في حكم واحد فيحمل للضرورة ولم يعكس لان في المقيد كثرة
ثواب لعسره وهنا فيما نحن فيه يمكن الجمع بينهما فلا يحمل احدهما على الاخر واشتراط السائمة في باب الزكوة
ليس من اجل حمل المطلق على المقيد بل لقوله عم ليس على العوامل شيء وكذا اشتراط العدالة ليس من باب حمل المطلق
بل هو لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي توقفوا وامتناع جواز العمياء والشلاء لا يرد علينا لانها هالكة
من وجه فلا تكون رقبة مطلقة فلا يتناولها النص فان قلت الكفارة حق الله تعالى فلا يجوز صرفها
الى عدو الله وهو الكافر كالزكوة لا يجوز صرفها الى الكافر بيانه ان المامور به تحرير وهو حسنة من كل وجه
وهذا التحرير سيئة من وجه لكونه اعانة على المعصية لانه يفرغ بعد العتق لعبادة الاوثان وارتكاب المعاصي
قلت المامور به تحرير رقبة مطلقة وقد اتى بها فيجوز بخلاف صرف الزكوة الى الكافر حيث لم يجز
لان الشرع اخرجه من ان يكون محلا للزكوة بقوله عم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم ولا نسلم ان تحرير الكافر
سيئة من وجه بل هو حسنة من كل وجه لانه تخليص العبد عن الرق وفيه تمكينه من الطاعات واقامة الفرائض والغالب
انه يفعل ذلك لان مولاه احسن اليه وجزاء الاحسان الاحسان وان لم يفعل العبد ذلك فهو من سوء اختياره فلا
يضاف ذلك الى مولاه وقولهم انه اعانة على المعصية فلا نسلم ذلك لان المسلم لا يفعلها ولا يقصدها وان قالوا يحصل
ذلك في ضمن الاعتاق قلت ضمنيات الشيء لا تعتبر وايضا لا يلزم من تمكين الفعل وجود الفعل بل وجوده بفعل
اختياري من العبد فلا يضاف فعل المعصية الى المولى وباقي البحث في حمل المطلق والمقيد يعرف في كتابنا الموسوم
بالتبيين قوله ولا يجوز صرفها اي صرف الكفارة وفي بعض النسخ صرفه اي صرف حق الله تعالى قوله
فلا يتحقق اي يتحقق اعتاق الرقبة قوله التمكن من الطاعة اي القدرة على الطاعة قوله ثم مقارفة
المعصية يحال به بسوء اختياره اي كسب العبد المعصية يضاف به الى سوء اختيار العبد وذكر
الضمير الراجع منه الى المقارفة على تاويل الاقتراف والكسب لان المقارفة بمعنى الاقتراف
وهو كسب السيئة قوله ولا يجزئ العمياء ولا المقطوعة اليدين او الرجلين وهذه من
مسائل القدوري والمراد من العمياء الرقبة العمياء لان تروهم يشمل الذكور والاناث جميعا لا الامة العمياء
لان عدم الجواز لا باعتبار الانوثة بل باعتبار فوات جنس المنفعة فانه فائت في هذه الصور
البصر في العمياء والبطش في المقطوعة اليدين والمشي في المقطوعة الرجلين فلم يجز عن الكفارة
كالميت بخلاف ما اذا اختل جنس المنفعة كالعوراء والمقطوعة احدى اليدين مع احدى الرجلين
من خلاف حيث يجوز ذلك لبقاء جنس المنفعة لان منفعة البطش والمشي قائمة بخلاف ما اذا قطعتا
من جانب واحد حيث لا يجوز لفوات جنس المنفعة لتعذر المشي وقال الحاكم الجليل الشهيد في الكافي
ولا يجزئ الاعمى والمقعد ولا مقطوع اليدين ولا الرجلين ولا الاشل ولا الاخرس ولا المعتوه
المغلوب ويجزئ الاصم والخصي والمقطوع الاذنين المقطوع المذاكير لان منفعة النسل
زائدة على ما يطلب من المماليك ويجزئ الذي يجن ويفيق والمقطوع احدى اليدين او احدى

في بعض النسخ القرابين حاشية م

الرجلين اذا لم يكونا من جانب واحد فان كان القطع من جانب واحد لم يجز وكذلك ان كان من كل يد ثلث
اصابع مقطوعة لم يجز وان كان من كل يد اصابعه سوى الابهام اجزأ ولا يجزي المفلوج اليابس الشق
قوله ويجوز الاصم وهذه من مسائل القدوري رحمه الله قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في المبسوط وفي النوادر
لا يجزي وهو رواية النوادر لفوات جنس المنفعة وهو القياس وجه ظاهر الرواية وهو جواب
الاستحسان ان الاصم اذا صيح في اذنه بسبيل المبالغة يسمعه فلم يكن جنس المنفعة فائتا ورواية
النوادر محمولة على الاصم الاصلي وقال في الشامل ولا يجزي الاصم ثم قال وقالوا لان الاصم لا يؤثر
في الكسب تاثيرا فاحشا ثم قال وقيل الاصم باصل التخليق يمنع التكفير وقال في الفتاوى الولوالجية ويجوز
الاصم عن كفارة الظهار اذا كان يسمع شيئا ولا يسمع شيئا وان كان لا يسمع شيئا لا يجوز هو المختار
لانه في الوجه الاول بمنزلة العوراء حتى عدم فوات جنس المنفعة وفي الوجه الثاني بمنزلة العمياء
في حق فوات جنس المنفعة ثم قال هكذا ذكره بعض المشايخ قوله وهو الاخرس اي الذي
ولد اصم هو الاخرس وهو الذي لا يتكلم لا آفة في لسانه قوله ولا يجوز مقطوع ابهامي اليدين
هذا لفظ القدوري في مختصره وذلك لان البطش يحصل بالابهام فاذا فات الابهامان جميعا يفوت
البطش فلا يجزي عن الكفارة لفوات جنس المنفعة قال في الاجناس لا يجوز مقطوع الانف ومقطوع
الشفتين اذا كان يقدر على الاكل ولا يجوز ساقط الاسنان كلها ويجوز ذاهب الحاجبين وشعر
اللحية والراس ونقل عن نوادر ابن شجاع وقال شيخ الطحاوي يجوز الاعشى والعنين والخنثى
والامة الرتقاء والتي بها قرن يمنع الجماع قوله ولا يجوز المجنون الذي لا يعقل وهذه ايضا
من مسائل القدوري رحمه الله وانما لم يجز ذلك لان جنس منفعة العقل معدومة فصار كالميت بخلاف الذي
يجن ويفيق فانه يجوز عن الكفارة لان جنس المنفعة لم يفت لان العقل يثبت تارة ويزول اخرى
غاية ما في الباب انه اختل وذلك لا يمنع قوله ولا يجزي عتق المدبر وام الولد وهي مسألة القدوري
وذلك لان المامور تحرير رقبة مطلقا وتحريرهما ليس بتحرير مطلق لاستحقاقهما العتق بالتدبير
والاستيلاد فلم يجزيا عن الكفارة ولانهما لما استحقا العتق بالتدبير والاستيلاد ولهذا لا يجوز
فسخهما لم يكن اعتاقا فيهما انشاء العتق من كل وجه فلم يجز عن الكفارة وكذا المكاتب الذي
ادى المال لا يجوز عن الكفارة في ظاهر الرواية لانه اعتاق بعوض والعوض يبطل معنى القربة
بخلاف ما اذا لم يؤد شيئا وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في مبسوطه روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه
يجوز لان رقه لم ينتقض بما ادى من البدل ولهذا احتمل عقد الكتابة الفسخ بعد استيفاء بعض البدل
كما احتمل قبله قوله فان اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا جاز وهذه من مسائل القدوري رحمه الله
قال في المبسوط اذا اعتق المكاتب قبل ان يؤدي شيئا جاز عن الكفارة استحسانا وفي القياس
لا يجوز وهو قول زفر رحمه الله وجه قول زفر ان استحقاق العتق بالكتابة فوق الاستحقاق
بالتدبير والاستيلاد بدليل ان المكاتب احق باكسابه واولاده دون المدبر وام الولد ثم التدبير
والاستيلاد يمنعان العتق عن الكفارة فالكتابة اولى ولانه اعتاق صورة ابراء عن بدل
الكتابة معنى ولهذا يسلم له الاكساب والاولاد فلو كانت الكتابة منفسخة لم يسلم فلا يجزي
عن الكفارة لانه اعتاق بجهة الكتابة ولنا ان المامور به في الاية تحرير رقبة والتحرير عبارة

عبارة عن تخليص الشخص المملوك عن الرق والرقبة اسم للذات المرقوق وانه موجود في المكاتب فيجزي تحريره عن الكفارة
لحصول الامتثال بالامر بيانه ان عقد الكتابة لا يتمكن به نقصان في الرق الا ترى الى ما روي في السنن مسندا
الى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي عليه السلام قال المكاتب عبد ما بقي عليه من مكاتبته درهم فعلم ان الرق فيه كامل
قبل اداء بدل الكتابة فيدخل تحت مطلق اسم الرقبة والواجب عليه ذلك فيجزي عن الكفارة ولان حكم العتق
متعلق بشرط اداء بدل الكتابة والتعليق بسائر الشروط لا يمنع صحة التكفير قبل وجود الشرط فهذا الشرط
اولى لانه قابل للفسخ وسائر الشروط لا يقبل الفسخ ولهذا لو تفاسخا او عجز المكاتب نفسه تنفسخ الكتابة
ولو انتقص الرق بالكتابة لم تنفسخ ولم يعد المكاتب الى الحالة الاولى ولان الثابت بالكتابة انفكاك
الحجر عن العبد في حق المكاسب كالاذن في التجارة ثم المأذون يجزي اعتاقه عن الكفارة لعدم تمكن
النقصان في رقه فكذا المكاتب لهذا المعنى الا ان المولى يستبد بحجر المأذون ولا يستبد بفسخ الكتابة
لان عقد الكتابة بعوض فكان لازما في حق المولى وذاك بغير عوض فلم يكن لازما فان قلت
اذا لم يكن المولى يستبد بفسخ الكتابة وههنا لم يوجد الرضا من المكاتب بالفسخ لم يجز اعتاقه عن الكفارة
لان العتق بجهة الكتابة لا يتأدى به الكفارة قلت لا نسلم انه لم يوجد منه الرضا فمن ادعى
ذلك فعليه البيان على انا نقول اذا كان المكاتب راضيا بعتقه ببدل فاولى ان يكون راضيا
بعتقه بغير بدل لان غرضه حصول العتق له فان قلت الرضا بالعتق بالبدل لا يدل
على الرضا بغير البدل لان في الاول يسلم له الاكساب والاولاد وفي الثاني لا قلت فيما نحن
فيه يسلم له الاكساب والاولاد ايضا لان فسخ الكتابة ثبت ضرورة مقتضى صحة التكفير و
الثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلم يظهر اثر الفسخ في حق الاكساب والاولاد فبطل
الفرق بين اعتاقه ببدل او غير بدل ولان العتق في حق المكاتب بجهة الكتابة لانه ما رضي الا ان
يكون اكسابه واولاده له خاصة وفي حق المولى بجهة التكفير لانه قصد ذلك قوله فاشبه المدبر
هذا الزام من ابن ابي ليلى على اصحابنا على ما اجابوا يعني ان المدبر لا يجوز اعتاقه عن الكفارة عندكم
لانكم قلتم انه مستحق العتق بجهة فينبغي ان لا يجوز اعتاق المكاتب ايضا لانه مستحق العتق بجهة وهو
باطل لانه ينفسخ وذلك قوله على ما بينا اشارة الى قوله ولهذا تقبل الكتابة الانفساخ
قوله والكتابة لا تنافيه الضمير راجع الى الرق يعني لا يلزم من وجود الكتابة ارتفاع الرق
لعدم المنافاة فيكون الرق قائما فيكون اعتاق المكاتب تحريرا مبتدأ لا اعتاقا بجهة الكتابة فيجزي
عن الكفارة قوله فانه فك الحجر اي ان عقد الكتابة فك الحجر عن العبد في حق المكاسب كالاذن
وهو تعليل لعدم المنافاة بين الكتابة والرق فاعرفه قوله ولو كان مانعا ينفسخ مقتضى
الاعتاق اي لو كان عقد الكتابة مانعا وقوع الاعتاق عن الكفارة لان العتق بجهة الكتابة لا يتأدى به
الكفارة ينفسخ عقد الكتابة ضرورة صحة الاعتاق بطريق الاقتضاء لان اعتاق المكاتب صحيح بالاتفاق
ولا يصح اعتاقه مع بقاء الكتابة فلا بد من انفساخ الكتابة لضرورة صحة الاعتاق فيقع التحرير مجزيا عن
الكفارة لارتفاع المانع وهو وجود الكتابة قوله اذ هو محتمل تعليل لقوله ينفسخ اي عقد الكتابة
محتمل الفسخ قوله وان اشترى اباه او ابنه ينوي بالشراء الكفارة جاز عنها وهذه من مسائل
القدوري قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الكافي اجزأه استحسانا في قول علمائنا الثلاثة وفي القياس لا يجزي

وهو قول ابي حنيفة الاول وزفر وان فعل ذلك وكذلك ان وهب له او اوصى له به كذا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي
وقال في شرح الطحاوي ولو دخل في ملكه ذو رحم محرم بلا صنعه منه كما اذا دخل في ملكه بالميراث فانه لا يجوز
عن كفارته بالاجماع ولو دخل في ملكه بصنعه ان نوى عن كفارته وقت وجود الصنع يجزيه عن كفارته عندنا
وعند زفر لا يجزيه عن كفارته ولو قال ان دخلت الدار فانت حر يعتق ولا يجوز اذا نوى عن
كفارته وقت دخول الدار الا اذا نوى عن كفارته وقت اليمين فيجوز وجه القياس ان عتقه مستحق
بسبب سابق وهو القرابة فلا يجزي عن الكفارة كما اذا اشترى المحلوف بعتقه ناويا عن الكفارة ولنا
ان المامور به في الاية هو التحرير وقد حصل فيجزيه عن الكفارة وهذا لان شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام
لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشراء في قولهم اطعمه فاشبعه
والباقي يعلم في كتاب الايمان ان شاء الله قوله والمسالة تاتي في كتاب الايمان في باب اليمين
في العتق والطلاق قوله فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر فضمن قيمة باقيه فاعتقه
لم يجزه عند ابي حنيفة ويجوز عندهما وهذه من مسائل القدوري رحمه الله وانما قيد بكونه موسرا لانه اذا كان
معسرا يجب عليه السعاية فلا يجزي عن الكفارة عندهما ايضا لانه اعتاق بعوض والمسالة مبنية على
ان الاعتاق يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه لهما ان الاعتاق لما لم يكن متجزيا عندهما كان
الشريك المعتق للنصف معتقا للجميع فضمن النصف لشريكه فجاز عن الكفارة لانه حصل اعتاق رقبة
كاملة بخلاف ما اذا كان المعتق معسرا حيث لا يجزيه بالاتفاق لانه اعتاق بعوض لوجوب السعاية
على العبد ولابي حنيفة ان الاعتاق لما كان متجزيا دخل النقصان في نصيب الشريك لاستحقاق الحرية
وتعذر التصرف فيه بالتمليك والاستخدام ثم اذا ملكه بالضمان فاعتقه لم يجزه عن الكفارة لانه اعتق
رقبة ناقصة لان النقصان حين وقع لم يكن في ملكه فلم يكن مضافا الى عتقه عن الكفارة لانه لا يمكنه
اعتاق ملك الغير عن كفارة نفسه قوله على ملكه اي على ملك صاحبه وقال فان قيل اذا
اعتق نصيبه فنوى عند الابتداء ان يكون العتق الموقع وما يسري اليه عن كفارته اجزاه اما حال الاعسار
فلانه لا ينتقص نصيب شريكه لانه يجوز تصرفه فيه بالبيع فاذا ملكه المعتق فاعتقه جاز وجوابه
انه اذا جاز تصرفه بالبيع يلزم الجمع بين النقيضين وهو فاسد لانه يلزم ان يكون العبد بعضه
صالحا للولايات وبعضه لا قوله وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم اعتق باقيه عنها
جاز وهذه من مسائل القدوري رحمه الله وهذا الذي ذكره استحسان والقياس ان لا يجزيه عند ابي حنيفة رح كما في
العبد المشترك لوجود النقصان في النصف الاخر وجه الاستحسان ان النقصان الواقع في النصف الاخر
حصل في ملكه فكان مضافا الى عتقه عن الكفارة فلا يضر ذلك ثم اذا كمل الاعتاق باعتاق النصف الاخر
جاز عن الكفارة فصار كانه اعتق في المرة الاولى نصفا ثم في المرة الثانية اعتق ما بقي ونظير هذا
في الاستحسان من اضجع اضحيته ليذبحها فاصاب السكين عينها لا يمنع جواز التضحية لان النقصان حصل
من فعل التضحية كما حصل هنا من فعل الكفارة بخلاف النقصان في العبد المشترك لانه وقع في ملك الشريك قوله
وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التي ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز عند ابي حنيفة وهذه من مسائل
القدوري رحمه الله وذلك لان الاعتاق عنده يتجزى فاذا جامعها قبل اعتاق النصف ثم اعتق ذلك النصف لا يكون
اعتاق الرقبة قبل المسيس فلا يجزي عن الكفارة لان الله تعالى شرط في الاعتاق ان يكون قبل المسيس فتحرير رقبة

رقبة من قبل ان يتماسا وعندهما يجزي ذلك لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فكان اعتاق النصف اعتاق الجميع فوقع
الاعتاق قبل المسيس لا محالة فان قلت لما كان الشرط في الاعتاق ان يقع قبل المسيس ينبغي ان لا يجب
اعتاق رقبة اخرى بعد هذا المسيس قلت ذكر في قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا شيئين تقديم الاعتاق
والاخلاء عن المسيس لان في التقديم الخلو لا محالة فالمكفر بعد ذلك المسيس وان كان عاجزا عن تقديم الاعتاق
قادر على الاخلاء عن المسيس ثانيا في اعتاق رقبة اخرى فكلف بها لقدرته عليه فجاز عن الكفارة ونظيره
اذا جامعها في خلال الشهرين فوجب عليه الاستيناف في الصوم قوله واذا لم يجد المظاهر ما يعتق
فكفارته صوم شهرين متتابعين ليس فيهما شهر رمضان ولا يوم الفطر ولا يوم النحر ولا ايام التشريق وهذه
مسالة القدوري ايضا اما شرط التتابع فلقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا واما
عدم اجزاء صوم رمضان عن الكفارة فلان الصوم الواقع فيه وقع عن فرض رمضان فلا يبقى عن فرض
اخر الا اذا كان مسافرا فصام شعبان ورمضان فانه يقع بنية الكفارة اجزاه عند ابي حنيفة خلافا لهما
لما عرف فان قلت ينبغي ان يجوز صوم رمضان عنه ومن صوم الاعتكاف فان الاعتكاف يصح فيه
فصامه معتكفا قلت الصوم في باب الاعتكاف شرط الاعتكاف فيشترط وجود الشرط كيف كان لا قصدا
بخلاف الصوم في الكفارة فانه فرض مقصود يعتبر وجوده قصدا واما الايام المذكورة فصومها ناقص
لورود النهي عن صومها والواجب بالكفارة صوم كامل فلا يخرج عن عهدته بالناقص قال الامام الاسبيجابي رح
في شرح الطحاوي ولو افطر يوما لعذر من مرض او سفر فانه يستقبل الصيام وكذلك لو جاء يوم الفطر او يوم
النحر او ايام التشريق فانه يستقبل الصوم ولو صام هذه الايام ولم يفطر فكذلك ايضا يستقبل ولو كانت
امراة فصامت كفارة الافطار في شهر رمضان او كفارة القتل فحاضت في خلال ذلك فانها لا تستقبل
الصيام ولكن تصوم بعد الحيض لانها معذورة لا تجد شهرين متتابعين لا حيض فيهما ولو نفست
استقبلت ولو افطرت يوما بعد الحيض فانها تستقبل الصيام ولو كانت تصوم عن كفارة يمينها فحاضت
في خلال ذلك فانها تستقبل لانها تجد صيام ثلثة ايام لا حيض فيها قوله فان جامع التي ظاهر
منها في خلال الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد رح وقال ابو يوسف
لا يستانف وهذه من مسائل القدوري اعلم انه انما قيد بجماع التي ظاهر منها لانه اذا جامع غير التي ظاهر
منها فان كان وطئها يفسد الصوم يقطع التتابع ويلزمه الاستيناف بالاتفاق وان لم يفسد الصوم بان
وقع بالليل ناسيا او بالليل كيف كان لا يلزمه الاستيناف بالاتفاق وانما قيد في جماع التي ظاهر منها
بالنهار ناسيا لانه اذا جامعها بالنهار عامدا يستانف بالاتفاق وذكر العمد في الليل اتفاق لان العمد
والنسيان في الوطي بالليل سواء فعرفت ان الاختلاف في وطي لا يفسد الصوم وذكر في فتح القدير الافطار
قوله فقوله مثل قول ابي يوسف رح وجه قول ابي يوسف رح انه وطي لا يفسد به الصوم فلا ينقطع به التتابع
فصار كوطي غيرها وتقديم الصوم على الوطي وان كان شرطا بالنص يلزم على ما قلتم تاخير الكل عن الوطي
اعني الاستيناف فيها قلت لبعض شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا بيانه ان الاية اقتضت صوم شهرين
متتابعين لا مسيس فيهما مطلقا سواء كان عامدا او ناسيا ثم اذا وجد الجماع في خلالهما فات الصوم
المامور به فلم يجز عن الكفارة وشرط تقديم الصوم على الوطي يقتضي خلو الصوم عن الوطي لان في التقديم
التقديم خلوا لا محالة والا لا يكون المتقدم متقدما وهو فاسد وهو بعد الوطي في خلال الشهرين

وان لم يكن قادرا على تقديم الصوم على الوطء قادرا على اخلائه عن الوطء فكلف بالاخلاء وفيما قال ابو يوسف
يلزم ترك التقديم والاخلاء جميعا فكان ما قلناه اولى وقياسه على وطء غيرها ضعيف لانه تعالى قيد بتماس
المظاهر المظاهر منها لا بتماس غيرها قال تعالى من قبل ان يتماسا فاعرفه قال في شرح الطحاوي ولو
صام شهرين متتابعين ثم قدر على الاعتاق قبل غروب الشمس من اخر يوم وجب عليه العتق ويكون صومه تطوعا
لان الله تعالى قال فمن لم يجد وهو واجد قوله لا يشترط به الصوم اي بالحج ليلا عامدا ونهارا ناسيا
قوله وهو التتابع الضمير راجع الى التتابع قوله فيه قلنا اي في جانبنا وعنه اي عن المسيس قوله
وهذا الشرط ينعدم به اي شرط الخلو ينعدم بالمسيس في خلال الشهرين قوله وان افطر منها يوما
بعذر او بغير عذر استانف هذا لفظ القدوري في مختصره وقال الشافعي في احد قوليه لا يستانف
كذا في كتب الفقه وهو مذهب مالك في الموطأ لانه قال اذا صح من مرضه وقوي على الصيام يبني على ما مضى
وصح ح انه انما فطر بما لا ينسب فيه الى التفريط فصار كالافطار بالحيض ولنا انه بالافطار كيف
كان فقد فات التتابع وهو شرط بالنص فيستانف بخلاف الافطار بالحيض لانها لا تقدر على صوم شهرين
ليس فيهما حيض فلو اشترط التتابع في كفارة اليمين لزم الحرج وهو منتف بالنص ولهذا قلنا
المحيض التتابع في كفارة اليمين لانه لا يلزم الحرج لانها تقدر على صوم ثلثة ايام ليس فيها حيض
بخلاف كفارة الافطار وكفارة القتل فافهم قوله وان ظاهر العبد لم يجزه في الكفارة
الا الصوم وهذه من مسائل القدوري وذلك لان الاعتاق والصدقة لا يصحان الا بعد
الملك ولا يملك العبد وان ملك لوجود التنافي بين الرق والملك فتعين كفارته بالصيام كالفقير
قال وان اعتق المولى او اطعم عنه لم يجزه وذلك لما قلنا من التنافي وهذا بخلاف
الفقير اذا قال لغيره اطعم عني في الكفارة او قال اعتق عني فانه يجوز لان الفقير اهل
التملك فيصير الفقير اخذا قابضا للكفر قائما مقامه لنفسه والعبد ليس باهل للتملك
فافترقا قوله فلا يصير مالكا بتمليكه اي لا يصير العبد مالكا بتمليك المولى والضمير في بتمليكه
راجع الى المولى على تقدير حذف المفعول وهو العبد وراجع الى العبد على تقدير حذف
الفاعل وهو المولى قوله واذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا وهذه
مسئلة القدوري قال يطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير او قيمة ذلك
اعلم ان وجوب الاطعام اذا عجز عن الصيام بقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
ثم اعلم ان الاطعام يجوز بطريق التمليك وبالاباحة جميعا اما التمليك فهو ان يعطي ستين مسكينا
كل مسكين نصف صاع من حنطة او دقيقها او سويقها او صاعا من تمر او صاعا من شعير او دقيقه
او سويقه او نصف صاع من زبيب عند ابي حنيفة وعندهما صاع من زبيب وهي احدى الروايتين
عن ابي حنيفة كذا في شرح الطحاوي وعند الشافعي يعطي كل مسكين مدا تمسك بحديث الاعرابي في
كفارة الفطر كذا في المبسوط ولنا ما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله في جامعه في قصة خولة
ان النبي صلعم قال فليطعم وسقا من تمر ستين مسكينا والحديث مسند في سنن ابي داود بطوله
واذا ثبت مقدار ما يعطي كل مسكين في كفارة الظهار انه صاع من تمر كان في البر نصف صاع
لان كل من اوجب التمر صاعا اوجب من البر نصفه والشعير مثل التمر لان احدا لم يفرق
بينهما

بينهما كذا قال ابو بكر الرازي في شرحه ولانها صدقة مقدرة من الطعام فيعتبر بصدقة الفطر
ولان المقصود دفع حاجة اليوم عن كل مسكين فاعتبرت بصدقة الفطر ولا ينافي ذي
ذكر بالمد ولان ما لا يتقدر به الفطرة لا يتقدر به طعام المسكين في الكفارة اصلا ما دون
المد ولا يقال ينبغي ان لا يتقدر بالصاع في غير الحنطة كما في الحنطة والجامع كونه طعاما يجوز
اخراجه في الكفارة لانا نقول هذا تعليل في معارضة النص فلا يسمع لان النص ورد
في التمر بان كل مسكين يعطى منه صاعا لان الوسق ستون صاعا واما الشعير فلان المقصود
دفع الحاجة وكفاية الفقير ولا يتساوى الحنطة والشعير في الكفاية فلا يجوز التسوية
بينهما واما الاباحة فهو ان يطعم ستين مسكينا ممن يستوفي الطعام اكلتين مشبعتين
وفيه خلاف الشافعي وسيجيء بيانه بعد هذا واما جواز القيمة فذلك مذهبنا خلافا
للشافعي لنا ان المقصود سد خلة المحتاج فذلك حاصل في القيمة كما في العين
وقد مر بيانه في الزكوة في فصل الحملان والفصلان قوله وسلمة بن صخر وفيه نظر
لان المذكور في كتب الحديث سلمة بن صخر كالسنن والجامع الترمذي وكذلك كتبت
في المبسوط ايضا قال ابو عيسى الترمذي في جامعه يقال سلمان بن صخر البياضي قوله
في حديث اوس بن الصامت هو اخو عبادة بن الصامت واوس زوج خولة بنت
شاهين في المعجم قال ابن شاهين حدثنا ثعلبة وهي المجادلة وفيها نزلت اية
الظهار كذا قال ابن شاهين في المعجم قال ابن شاهين حدثنا عبد الله بن سليمان
قال حدثنا محمد بن عثمان العجلي وحدثنا عبد الرحمن بن هرون الانباري قال حدثنا
اسحق بن خالد البالسي قال حدثنا عبيد الله يعني ابن موسى عن ابي حمزة الثمالي عن
عكرمة عن ابن عباس قال كان الرجل اذا قال لامراته في الجاهلية انت علي كظهر
امي حرمت عليه فكان اول من ظاهر في الاسلام اوس وكانت تحته ابنة عم له
يقال لها خولة يعني بنت ثعلبة فظاهر منها فسقط في يديه وقال ما اراك الا وقد
حرمت وقالت له مثل ذلك قال فانطلقي الى رسول الله فاسأليه فاتت النبي صلعم
فوجدت عنده ماشطة تمشط رأسه فاخبرته فقال يا خولة ما امرت في امرك بشيء
فانزل الله على النبي صلعم فقال يا خولة ابشري قالت خير قال خير فقراها قد سمع
الله قول التي تجادلك في زوجها الى قوله فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا قالت واي رقبة
لنا والله ما اخدمه غيري قال فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين قال والله لولا انه
يشرب في اليوم ثلث مرات لذهب بصره قال فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
قالت من اين ما هي الا اكلة الى مثلها فدعا النبي صلعم بشطر وسق ثلثين صاعا والوسق
ستون صاعا قال ليطعم ستين مسكينا وليراجعك قوله فان اعطى منا
من بر ومنوين من تمر او شعير جاز وهذه تذكر في الجامع الصغير والقدوري وهي
من مسائل الاصل ذكرها صاحب الهداية بسبيل التفريع ولفظ المبسوط ولو اعطى
كل مسكين مدا من بر ومدين من شعير او تمر اجزاه وذلك لان كل واحد من الصنفين

اصل فيجوز النصف من كل واحد منهما لان المقصود وهو سد خلة المحتاج في يومه
يحصل بذلك بخلاف ما اعطى من صنف اقل مما قدر فيه لكنه يساوي كمال الواجب من صنف
آخر فانه لا يجوز كما اذا اعطى مدا من بر يساوي صاعا من شعير او اعطى نصف صاع من تمر وهو
يساوي نصف صاع من حنطة لا يجوز لان المؤدى عين المنصوص فلا يعتبر فيه القيمة
قوله الجنس متحد وهو الكفارة قوله وان امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره
ففعل اجزاه وهذه ايضا من مسائل الاصل ذكرها بسبيل التفريع وانما جاز اذا فعله بامره
لان المامور يصير نايبا عنه في الاداء بحكم الوكالة ويصير الفقير نايبا عنه في القبض فيقع قبض الفقير
للآمر اولا ثم لنفسه فيحصل معنى الاقتراض فيتحقق تمليكا للمظاهر ثم تمليكه الفقير فيجزي عن كفارة
ظهاره بخلاف ما اذا لم يامره فاطعم عنه حيث لا يجزيه لان المظاهر لا يملكه فلا يصلح التمليك بدون
الملك ولان معنى الابتلاء لا يتحقق بدون الملك وهذا كما اذا امره ان يصوم عن كفارة ظهاره
ففعل لا يجزيه لحديث ابن عمر رض لا يصوم احد عن احد قوله فان غداهم وعشاهم
جاز قليلا كان او كثيرا وهذا من مسائل القدوري ره غداهم اي اطعمهم الغداء وهو طعام الغداة و
عشاهم اي اطعمهم العشاء وهو طعام العشاء قال فخر الاسلام البزدوي ره في شرح الزيادات
وطعام الاباحة اكلتان لكل مسكين غداء وعشاء والغداء والعشاء ان يجزيه والعشاء ان كرر … العشاء و
السحور كذلك … واوسطها واعدلها الغداء والعشاء والمعتبر فيها الشبع لا المقدار والمعتبر في
التمليك المقدار دون الشبع والسحور قد يصلح للاستيفاء فاقيم مقام الغداء قال النبي عليه السلام للعرباض بن سارية
وقد دخل عليه وهو يتسحر هلم الى الغداء المبارك وانما اعتبر الاكلتان لقوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
والواجب منه الوسط وهو اكلتان في اليوم لان الاكثر في العادة ثلث مرات والاقل مرة ثم اعلم ان التمليك
والاباحة كل واحد منهما جائز عندنا في الاطعام عن كفارة الظهار وكفارة اليمين وعند الشافعي لا يجوز
الاباحة وفي شرح الكافي كان محمد ابن سهل يقول لا يتادى بالتمليك وانما يتادى بالتمكين لظاهر
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا وان … في الزكوة وصدقة الفطر والجامع كونه حقا ماليا وهو
ضعيف ولنا ان المذكور في الاية الاطعام وهو جعل الغير طاعما وهذا المعنى يحصل بالتمكين
بالتمليك فيجوز الاباحة كما يجوز التمليك قال تعالى فاطعام ستين مسكينا وقال تعالى من اوسط ما تطعمون
اهليكم بخلاف الزكوة فان المذكور ثمة لفظ الايتاء وهو الاعطاء وذاك يدل على التمليك قال تعالى و
آتوا الزكوة وبخلاف صدقة الفطر فان المذكور ثمة لفظ الاداء فلم يجزه التمكين ولان المقصود
سد خلة المحتاج في يومه وذلك يحصل بالاباحة لكن تمام ذلك بالتمليك فيجوز كل واحد منهما قال
الامام الاسبيجابي ره في شرح الطحاوي في باب صدقة الفطر هذه المسائل على ثلاثة انواع في وجه يجوز
التمليك وطعام الاباحة وهو الكفارات وجزاء الصيد وقضاء الصوم والصلوة وفي وجه لا يجوز الا
التمليك وهو الزكوة وصدقة الفطر والعشر والخمس وفي وجه اختلفوا فيه وهو انه اذا تناول محظور
احرامه على طريق الضرورة نحو ان يحلق راسه من اذى او يلبس المخيط عن علة فانه يخير بين
ثلثة اشياء ان شاء ذبح في الحرم وان شاء صام ثلثة ايام وان شاء اطعم ستة مساكين كل مسكين نصف
صاع من حنطة ويجوز طعام الاباحة في قول ابي حنيفة وابي يوسف قياسا على ساير الكفارات وقال محمد ره

لا يجوز الا التمليك لان الله تعالى سماها صدقة بقوله تعالى او صدقة او نسك وما سمي صدقة لا يجوز فيه الا التمليك قياسا
على صدقة الفطر والزكوة قوله من الطعم وهو بضم الطاء الطعام ثم قال ابو خراش الهذلي
اردّ شجاع البطن قد تعلمينه واوثر غيري من عيالك بالطعم اما الطعم بفتح الطاء فذاق
الشي قال ابو خراش ايضا في قصيدته الاخرى التي يرثي فيها خالد بن زهير فلست بناسيه وان طال عهده
وما بعده للعيش عندي من طعم قوله وهو التمليك اي الايتاء والاداء قوله ولو كان
فيمن عشاهم صبي فطيم لا يجزيه وهي مسئلة كتاب الايمان ذكرها بسبيل التفريع وان لم تكن مذكورة في
الجامع الصغير ومختصر القدوري ره لكن ينبغي ان يقول فيمن غداهم وعشاهم او يقول فيهم او يقول لو كان
احدهم فطيما لان العشاء وحده لا يعتبر قال الحاكم الشهيد في الكافي وان غداهم وعشاهم وفيهم صبي فطيم
او فوق ذلك شيئا لم يجزه ذلك لان تغدية الصبي وتعشيته ناقصة لانه لا يستوفي كاملا فلا يجزي عن
الكامل قوله ولا بد من الادام في خبز الشعير اورد هذه ايضا بسبيل التفريع قال شمس الائمة السرخسي
في شرح الكافي وفي الكتاب اطلق الخبز ومراده خبز البر وقد فسره في الزيادات وهذا لان المسكين يستوفي
منه حاجته وانما يكفي ما دونه بخلاف خبز الشعير فانه لا يستوفي منه تمام حاجته الا اذا كان معه ادام
وكذلك لو غداهم وعشاهم بسويق وتمر قالوا وهذا في ديارهم فاما في ديارنا فلا من الخبز مع الادام ما
يتادم به قوله وان اعطى مسكينا واحدا ستين يوما اجزاه هذا لفظ القدوري ره في مختصره
اعلم انه اذا اطعم الطعام كله مسكينا واحدا ستين يوما كل يوم اكلتين مشبعتين جاز وروي عن ابي يوسف ره
في غير رواية الاصول انه لا يجوز كذا في شرح الطحاوي وقال الشافعي ره لا يجزيه حتى يستوفي عدد المساكين لان
الواجب عليه اطعام ستين مسكينا فبتجدد الايام لا يصير الواحد ستين فلا يجوز كما ان هذا اذا كرر شهادته
في اليوم الثاني لا يصير في معنى شاهدين ووجه الظاهر ان المسكين الواحد بتجدد الايام يصير في معنى آخر
لان المقصود دفع حاجة الفقير ولهذا لا يجوز صرفه الى الغني والحاجة تتجدد بتجدد الايام وبتجدد
سبب الاستحقاق يصير هو في معنى مسكين آخر فكان اطعامه في ستين يوما كاطعام ستين مسكينا ولانه مسكين
لم يستوف قوت يومه من الكفارة في اليوم الثاني وكذا في ساير الايام فجاز صرفه اليه كساير المساكين بخلاف
الشاهد فان المقصود طمانينة القلب ولا يحصل ذلك بتكرار الشهادة فلم يصر في معنى اثنين قوله
وان اعطاه في يوم واحد لم يجزه الا عن يومه وذاك لان الواجب التفريق على ستين مسكينا ولم يوجد ذلك
لا حقيقة لانه مسكين واحد ولا حكما لعدم تجدد الحاجة قوله وهذا في الاباحة من غير خلاف اي عدم
الاجزاء فيما اذا اعطى الطعام كله مسكينا واحدا في يوم واحد بطريق الاباحة بلا خلاف يعني لا يجزيه الا
بتجدد الايام لان الواحد لا يستوفي ما يستوفيه ستون مسكينا في يوم واحد اما اذا اعطى الطعام كله
مسكينا واحدا في يوم واحد بدفعات بطريق التمليك ففيه اختلاف المشايخ ره ذكره شمس الائمة السرخسي ره في
شرح الكافي قال بعض مشايخنا يجوز لان الحاجة الى التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز في يوم
واحد كما في الايام بخلاف طعام الاباحة فانه اذا استوفى حاجته منه في يوم ينتهي حاجته الى الطعام ولا يتجدد
ما لم يتجدد الايام يوضحه انه بعد ما اخذ وظيفة اليوم لو صرف اليه رجل آخر من كفارته وظيفة مسكين
جاز فكذا اذا صرفه الرجل الاول بخلاف ما اذا ملكه ثلثين صاعا بدفعة واحدة فانه لا يجوز الا نصف صاع
لان التفريق واجب حقيقة او حكما ولم يوجد وقال بعضهم لا يجوز لان المقصود سد الخلة ولهذا

لا يجوز الصرف الى الغني وبعد ما استوفى وظيفة اليوم لا حاجة الى سد الخلة بصرف وظيفة اخرى للزوم تحصيل
الحاصل بخلاف صرفه الى رجل آخر وظيفة مسكين اليه لان ما استوفاه اولا كالمعدوم في حق هذه الكفارة
الطحاوي ولو اعطى ثلثين مسكينا كل مسكين صاعا من الحنطة فانه لا يجوز الا عن ثلثين وعليه ان يعطي ثلثين مسكينا ايضا
ولو اعطى مائة وعشرين مسكينا كل مسكين مدا من حنطة فعليه ان يطعم احد الفريقين كل مسكين نصف صاع من
حنطة ولو اطعم ستين مسكينا غداء او اطعم ستين مسكينا آخر عشاء فعليه ان يطعم احد الفريقين اكلة مشبعة
اخرى قوله وان قرب التي ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستأنف وهذه مسألة القدوري
وصورته انه قرب امرأته ما بين التغدية والتعشية او كان يغدي ويعشي مسكينا واحدا ستين يوما
فقربها في اثناء ذلك او كان يملك الطعام كله في يوم واحد بدفعات مسكينا واحدا فقربها فيما بين
الدفعات وانما لا يستأنف بل تجزيه اطعام ما بقي من الطعام لان الله تعالى ما شرط في الاطعام ان يقع قبل
المسيس ولم يقل من قبل ان يتماسا كما ذكر في التحرير والصيام وانما منع من المسيس قبل الاطعام لا لان
المسيس بل لمعنى في غيره وهو انه لا يقع الاعتاق او الصوم قبل المسيس لجواز القدرة عليهما لان ما كان الله به
عادة رائج والنهي لمعنى في غير المنهي لا يعدم المشروعية ولا يقتضي الفساد قوله فلذا اي قبل الاطعام
قوله فيتعلق ذلك الاعتاق والصوم قوله واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا كل مسكين صاعا لم يجزه
الا عن واحد منهما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله يجزيه عنهما وهذه من مسائل الجامع الصغير
وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في الرجل يكون عليه اطعام مائة وعشرين مسكينا من ظهارين
فاطعم ستين مسكينا لكل مسكين صاعا في يوم واحد قال لا يجزيه عنهما ويجزيه عن احدهما وهو قول ابي يوسف رحمه الله
وقال محمد يجزيه عنهما وقال في المبسوط ولو اطعم ستين مسكينا كل مسكين صاعا من حنطة من ظهارين عن امرأة
واحدة او امرأتين لم يجزه الا عن احدهما في قول ابي حنيفة وابي يوسف ويجزيه في قول محمد رحمه الله عنهما وكذا ذكر الاختلاف
فيما اطعم ستين مسكينا كل مسكين صاعا من حنطة من افطارين وبه صرح في شرح الطحاوي وجه قول محمد رحمه الله ان
المؤدى وهو قدر الصاع لكل واحد من ستين مسكينا يصلح وفاء بما عليه وهما الكفارتان والمحل يصلح مصرفا لهما
جميعا فوقع عن الكفارتين كما اذا ادى عن ظهار وفطر كل مسكين صاعا فانه يجزيه بالاجماع فكذا هذا بيانه
اولا وهو كون المؤدى يصلح وفاء بما عليه ان المقدار الواجب لكل مسكين نصف صاع من كل واحدة من
الكفارتين والصاع يعدل ذلك وبيان الثاني وهو كون المحل يصلح مصرفا للكفارتين ان المسكين لا يخرج
باخذ الحق عن كونه مصرفا لاحتياجه مع ذلك ولهذا لو اعطاه نصف الصاع من احدى الكفارتين
ثم اعطى النصف الآخر اياه من الكفارة الاخرى جاز بالاتفاق ووجه قولهما ان النية للتمييز وهو في الجنس
الواحد لغو لانه لا يفيد لعدم الحاجة الى التمييز فلما بطلت نية التمييز بقي نية اصل الكفارة والصاع
يصلح لطعام واحد بطريق ان يقع النصف على وجه الفرض والباقي على وجه الاحسان فيقع عن واحد
بخلاف اختلاف الجنس فان نية التمييز فيه مفيدة وبخلاف ما اذا فرق في الدفع فانه في المرة الثانية كمسكين
آخر حكما وعندي قول محمد اقوى لانا لا نسلم ان النية في الجنس الواحد لا تفيد لانه اذا اعتبرت نيته يقع
المؤدى عن الكفارتين واذا لم يعتبر يقع عن كفارة واحدة فقد حصلت الفائدة وان الاليق بحال
المسلم ان يشتغل باسقاط ما هو الواجب عليه لا بمباشرة النوافل وعليه واجب فعلى ما قالا يقع
نصف الصاع بطريق الاحسان ويبقى عليه احدى الكفارتين وعلى ما قال محمد لا يبقى عليه من الواجب شيء

شيء على ان الرجل ينادي باعلى صوته ويقول اني نويت الكفارتين جميعا وانا اديت لاسقاط الفرض ويكون تبذيرا
كل ما هو زائد لاسقاط الفرض بلا ضيعة لنصف المؤدى وبين ذلك اذا ذكر المقدار رتابا وقد نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال فافترقا قوله ومن وجب عليه كفارتا ظهار فاعتق رقبتين لا ينوي عن
احداهما بعينها جاز عنهما وكذلك اذا صام اربعة اشهر او اطعم مائة وعشرين مسكينا جاز وهذا لفظ القدوري
في مختصره وهذا استحسان كذا قال الشيخ ابو نصر البغدادي رحمه الله وذلك لان الجنس متحد فلا حاجة الى التعيين
بعد ان وجدت نية الكفارة عنهما قوله معيّنة بكسر الياء المشددة قوله وان اعتق عنهما رقبة واحدة
او صام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايتهما شاء وهذا لفظ القدوري في مختصره وهي من المسائل المعادة
في الجامع الصغير وصورتها فيه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رحمه الله في رجل ظاهر من امرأتين له فيعتق عبدا عنهما
قال له ان يجعل عن احدهما وتجزيه وعليه اعتاق رقبة اخرى وقال ولو كان عليه رقبة من قتل ورقبة من ظهار
فاعتق رقبة عنهما لم تجزه ان يجعل عن احدهما وفي الشامل لشمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الكافي وان اعتق عبدا
عن ظهارين فله ان يجعله عن ايهما شاء ويجامع تلك المرأة وكذا الصوم والاطعام وفي القياس لا يجوز
وهو قول زفر رحمه الله وقال في شرح الاقطع هاهنا ثلث مسائل اذا نوى الكفارة مبهما جاز بغير تعيين في الفصلين يعني فيما اذا
كانت الكفارتان من جنس واحد ومن جنسين وهو قول زفر في ان الكفارات كلها جنس واحد والنية
في الجنس الواحد لا تفيد فتبقى نية اصل الكفارة وذلك يكفي فله ان يجعله بعد ذلك عن ايهما شاء وهذا ضعيف
لانا لا نسلم الاتحاد في كل الكفارات الا ترى ان الرقبة في كفارة الظهار والافطار مطلقة ولهذا تجوز فيها المؤمنة
والكافرة وللاطعام فيها مدخل وهي في كفارة القتل مقيدة بالايمان وليس للاطعام فيه مدخل ووجه قول
زفر انه لما اعتق رقبة واحدة من ظهارين ينقسم الرقبة عليهما لا محالة فيكون معتقا عن كل ظهار نصف
رقبة ونصف الرقبة لا يجزيه لانه خرج الامر من يده بعدما اعتق فصار كما اذا اعتق عن ظهار وقتل ولنا
ان نية الظهارين قد بطلت لاتحاد الجنس لانه لا حاجة الى التعيين فبقي نية اصل الكفارة وله ان يجعله
عن ايهما شاء بخلاف ما اذا اعتق رقبة واحدة عن ظهار وقتل فان النية فيه معتبرة لاختلاف الجنس لوجود
الاختلاف في السبب والحكم فاذا كانت النية معتبرة يكون عن كل كفارة نصف رقبة فليس له ان يجعل بعد ذلك عن
احدى الكفارتين لانه خرج الامر من يده واستشهد شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الكافي وقال الا ترى انه متى كان
عليه قضاء ثلثة ايام من رمضان فنوى صوم القضاء جاز وان لم يعين يوم الخميس او الجمعة لان الجنس واحد
بخلاف ما اذا كان عليه القضاء والنذر فانه لا بد فيه من التمييز لاختلاف الجنس قوله في الفصلين اي فيما
اذا اعتق عن ظهارين وفيما اذا اعتق عن ظهار وقتل قوله نظير الاول اراد به الجنس المتحد قوله
ونظير الثاني اراد به الجنس المختلف قال الحاكم الشهيد رحمه الله في الكافي ولا يجزيه ان يعطي من هذه الكفارة من لا يجزيه ان
يعطي من زكوته الا فقراء اهل الذمة فانه يعطيهم من هذه الكفارة وفقراء اهل الاسلام احب الينا ولا يجزيه
ان يعطي فقراء اهل الحرب وان كانوا مستأمنين في دار الاسلام والله اعلم

باب اللعان

قد مر بيان المناسبة في اول باب الايلاء فلا نعيده والاصل في ثبوت اللعان ما روى
مالك رحمه الله في الموطأ عن ابن شهاب عن ابن المسيب ان سهل بن سعد الساعدي اخبره ان عويمرا العجلاني جاء الى عاصم
بن عدي الانصاري فقال له يا عاصم ارايت رجلا وجد مع امرأته رجلا ايقتله فتقتلونه ام كيف يفعل سل لي عن
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأل عاصم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها حتى كبر على عاصم

وهو عويمر بن اشقر العجلاني كذا في السنن

السايل

ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رجع عاصم الى اهله جاءه عويمر فقال يا عاصم ماذا قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له عاصم لم تأتني بخير قد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسألة التي سألته عنها قال والله لا انتهي حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسأله عنها فاتى عويمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وسط الناس فقال يا رسول الله ارايت رجلا وجد مع امرأته رجلا ايقتله فتقتلونه ام كيف يفعل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نزل الله فيك وفي صاحبتك فاذهب فأت بها قال سهل فتلاعنا وانا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغا من تلاعنهما قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقها ثلاثا قبل ان يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن شهاب فكانت تلك سنة المتلاعنين وروى البخاري هذا الحديث في صحيحه عن اسمعيل عن مالك عن ابن شهاب الزهري الى اخره وروى صاحب السنن عن عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا جرير عن الاعمش عن ابرهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضه قال انا لليلة جمعة في المسجد اذ دخل رجل من الانصار في المسجد فقال لو ان رجلا وجد مع امرأته رجلا فتكلم به جلدتموه او قتل قتلتموه فان سكت سكت على غيظ والله لاسألن عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان من الغد اتى رسول الله عم فسأله فقال لو ان رجلا وجد مع امرأته رجلا فتكلم به جلدتموه او قتل قتلتموه او سكت سكت على غيظ وقال اللهم افتح وجعل يدعو فنزلت آية اللعان والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الاية ثم اعلم ان اللعن هو الابعاد والطرد في اللغة ومنه قيل ذئب لعين اي طريد كذا قال ابن دريد في الجمهرة واستشهد بقول الشماخ

ذعرت به القطا ونفيت عنه مقام الذئب كالرجل اللعين اي الذئب اللعين وقال ولا عن الرجل امرأته اذا قذفها بالفجور ثم قال وهذه كلمة اسلامية لم تعرفها الجاهلية والمصدر الملاعنة واللعان ثم اللعان في الشريعة عبارة عما يجري بين الزوجين من الشهادات الاربع المذكورة في القرآن مقرونة باللعن والغضب وسمي الكل لعانا لما فيه من ذكر اللعن كالصلوة تسمى ركوعا لما فيها من الركوع وكالتحيات تسمى تشهدا لما فيها من التشهد وركنه الشهادة المؤكدة باليمين وسببه قذف الرجل زوجته قذفا صحيحا ونعني بالصحيح ما يكون موجبا للحد في حق الاجانب بان كانا عاقلا بالغا والمرأة عاقلة بالغة لان القذف من الصغير والمجنون ليس بموجب للحد لعدم الجناية وكذلك قذف المجنونة والصغيرة بالزنا كذب لانه لا يتصور الزنا منهما فلا يكون قذفا صحيحا وشرطه ان يكونا زوجين حرين مسلمين عاقلين بالغين غير محدودين في القذف وان يكون النكاح بينهما صحيحا سواء دخل بها او لم يدخل كذا في كتب الطحاوي وانما اشترطت الزوجية لان الله تعالى خص بالازواج حتى لو قذفها ثم طلقها ثلاثا او بائنا فلا حد ولا لعان وكذا اذا كان النكاح فاسدا لا يجب اللعان لانه ليس بزوج مطلقا واشترطت الحرية لان الرق مناف للشهادة واللعان شهادة موكدة باليمين والحرية من جانبها من شرائط احصان القذف واشترط الاسلام لان الاسلام من شرائط الاحصان حتى لا يجب الحد على قاذف الكافرة فكذا لا يجب اللعان اما اذا كان الزوج كافرا والمرأة مسلمة بان اسلمت المرأة فقذفها بالزنا قبل عرض الاسلام عليه لا يجب اللعان لانه لا شهادة للكافر على المسلمة واشترط العقل والبلوغ لانه لا صحة للقذف بدونهما واشترط نفي الحد في القذف لان المحدود لا شهادة له بالنص واهله من كان اهلا للشهادة عندنا وعند الشافعي رحمه من كان اهلا لليمين بناء على ان اللعان شهادات موكدات بالايمان عندنا قائمة مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها ولهذا لا يثبت اللعان بالشهادة على الشهادة ولا شهادة النساء مع الرجال ولا بكتاب القاضي وكذا اذا وطئت محصنة بشبهة فقذفها زوجها لم يجب اللعان كما لم يجب الحد اذا قذفها الاجنبي وعنده ايمان موكدة بالشهادة ثم اعلم ان موجب قذف الزوج كان الحد في اول الاسلام دل عليه قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة

لان حده كان اللعان فلم يستقم ان يتحول الى الحد

شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة لانه عام يتناول الاجنبيات والزوجات ودل عليه حديث ابن مسعود ايضا لانه قال لو ان رجلا وجد مع امرأته رجلا فتكلم به جلدتموه ثم صار موجب قذف الزوج اللعان بالاية وعند الشافعي رحمه موجب قذفه الحد ولكن له ان يسقطه عن نفسه باللعان وهو ضعيف لان الله تعالى ذكر قذف الزوج وجعل حكمه اللعان لا غير قوله واذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان اي قال القدوري في مختصره وهذه الجملة مشتملة على مسائل منها ان اللعان لا يجري بين الرجل وامرأته اذا قذفها بالزنا ما لم يكونا من اهل الشهادة بان قال لها يا زانية او قال زنيت بفلان او قال رأيتك تزنين وهذا هو القذف الصريح بالزنا وعند الشافعي رحمه اهلية الشهادة ليست بشرط بل كل من كان اهلا للطلاق فهو اهل اللعان ولنا قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين والخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين بيانه ان الله تعالى استثنى انفس الذين يرمون ازواجهم من الشهداء فدل على انهم من الشهداء فيشترط اهلية الشهادة وذلك لان الاصل في الاستثناء وهو المتصل وهو ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه والعبد والكافر ليسا من اهل الشهادة فلا يثبت ولهذا النص اذا سوى اللعان بمعنى الشهادة ينظر ان كان من جانب الزوج فعليه الحد وان كان من جانب المرأة فلا حد ولا لعان ومنها ان يعتبر ان يكون المرأة ممن يحد قاذفها عندنا لان اللعان قائم مقام حد القذف في قذف الاجانب للاجنبيات حتى ان كل قذف يوجب الحد في قذف الاجانب يوجب اللعان في قذف الازواج وما لا فلا ولهذا اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهي ممن لا يحد قاذفها لا يجري بينهما اللعان بان كانت وطئت بشبهة او كان ظهر زناها بين الناس قبل ذلك او تزوجها بنكاح فاسد او ولدت ولدا من غير اب معروف وذلك ان موجب قذف الزوج اللعان كما ان الحد موجب قذف الاجنبي فاذا كانت المرأة على صفة لا يثبت بها احد الموجبين لا يثبت الموجب الاخر ايضا ومنها ان اللعان يثبت بنفي نسب الولد بان قال هذا الولد من الزنا او قال ليس مني قبل الاقرار بالولد وقبل مضي مدة التهنية التي هي قائمة مقام الاقرار بخلاف ما اذا نفى الحبل حيث لا لعان ولا حد عند ابي حنيفة رحمه لاحتمال انه ريح وانما وجب بنفي الولد لانه صار قاذفا لانه جحد بنفي ولده عن نفسه وقذف الزوج زوجته موجب للعان اذا كانا من اهل الشهادة وقد وجد ولا يقال لا نسلم انه قاذف زوجته بنفي نسب الولد عن نفسه لاحتمال انها وطئت بشبهة فولدت لانا لا نسلم اعتبار هذا الاحتمال ولهذا يكون قاذفا بالاجماع اذا قال لرجل لست لابيك مع ان هذا الاحتمال قائم ومنها ان جريان اللعان موقوف على مطالبة المرأة باللعان لانه حقها لان الزوج لوث عرضها حيث قذفها بالفجور فاشترطت مطالبتها فيه كسائر حقوقها حتى اذا كفت عن مرافعته فهي امرأته وان رافعته بين الامام للرجل فامره ان يلتعن كما ذكر الله في القرآن ثم تخصيص الغضب في المرة الخامسة بالمرأة لان النساء يستعملن اللعن ويمتنعن من الغضب لان النسوة معتادة على اللعن فيتحرين عليه وتخف ولي الاستثناء انما يكون من الجنس عند نظر لان اثنا للحصر فعلى ما قال يكون كل الاستثناء من الجنس وليس كذلك لان الاستثناء المنقطع وارد في كلام الله العزيز قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين

ذكر فخر الاسلام في شرح الاصول

كففت اي امتنعت

ص

وكان ينبغي ان يقول بالتقييد بان يقول والاستثناء الحنيفي او يقول والاصل في الاستثناء حتى لا يرد عليه المنفي
فافهم قوله كما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف بان قال لاجنبي لست لابيك حيث يكون
قاذفا وان كان احتمال الصدق قائما بان يكون المقذوف ولد الموطوءة من شبهة قوله وهذا
لان الاصل في النسب الفراش الصحيح اشارة الى قوله والمعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره يعني
اذا نفى نسب ولده عن نفسه يكون ذلك قذفا لزوجته لان الاصل هو الفراش الصحيح فيكون المراد
من القذف هو الاول الفاسد فلا يحمل كلامه عليه بالاحتمال حتى يظهر ذلك قوله فان امتنع
منه حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد وهذا لفظ القدوري في مختصره وهذا هو المذهب
عندنا لان الرجل اذا امتنع من اللعان لا يجب عليه حد القذف بمجرد الامتناع بل يجبر على اللعان
فان كذب نفسه فح يجب عليه حد القذف وكذا المراة اذا امتنعت بعد لعان الزوج لا يجب عليها
حد الزنا بمجرد الامتناع بل تجبر على اللعان فاذا صدقته بان اقرت فح يجب عليها حد الزنا ولهذا
قال الحاكم الشهيد في الكافي وان نكل عن اللعان حبسه واجبره حتى يلتعن كما التعن صاحبه
وقال الشيخ الطحاوي ولو انهما امتنعا من اللعان او امتنع احدهما من اللعان فالقاضي يجبرهما على ذلك
وقال شمس الائمة في المبسوط وان في قوله لو امتنع الزوج من اللعان يقام عليه حد القذف وعندنا
يحبس حتى يلتعن وقال الشيخ ابو نصر وهذا الذي ذكره القدوري فرع على اختلافهم في موجب قذف
الزوج فعندنا هو اللعان فاذا امتنع منه فقد امتنع من حق عليه يقدر على ايفائه كالديون وذلك الحق
هو اللعان او اقرار بعفافها وذلك يكون باكذابه وعند الشافعي موجب قذف الزوجة
الحد وانما يجعل له ان يسقطه باللعان فاذا امتنع من اللعان استوفى منه الحد فعلم بهذا ان
ما ذكره ابو الوالجي في فتاواه ليس مذهب اصحابنا وهو يحكي ذلك قول بعض المشايخ قال واذا لم يلتعن
الزوج وجب عليه الحد لان اللعان خلف عن الحد فاذا لم يات بالخلف وجب عليه الاصل واذا لم يلتعن المراة
بعد لعان الزوج وجب عليها حد الزنا لان اللعان في جانبها خلف عن حد الزنا لقوله تعالى ويدرأ عنها
العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين فاذا لم يات بالخلف وجب الاصل قال
شمس الائمة السرخسي ره في المبسوط قال الشافعي في قوله ويدرأ عنها العذاب اي ويسقط عنها
الحد الواجب بلعان الزوج ثم قال والمراد منه عندنا الحبس لا الحد اي العذاب يعني عندنا بقوله
تعالى ولم يكذب نفسه منه قوله فانهم لا يكذبون اي لا يقولون انك كاذب وقرئ لا يكذبونك
من الاكذاب اي لا ينسبونك كاذبا وقال بعضهم اكذب ايضا بمعنى كذب قوله ولو لاعن
وجب عليها اللعان ايضا وهذا ايضا لفظ القدوري ره وانما يبدأ باللعان الزوج لان الله تعالى
بدأ به وهو السنة ايضا واما انه يدعي عليها الزنا قال الحاكم الشهيد في الكافي ولو اخطأ
القاضي فامر المراة فبدأت باللعان ثم التعن الرجل كان عليه ان يأمر المراة باستقبال اللعان
فان لم يامرها بذلك وفرق بينهما فالفرقة جائزة قال القدوري ره فان امتنعت حبسها
الحاكم حتى تلاعن او تصدقه وذلك لانها امتنعت من ايفاء حق لازم عليها فتحبس كما في الدين
وعند الشافعي اذا امتنعت حدت حد الزنا لان الواجب عليها حد الزنا فيسقط عنها
اللعان وهو ضعيف لان الرجل اذا قذفها وشهد عليها مع ثلاثة بالزنا لا يثبت الزنا بالاجماع فكيف

فكيف اذا شهد الرجل وحده قال الحاكم الشهيد في الكافي واذا شهد الزوج وثلاثة نفر على المراة بالزنا يعني عند المراة
جازت شهادتهم ان كان الزوج قذف وجاء بثلاثة نفر فشهدوا احد الثلاثة والاعن الزوج قوله
واذا كان الزوج عبدا او كافرا او محدودا في قذف فقذف امراته فعليه الحد وهذه من مسائل القدوري ره
والاصل فيه ما قال محمد بن الحسن في الاصل وهو قوله بلغنا عن رسول الله عم انه قال لا لعان بين اهل الكفر واهل
الاسلام ولا بين العبد وامراته ولا بين المحدود في قذف وامراته بيانه ان اللعان انما يجب في قذف الرجل
زوجته اذا وجدت شرائط اللعان ولم توجد فسقط اللعان لانعدامها لمعنى من جهة الزوج وهو
كونه على صفة لا يصلح منها اللعان فصار كانه اكذب نفسه فصار قاذفا فوجب عليه الحد لعموم قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء لانه كان هو المشروع في الاصل في قذف الزوج
وغيره ثم صار اللعان خلفا عنه في قذف الزوج عند وجود الشرائط فاذا انعدمت صير الى
الاصل وهو الحد وصورة ما اذا كان الزوج كافرا والمراة مسلمة بان اسلمت المراة فقذفها الزوج
قبل عرض الاسلام عليه قوله وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة او محدودة في
قذف او كانت ممن لا يحد قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان
وهذا ايضا لفظ القدوري في مختصره الا قوله بان كانت صبية او مجنونة او زانية فانه تفسير
من صاحب الهداية وانما لا يكون الحد في قذف هؤلاء لعدم احصانهن ولا يجري اللعان لعدم
انعدام اهلية الشهادة فيهن ولان اللعان في قذف الزوجات قائم مقام حد القذف في قذف الاجانب
فلا يجب الحد اذا قذفهن الاجانب فكذا لا يجب اللعان اما الامة والكافرة فقذفهما ليس بقذف
صحيح لعدم الاحصان والقذف اذا لم يكن صحيحا لا يوجب الحد وكذا قذف الصغيرة والمجنونة
والزانية ليس بصحيح واما المراة اذا كانت حرة مسلمة عاقلة بالغة عفيفة الا انها محدودة
في قذف فقذفها الزوج يكون قذفها صحيحا ولكن لم يجر اللعان لانعدام اهلية الشهادة
فيها لم يجب الحد على الزوج لان اللعان سقط لمعنى من جهة المراة اصله اذا صدقته وهو معنى
قوله كما اذا صدقته المراة لا يجب الحد فكذا هنا قوله والاصل في ذلك قوله عم اربعة لا لعان
بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك وهذا
الحديث لم تخرجه اصحاب كتب الحديث كالموطأ والصحيح البخاري وسنن ابي داود والجامع الترمذي وغير
ذلك الا ان ابا بكر الرازي ذكره في شرحه لمختصر الطحاوي بالاسناد عن عبد الباقي بن قانع الى عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده عن النبي عم قال اربع ليس بينهن ملاعنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم
والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك قوله ولو كانا محدودين في قذف فعليه الحد
وهذه من مسائل الاصل ذكرها صاحب الهداية بسبيل التفريع وان لم يذكرها القدوري ره وذلك
لان قذفه لمحدودة صحيح لكن امتنع اللعان لمعنى من جهته وهو كونه ليس من اهل الشهادة فوجب
الحد ولا يقال لم لا يجوز ان يكون امتناع اللعان لمعنى من جهتها لانها محدودة ايضا حتى
لا يجب الحد على الزوج لانا نقول الاصل في اللعان هو الرجل لان اصل القذف منه فانما يعتبر اهلية
المراة في اللعان اذا وجدت اهلية الرجل فاذا لم يوجد اهلية الرجل فلا يعتبر بحالها في اللعان
كالعبد يقذف امراته المحدودة العفيفة الحرة العاقلة البالغة حيث يجب عليه الحد قال

علم النهاية

لانها ظا

اصحابنا انه اذا قذف الرجل امراته الموطوءة بشبهة لا يجب عليه حد ولا لعان ثم رجع ابو يوسف رحمه الله عن هذا
وقال يجب بقذفها الحد واللعان اي يجب الحد على الاجنبي واللعان على الزوج لانه وطء تتعلق به ثبوت
النسب والمهر فكان كالوطء الصحيح وجه الظاهر انه وطء في غير ملك فاشبه الزنا فصار شبهة
فسقط الحد فلما سقط الحد سقط اللعان قوله قال وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي
الخ اي قال القدوري رحمه الله اعلم ان المراة اذا خاصمت الى القاضي فينبغي ان يقول لها اتركي وانصرفي ولو تركت
وانصرفت ثم خاصمت بعد ذلك يجوز لان العفو عن القذف باطل فاذا خاصمت الى القاضي وانكر
الزوج فعليها ان تقيم شاهدين عدلين ولو اقامت رجلا وامراتين لم تقبل ولو اقامت شاهدين
ثم ان الرجل اقام رجلا وامراتين على تصديقها سقط اللعان ولا حد ولو لم يكن لها بينة واراد
ان تحلف الزوج على القذف ليس لها ذلك وان اقر الزوج بانه قذفها بالزنا يسال منه البينة فان
شهد اربعة انهم راوه كالميل في المكحلة والفعل في المحبرة ينظر ان كانت المراة محصنة رجمت
وان كانت غير محصنة تجلد ولو لم يكن له بينة وجب اللعان اذا اجتمعت الشرائط فيقيمهما
القاضي بين يديه متقابلين فيبدا بالزوج بان يقول اولا اربع مرات اشهد بالله اني لمن
الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كنت من الكاذبين فيما
رميتها به من الزنا واذا كان القذف بنفي الولد يقول في كل مرة فيما رميتها به من الزنا في نفي
ولدها ثم تامر المراة بان تقول اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا واذا كان القذف
بنفي الولد تقول المراة في كل مرة فيما رماني به من الزنا في نفي ولده هكذا ذكره في شرح الطحاوي قال
القدوري رحمه الله يشير اليها في جميع ذلك اي يشير الرجل الى المراة في قوله فيما رميتها هكذا ذكر الشيخ ابو الحسن
الكرخي رحمه الله وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله انه يحتاج ان ياتي بلفظ المواجهة فيقول فيما رميتك
به وهو قول زفر رحمه الله كذا في شرح الاقطع لان خطاب المواجهة ليس فيه احتمال وفي الكناية احتمال فكان اولى
ووجه ما ذكره الشيخ ابو الحسن رحمه الله ان الاشارة ابلغ في التعريف من اللفظ فتعود لكان شاء خاطب وان
شاء كنى فلا يضره وقال اصحابنا رحمهم الله اللعان شهادة موكدة باليمين وعند الشافعي رحمه الله هو يمين لانه قال
قال اربع شهادات بالله فكذلك قوله بالله على انه يمين لانه لو كان شهادة لم يقف على قوله بالله ولنا
قوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم بيانه انه استثنى الازواج من الشهداء فدل على انهم شهداء لان
الاصل في الاستثناء ان يكون من الجنس فيثبت ان اللعان شهادة وذكر اليمين للتاكيد وتحقيق الصدق
فلا تنافي بين اليمين والشهادة فلا يلزم من ذكر اليمين انتفاء الشهادة الا ترى ان الشهادة في
ابتداء الاسلام كانت توكد باليمين كما قال تعالى في سورة المائدة فيقسمان بالله لشهادتنا احق من
شهادتهما ثم نسخ اليمين في سائر الشهادة بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وبقي في اللعان على ما كان
وقال في الكافي وروي عن علي رضي الله عنه انه كان يحلف الشاهد والراوي اذا اتهمهما فظهر ان ذكر اليمين لم يخرج
اللعان من ان يكون شهادة ولا يرد علينا صحة اللعان من الاعمى والفاسق لان لهما اهلية الشهادة
وانما لا يقبل اداؤهما اما في الاعمى فلعدم تمييزه المشهود عليه عن المشهود له ولا حاجة هنا الى التمييز
واما في الفاسق فلوجود تهمة الكذب في جانب الصدق لانا امرنا بالتثبت في خبره بخلاف المحدود فانه لا اهلية
له اصلا لبطلان شهادته قوله قال فاذا التعنا لا تقع الفرقة حتى يفرق الحاكم بينهما اي

اي قال القدوري رحمه الله في مختصره اعلم ان الزوجين اذا التعنا لا يثبت الفرقة بينهما بمجرد التلاعن حتى يفرق
القاضي بينهما حتى يكون الزوجية قائمة ويصح ظهاره وطلاقه وايلاؤه ويجري التوارث بينهما اذا مات
احدهما عندنا كذا في شرح الطحاوي رحمه الله وقال زفر رحمه الله يقع بتلاعنهما ولا حاجة الى تفريق القاضي وقال الشافعي رحمه الله يقع
بلعان الرجل قبل لعان المراة لان الفرقة بيد الزوج فيكون لعانه هو المعتبر في الفرقة وانما لعان المراة لدرء
الحد عنها وتمسك زفر رحمه الله بقول النبي عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا ولنا ما ذكرنا من الموطا والصحيح البخاري
في اول الباب في حديث عويمر انه قال كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فطلقها ثلاثا قبل ان يامره رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ابن شهاب الزهري فكانت تلك سنة المتلاعنين قال ابو داود السجستاني رحمه الله في السنن في هذا الخبر قال
سهل بن سعد رضي الله عنه فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله عليه السلام فانفذه رسول الله عليه السلام فمضت السنة بعد في المتلاعنين
ان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان ابدا وفي رواية اخرى في السنن قال سهل بن سعد حضرت المتلاعنين على عهد رسول الله عليه السلام
وانا ابن خمس عشرة سنة ففرق بينهما رسول الله عليه السلام حين تلاعنا وجه التمسك لا ان الفرقة لو وقعت بلعان احدهما
او بلعانهما لما وقع عليها الطلقات الثلاث ولا انفذه رسول الله عليه السلام بل كان الواجب على رسول الله ان ينكره ويبين بطلان
اعتقاده والرواية الاخرى ابين لانه عليه السلام فرق بينهما ولان هذه الفرقة تختص ثبوتها بحضرة الحاكم فوجب الحكم
بتفريقه كما في فرقة العنة ولان اللعان تحالف بين المتعاقدين فاشبه التحالف في البيع فثمة لا ينفسخ البيع
بمجرد التحالف بلا قضاء فكذا هنا فان قلت هذا معنى مانع وجوده عن الاقرار
على النكاح كما في الطلاق والرضاع والردة فلا حاجة الى قضاء القاضي عنه كما في هذه الاشياء قلت
في المقيس عليه لم يشترط الحضور عند الحاكم فلم يتوقف حكمه على حكم القاضي وفي المقيس يشترط حضرة القاضي
فتوقف حكم اللعان على حكم القاضي فلهذا افترق فبطل القياس قوله ذكر عليه قول ذلك الملاعن اي ذكر
على ان لا تقع الفرقة حتى يفرق الحاكم قول الملاعن عند النبي عليه السلام واراد الملاعن هو عويمر العجلاني وقد روينا
تمام الحديث في اول الباب قوله وتكون الفرقة تطليقة بائنة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهذا لفظ القدوري
في مختصره وتمامه فيه وقال ابو يوسف رحمه الله هو تحريم مؤبد وهو قول زفر والحسن والشافعي رحمهم الله كذا في شرح الاقطع وقول الشافعي
مثل قول ابي يوسف كذا في المبسوط وقال مالك رحمه الله في الموطا السنة ان المتلاعنين لا يتناكحان ابدا وان اكذب نفسه
جلد الحد والحق به الولد وجه قول ابي يوسف ما روي في السنن عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال حضرت عند رسول الله عليه السلام
فمضت السنة بعد في المتلاعنين ان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان ابدا ولان سبب هذه الفرقة وهو اللعان يختص بالزوج
فيما لزوجات ولا يختص بالرجال فكانت فرقة بغير طلاق حرمة مؤبدة كالرضاع ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
ما روى محمد في الاصل بقوله بلغنا عن ابرهيم انه قال اللعان تطليقة بائنة وقال ايضا وبلغنا عن ابرهيم
انه قال اذا اكذب الملاعن نفسه جلد الحد وكان خاطبا من الخطاب ولان الثابت بالنص هو اللعان
فلو اثبتنا الحرمة المؤبدة لزم الزيادة على النص بذلك لا يجوز لانه نسخ على ما عرف ولان هذه الفرقة
لا تتقرر سببها الا في نكاح صحيح ويختص بمجلس الحكم فتكون فرقة بطلاق كالفرقة بالجب والعنة ولان الفقه
فيه انه لا امساك بالمعروف فات باللعان فتعين التسريح بالاحسان فاذا امتنع الزوج ناب القاضي منابه
فكان فعله كفعله فكانت فرقة بطلاق كما في العنين والفرقة بالطلاق لا تتابد غير انها بائنة لان
لان المقصود رفع الظلم عنها ولا يحصل ذلك الا بالبائن ومعنى قوله لا يجتمعان ابدا اي ما داما متلاعنين
لقوله تعالى ولا تنكحوا الزانية ابدا اي ما داموا كذلك وهما لم يبقيا متلاعنين بعد اكذاب الزوج نفسه

الا حقيقة ولا حكماً اما حقيقة فظاهر لان ذلك الا لكونه الا لاشتغالهما باللعان ولم يبق التشاغل واما حكماً فلانه لما اكذب نفسه وجب عليه الحد فبطلت اهلية اللعان فارتفع اللعان حكماً لبطلان الاهلية قوله

وهو خاطب يعني يصح ان يتزوجها بعد الاكذاب قوله ولم يبق التلاعن ولا حكمه اي لم يبق حقيقة التلاعن ولا حكم التلاعن يعني لم يبق ذلك لا حقيقة ولا حكماً مر بيانه آنفاً قوله ولو كان القذف بنفي الولد نفى القاضي نسبه والحقه بامه وهذه مسألة القدوري وذلك لما روي في الموطأ والصحيح البخاري وغيرهما عن مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه ان رجلا لاعن امراته في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتفى من ولدها ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما والحق الولد بالمراة قال الاتقاني الشارح ثم ولد الملاعنة بعد ما قطع نسبه يجري احكام نسبه باق من الاب سوى الميراث والنفقة حتى ان شهادة الاب له لا تقبل وشهادته لابيه لا تقبل ووضع الزكوة اليه لا يجوز ولو كان انثى فتزوجها اباها او تزويج بنته منه ان كان ابنا لا يجوز وغير ذلك من احكام النسب قوله وصورة اللعان اي في نفي الولد وقد مر بيانها قوله وكذا في جانب المراة اي يقول المراة في اللعان بسبب نفي الولد فيما رماني به من نفي الولد وقد مر بيانه قوله لا من ان اراد بها الزنا ونفي الولد قوله وان المقصود من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه مقصوده يعني ان غرض الزوج من لعانه بسبب نفي الولد هو نفي الولد فيكمل عليه غرضه من نفي الولد فلا جرم ينفي القاضي نسبه ولده منه لكن يتضمنه القضاء بالتفريق اي تحصل نفي الولد في ضمن القضاء بالتفريق يعني اذا قال فرقت بينكما يكفي وعن ابي يوسف رحمه الله لا بد ان يفرق ويقول قد الزمته امه واخرجته من نسب الاب وذلك لان القضاء بالتفريق ينفك عن نفي الولد فلا بد من ذكر نفي الولد الا ترى انه اذا نفى ولد ام الولد ينتفي ولا يجري اللعان واذا قال لامراته زنيت يجري اللعان ولا ينتفي الولد قوله فان عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي هذا لفظ القدوري رحمه الله وكذلك قوله وحل له ان يتزوجها وكذلك قوله وكذلك ان قذف غيرها فحد به او زنت فحدت يعني اذا اكذب الزوج نفسه بعد تفريق القاضي بينه وبين امراته حده لانه اعترف بوجوب الحد عليه حيث قذف محصنة فلما وجب الحد حل له ان يتزوجها لانه لما بطل اللعان بوجوب الحد لانعدام اهلية الشهادة بطل الحكم المتعلق به وهو الحرمة وكذلك يحل له ان يتزوجها اذا قذف غيرها بعد تفريق القاضي فحد لهذا المعنى وكذلك اذا زنت المراة فحدت او حرمت في قذف لانعدام اهلية اللعان قال الشيخ رحمه الله معناه اذا اخرسا او احدهما واكذبت المراة نفسها او اكذب الزوج نفسه او قذف احدهما انسانا فحد او وطئت المراة حراما يحل له ان يتزوجها عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا يحل له ذلك وقال شمس الائمة السرخسي رحمه الله في شرح الكافي واذا رجع المتلاعنان الى حال لا يتلاعنان فيه ابدا فان كان بعد التفريق حل له ان يتزوجها في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان كان قبل التفريق لم يفرق بينهما وعند ابي يوسف رحمه الله الحرمة بينهما مؤبدة قوله فارتفع حكمه المنوط به وهو التحريم اي ارتفع اللعان بحكمه المتعلق به وذلك الحكم هو التحريم يعني ارتفع التحريم كما ارتفع اللعان قوله واذا قذف امراته وهي صغيرة او مجنونة فلا لعان بينهما وهذا لفظ القدوري وذلك لان اللعان في قذف الزوج قائم مقام الحد في حق الاجنبي فاذا قذفهما الاجنبي لا يجب الحد لانه قذفهما ليس بقذف صحيح اذ ليس لهما فعل صحيح فكذا لا يجري اللعان اذا قذفهما الزوج قوله لقيامه مقامه اي لقيام اللعان مقام حد القذف قوله وكذا اذا كان الزوج صغيرا او مجنونا يعني لا لعان بينه وبين امراته لانعدام اهلية الشهادة واللعان شهادة عندنا قوله ولو قذف الاخرس لا يتعلق به اللعان وما ان فيه رحمه الله يصح قذفه ولعانه كذا

كذا في شرح الاقطع وصحوله ان اشارة الاخرس كعبارة الناطق ولنا ان الحدود تندرئ بالشبهات وفي اشارته احتمال وشبهة فلا يثبت الحد بالشبهة وكذا اللعان لانه قائم مقام الحد وكذا لا يثبت اللعان بكتابته لان الكتابة بمنزلة ما ليس بصريح من الناطق فصار شبهة ولان لفظ الشهادة شرط في اللعان بالنص ولا يتحقق اللفظ من الاخرس بالاشارة وكذا اذا كانت المراة خرساء لا يجري اللعان بينهما لجواز التصديق لو كانت تنطق والحد لا يثبت بالشبهة فكذا اللعان الذي قائم مقامه قوله وهذا اشارة الى قذف الاخرس قوله واذا قال الزوج ليس حملك مني فلا لعان وهذا لفظ القدوري رحمه الله وهو قول ابي حنيفة وزفر رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان جاءت بولد لاقل من ستة اشهر لاعن وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر فلا لعان وهو قول ابي حنيفة رحمه الله اولا كذا في شرح الاقطع وعن ابي يوسف انه يلاعن في الحال وهو قوله كذا في مختصر الاسرار وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله وقال في شرحه لان ذكر ان ابا يوسف رحمه الله يقول بهذا القول مرة وليس بالمشهور منه وذلك لان هلال بن امية قذف امراته بنفي الحمل فلاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما ولابي يوسف ومحمد رحمهما الله انها متى اتت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت القذف تيقنا بوجود الحمل عند القذف فصار كالولد المولود بخلاف ما اذا اتت به لاكثر من ستة اشهر لانه لا يتيقن بوجود الحمل عند القذف ولهذا اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر استحق الوصية والميراث وفي الاكثر لا اذا كان الحمل من غير الميت ولابي حنيفة رحمه الله ان نفي الحمل ليس بقذف في الحال لانه لا يدرى يقينا فلعله ريح وكذا بعد الولادة لانه لم يوجد القذف حتى او نفوا الحد اذا لم يكن قذفا في الحال للاحتمال فصار كالمعلق بالشرط بان قال ان كان في بطنك ولد فليس مني والقذف لا يحتمل التعليق بالشرط لان المعلق بالشرط عدم قبل وجود الشرط ولا حاجة الى بقائه حكما الى وجود الشرط لعدم الحاجة الى ايجاب الحد لان الحدود تحتال لدرئها لا لاثباتها بخلاف الارث والوصية فانهما يتوقفان الى انفصال الولد ولا يتوقف القذف ولانه ان هلالا قذف امراته بنفي الحمل نعم انه قذفها وهي حامل وذكر الزنا فلا على انه قذفها بنفي الحمل يدل على هذا ما روي في الشفا منذرا الى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه ان هلال بن امية قذف امراته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم البينة او حد في ظهرك قال يا رسول الله اذا راى احدنا رجلا على امراته يلتمس البينة فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول البينة والا حد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك بالحق اني لصادق ولينزلن الله تعالى في امري ما يبرئ ظهري من الحد فنزلت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الاية بيانه انه قال اذا راى احدنا رجلا على امراته وذكر في لعانه كان قاذفا بصريح الزنا لا بنفي الحمل فافهم قوله وان قال زنيت وهذا الحمل من الزنا تلاعنا وهذا لفظ القدوري وتمامه ولم ينف القاضي الحمل وانما يثبت اللعان في هذه الصورة باتفاق اصحابنا لانه قذفها بصريح الزنا وهل من اللعان وانما لا ينفي القاضي نسب الحمل اليه لان قطع النسب حكم عليه ولا يترتب الاحكام على الحمل وله قبل الانفصال ولهذا الحكم له باستحقاق الوصية والميراث قبل الولادة وعند الشافعي رحمه الله ينفي القاضي نسبه لان النبي صلى الله عليه وسلم نفى نسب ولد هلال عنه فكان قذفها حاملا فجوابه لانه ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع نسبه عنه بل قال ان جاءت به كذا وكذا فهو لهلال وان جاءت به كذا وكذا فهو الذي رميت به بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الولد لزوجها ان اشبهه والشبه لا يعتبر في باب اللعان بالاتفاق ولهذا لو كان الولد اشبه الناس بالرجل ينفي القاضي نسبه عنه ويلحقه بامه فاذا لا حجة

الاصل احضر البينة والا فحد في ظهرك كذا في شواهد النوضيح في مشكلات الجامع الصحيح بن مالك

للخصم في هذا الحديث ولئن صح نفيه عن هلال فنقول ان النبي عم كان عرف وجود الحبل بتعيينا زمان القذف بالوحي ولا يتحقق ذلك في حق غير النبي عم الا ترى ان نقول في قول الحنفي عم بسبيل التعليق ليبين حكم وانكار قبل الولادة لان المعلق بالشي عدم قبل وجوده فافهم قوله واذا نفى الرجل ولد امراته عقيب الولادة او في الحالة التي تقبل التهنئة وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب وقال ابو يوسف ومحمد رح يصح نفيه في مدة النفاس هو بهذا اللفظ القدوري رح في مختصره اعلم ان اللعان يجري بينهما بنفي نسب الولد وان طالت المدة لانه قذف زوجته بنفي الولد عن نفسه لكن الولد هل ينتفي ان كان النفي بحضرة الولادة حين يولد او بعد ذلك بيوم او يومين ونحو ذلك ينتفي ولم يوقت ابو حنيفة في ظاهر الرواية بشي غير هذا وروى الحسن انه يصح نفيه الى سبعة ايام وقال ابو يوسف ومحمد رح الى مدة النفاس اربعين يوما هذا اذا لم يقر بالولد فاما اذا اقر به صريحا او دلالة فلا يصح النفي بعد ذلك سواء كان بحضرة الولادة او بعده والصريح ان يقول الولد مني او يقول هذا ولدي والدلالة ان يسكت اذا هنئ لكنه بلا عذر لهما ان مدة النفاس كحضرة الولادة بدليل سقوط الصوم والصلوة فكان النفي في تلك المدة كالنفي حال الولادة ولابي حنيفة رح على رواية الحسن ان النبي عم عق عن الحسن والحسين في اليوم السابع والعقيقة تفعل للملتزم بنسب الولد وجه ظاهر الرواية ان النفي لا يصح الا بعد الولادة فيشترط حضرة الولادة وتعادم الزمان دليل الالتزام فلا يصح النفي بعد ذلك وكان القياس ان لا يصح النفي الا على فور الولادة كما قال زفر فهو في احد قوليه وفي قوله الآخر الى ثلثة ايام لكن جعل نفيه صحيحا بيوم او يومين ونحو ذلك حتى يكون كلامه عن تروّ وتفكر كيلا يكون مجازفا فاستحسنا وانما لا يصح نفيه اذا مضى مدة التهنئة قبل النفي لان سكوته في تلك المدة دليل الالتزام بالولد فبعد الاقرار بالنسب لا يصح الرجوع عنه لتعلق حق الغير به وكذا قبول التهنئة او شرا آلة الولادة كل ذلك دليل على التزام الولد قال في الاصل ان ابا حنيفة رح لم يوقت بل فوض الى الامام ثم قال وحكي عنه انه اعتبر ثلثة ايام قوله ولو كان غائبا قال في شرح الطحاوي هذا اذا كان زوجها حاضرا واما اذا كان غائبا وقد بلغه الخبر فنفاه بلوغ الخبر ان نفاه فهو على الاختلاف وبلوغ الخبر كحضرة الولادة فاما على قولهما ان بلغه الخبر في مدة النفاس فالى تمام مدة النفاس وان بلغه الخبر بعد اربعين يوما روى عن ابي يوسف انه قال ان نفيه يصح الى تمام سنتين لانه لما مضى مدة النفاس يعتبر مدة الرضاع وعن محمد رح انه قال ينتفي اذا نفاه بعد بلوغ الخبر الى اربعين يوما قال شمس الائمة السرخسي رح في شرح الكافي اذا هنئ بولد الامة فسكت لم يكن قبولا بخلاف ولد المنكوحة لان ولد الامة غير ثابت النسب منه فالحاجة الى الدعوة والسكوت ليس بدعوة فاما نسب ولد المنكوحة فثابت له بالفراش فسكوته يكون مسقطا حقه في النفي قوله قال واذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الاول واعترف بالثاني ثبت نسبهما اي قال القدوري رح في مختصره اعلم ان المراة اذا ولدت ولدين لاقل من ستة اشهر فنفى الزوج احدهما واعترف بالآخر ثبت نسبهما لا محالة سواء سبق النفي او الاعتراف لانهما حمل واحد فاذا ثبت نسب احدهما بالاعتراف ثبت نسب الآخر لكن اذا سبق النفي صار باقراره ثانيا مكذبا نفسه فيحد واذا سبق الاعتراف لا عن بنفي الثاني ولا يحد لانه لم يوجد اكذاب النفس قال الحاكم الشهيد في الكافي وان نفاهما ثم مات احدهما قبل اللعان لاعن على الحي منهما ولزماه وذلك لان الذي مات ثبت نسبه منه لانه يرثه لو كان له مال فاذا ثبت نسب

صح لما قلنا

الميت ثبت نسب الحي ايضا لانهما من ماء واحد ولا ينتفي حرياني اللعان على الحي لانه لا يلزم من اللعان قطع النسب لا محالة وكذلك لو ولدت احدهما ميتا فنفاهما لان الميت ثابت النسب منه الا ترى انه لو ضرب انسان بطنها كان للولد الميراث من الغرة فيثبت نسب الاخر ايضا قلنا في قوله ولا اقرار بالعفة سابق على القذف هذا جواب سوال مقدر صرح به في شرح الاقطع فقال فان قيل فقد اكذب نفسه بالاعتراف الاول فصار كما لو اكذب نفسه بالاعتراف الثاني قبل ان التكذيب قبل القذف لا يتعلق به الحد الا يرى انه من قال مثل قذفت هذه المراة فانا كاذب في قذفها ثم قذفها انه يلاعن ولا يحد كذلك هاهنا او نقول كانه اقر بعفتها وقال هي عفيفة عن الزنا ثم قذفها بالزنا فلا يكون ذلك اكذاب النفس فكذا هذا والله اعلم

باب العنين وغيره

لما كان للعنين نسبة بالنكاح والفرقة جميعا ذكر احكام العنين وما يشابهه من المجبوب ونحوه بعد الفراغ عن احكام النكاح والطلاق جميعا لكنه اخره عن ابواب الطلاق لكون العنة ونحوها من العوارض قوله واذا كان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها والا فرق بينهما اذا طلبت المراة ذلك وهذه من مسائل القدوري رح وقال الحاكم الشهيد في مختصر الكافي بلغنا عن عمر بن الخطاب انه قال يؤجل العنين سنة فان وصل الى امراته فهي امراته فان لم يصل اليها فرق بينهما وجعلها تطليقة بائنة وجعل لها المهر كاملا وجعل عليها العدة كاملة وبلغنا عن علي بن ابي طالب رض نحو ذلك وقال الخصاف في كتاب ادب القاضي حدثني ابي عن نوح بن دراج عن محمد بن اسحق عن خالد بن كثير عن علي بن ابي طالب رض قال يؤجل العنين سنة فان انتشر فسبيل ذلك والا فرق بينهما وابتغى كل واحد منهما من فضل الله وقال حدثنا الفضل بن دكين قال حدثنا سفين الثوري عن الركين بن الربيع بن عميلة الفزاري عن ابيه وحصين بن قبيصة عن عبد الله بن مسعود قال يؤجل العنين سنة فان جامع والا فرق بينهما وقال حدثنا الفضل بن دكين قال حدثنا سفين الثوري عن الركين بن الربيع بن عميلة الفزاري عن النعمان بن حنظلة عن المغيرة بن شعبة انه اجل العنين سنة وقال حدثنا يحيى الحماني قال حدثنا حفص بن غياث عن الاشعث عن الحسن عن عمر قال يؤجل العنين سنة فان وصل اليها والا فرق بينهما وقال حدثنا ابي عن هشيم عن محمد بن سالم عن الشعبي ان عمر بن الخطاب رض كتب الى شريح ان يؤجل العنين سنة من يوم يرفع اليه الى هنا لفظ الخصاف في ادب القاضي وقال الحاكم ولا يجوز اجل العنين الا عند سلطان يجوز قضاؤه واذا ارتفعا اليه اجله سنة مستقبلة من يومئذ وان ادعى الزوج بعد مضي السنة انه قد وصل اليها وانكرته فان كانت بكرا نظر النساء اليها وتجزي الواحدة العدلة والثنتان والثلاث افضل فان قالت هي بكر لم يصدق الزوج وخيرها السلطان المراة فان فارقته كانت تطليقة بائنة ولها المهر كاملا وعليها العدة كاملة وان كانت ثيبا فالقول قوله مع يمينه انه وصل اليها وكذلك ان كان يصل الى غيرها من نسائه وجواريه وان كان غشيها مرة واحدة ثم انقطع عنها فلا خيار لها ابدا الى هنا لفظ الحاكم في كافيه كتبته تبركا به اعلم ان العنين هو الذي لا يصل الى المراة اصلا بكرا كانت او ثيبا او يصل الى الثيب دون البكر او يصل الى غيرها من نسائه وجواريه والحكم في الكل واحد فان وجدت المراة زوجها عنينا فرضيت بالمقام معه بطل خيارها على ذلك لان السكنى مقصود كالوطي وكذلك اذا تزوجت وهي تعلم انه عنين حيث لا يكون لها طلب الفراق لانها رضيت بالمقام معه اما اذا لم تعلم ولم ترض بالمقام

فلها المطالبة لانه حقها فيؤجل سنة لما روينا عن عمر وعلي رض وفي الموطأ عن سعيد بن المسيب انه كان يقول
من تزوج امراة فلم يستطع ان يمسها فانه يضرب له اجل سنة فان مسها والا فرق بينهما ولانه فيه ان
مقصود هامن النكاح العفة والاحصان لنفسها بقضاء شهوتها من زوجها الا انه لا تستحق عليه الوطء
في كل وقت لعجز الانسان عن ذلك فيؤجل سنة لابلاء العذر لانه ربما لا يقدر على وطيها بسبب مرض من
رطوبة او برودة او نحو ذلك او بسبب سحر فينشرح الله بذلك ثم يوافقه بعض فصول السنة او يعالج
في بعض فصولها فتزول تلك العلة وذلك لان السنة تصلح لابلاء العذر ومن بيكر حولا كاملا فقد اعتذر
بيانه ان الطب معالجة الضد بالضد فاذا كان سبب الانكسار غلبة بعض العناصر الاربعة عليه يزول ذلك
في فصل فيه ضد ذلك العنصر فيقدر على الوصول لا محالة اذ كان لآفة عارضة بيانه ان السنة مشتملة
على اربعة فصول اولهن الربيع وهو ما اذا كان الشمس في الحمل والثور والجوزاء وهو حار رطب على طبيعة
الهواء والثاني الصيف وهو ما اذا كان الشمس في السرطان والاسد والسنبلة وهو حار يابس على طبيعة
النار والثالث الخريف وهو ما اذا كان الشمس في الميزان والعقرب والقوس وهو بارد يابس مثل
طبيعة الارض والرابع الشتاء وهو ما اذا كان الشمس في الجدي والدلو والحوت وهو بارد رطب مثل
طبيعة الماء فاذا مضت السنة ولم يقدر على الوصول علم ان العجز كان عن اصل الخلقة لآفة اصلية لا
عارضة او يمتنع مع القدرة على الوطء فيتعين عليه الفراق لفوات المقصود فاذا لم يفارقها فرق القاضي
بينهما دفعا للظلم لانه هو المنتصب لدفع الظلم وكانت الفرقة بائنة ليتحقق دفعه اذ لا يحصل ذلك بالرجعي
ثم اعلم انها اذا اختارت نفسها بعد مضي السنة فهل تقع الفرقة من غير تفريق الحاكم ام تحتاج الى
التفريق ففيه اختلاف الرواية عن اصحابنا قال صاحب المختلف فان اختارت نفسها بانت منه في ظاهر
الرواية ثم قال وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انها اذا اختارت نفسها فرق القاضي بينهما ولا تقع الفرقة
من غير تفريق كما في خيار المدركة كذا ذكر الامام الاسبيجابي ايضا في شرح الطحاوي وقال محمد رح في الاصل
بعد تاجيل السنة فان قلت هي بكر لم يصدق الزوج وخير السلطان المراة ان شاءت اقامت معه
وان شاءت فرقته وان فارقته كانت تطليقة بائنة وكذلك قال الحاكم ايضا وقد مر ذكره وهذا يدل على انها
اذا اختارت الفرقة وقع الطلاق وان لم يفرق الحاكم وقال الطحاوي في مختصره وان اختارت فراقه
فرق بينهما وهذا يدل على شرط تفريق الحاكم وكذلك عامة اصحابنا ذكروا في كتبهم كمبسوط شمس الائمة السرخسي
ومبسوط صدر الاسلام البزدوي وانا ما رايت في الجامع الصغير للامام فخر الاسلام البزدوي والصدر
الشهيد وللامام العتابي والتحفة وغيرها وشرطوا تفريق القاضي وقال شمس الائمة السرخسي رح وعن ابي يوسف
ومحمد رح في غير رواية الاصول انها كما اختارت نفسها وقعت الفرقة بينهما اعتبارا بالمخيرة بتخيير
الزوج او بتخيير الشرع كالمعتقة وقال الخصاف في ادب القاضي وان كان القاضي لما خيرها وهي بكر اختارت
الفرقة فانه لا يكون فرقة حتى يفرق القاضي بينهما الى هنا لفظه ثم انما لا يكون لها خيار اذا غشيها
مرة لتاكد البدل وثبوت صفة الاحصان بالمرة الواحدة قوله ولان الحق ثابت لها
في الوطء ولهذا لا يجوز العزل بدون اذنها ولا اختلاف في الامة المنكوحة قال ابو حنيفة رح الاذن في العزل
الى المولى وقالا اليها وقد مر في باب نكاح الرقيق قوله لم تكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا يعني
بعد تمام العقد اما قبل تمام العقد فيقبل ذلك كما في خيار البلوغ وخيار العتاقة لان ذلك امتناع من

في تمام العقد قوله لكن المشكل لو لم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة اي لو لم تكن الفرقة
بائنة فراجعها الرجل بعد الفرقة ترجع المراة الى حالتها الاولى وهي كونها معلقة والمعلقة لا ذات
زوج ولا ايم اما الاول فلفوات المقصود وهو الوطء واما الثاني فلانها تحت زوج فلا يحصل دفع
الظلم وهو المقصود من فرقة العنين قوله ولها كمال مهرها ان كان خلا بها وذلك لان
خلوة العنين صحيحة لان الحكم دائر على سلامة الآلة وقد سلمت المراة المبدل فيجب عليه البدل ايضا
دل عليه قضاء عمر وعلي رض حيث قالا ما ذنبهن اذا جاء العجز من قبلكم وعليها العدة لتوهم الشغل
احتياطا استحسانا وقد مر في باب المهر وهو المراد من قوله لما بينا من قبل وعند شريح وابن طاوس تجب
على العنين نصف الصداق اذا لم يصل ذكره الخصاف في ادب القاضي وقد خرج الخصاف عن
يزيد عن ابن ابي عروبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن عمر رض انه اجل العنين سنة فان اتاها والا
فرق بينهما ولها الصداق كاملا فاذا صح هذا عن عمر من غير نكير من احد من الصحابة صار اصلا في
انه يؤجل سنة وان لها الصداق كاملا قوله هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها اي تاجيل
العنين سنة والتفريق بعد السنة فيما اذا كان الزوج مقرا في الابتداء بانه لم يصل اليها اما اذا اختلفا
فقال الزوج وصلت وقالت المراة لم تصل الي فلا يخلو من احد الامرين اما ان كانت المراة ثيبا او بكرا فان
كانت ثيبا فالقول قول الزوج مع اليمين فان الزوج منكر في الحقيقة وان كان مدعيا للدخول صورة فالقول
قول المنكر مع اليمين فلو حلف لا يبقى لها خيار ولو نكل يؤجل سنة وان كانت المراة بكرا يريها
القاضي النساء فالواحدة العدلة تكفي والاثنتان احوط فان قالت هي بكر فالقول قول المراة من
غير يمين لان البكارة مما لا يطلع عليه الرجال لكن ظهر بينة القلب في التنبيه اكثر فيؤجل سنة وان قالت
العدلة هي ثيب فالقول قوله مع يمينه لان شهادتها تتقوى بيمين الرجل فلا خيار لها اذن وان نكل
يؤجل العنين سنة وتخير المراة بعد ذلك فان اختارت نفسها يقول القاضي للزوج فارقها فان فعل
والا فرق القاضي بينهما قال في شرح الطحاوي وطريق الشك للنساء في امرها فانها تمتحن قال بعضهم
يؤمر بان تبول على الجدار فان امكنها ان ترمي ببولها الى الجدار فهي بكر والا فهي ثيب وقال بعضهم
تمتحن ببيضة فان وسعتها فهي ثيب والا فهي بكر قوله وان كان مجبوبا فرق القاضي بينهما في
الحال وذلك لانه لا يرجى منه الوصول فلا فائدة في التاجيل لابلاء العذر لانه مقطوع الآلة قوله
والخصي يؤجل كما يؤجل العنين وذلك لانه ربما يتحقق منه الوطء فكان حكمه حكم العنين قوله
واذا اجل العنين سنة الخ اعلم ان الزوجين اذا ترافعا الى القاضي وقد اختلفا في الوصول يريها القاضي النساء
فان شهدت العدلة بالبكارة خيرت لان شهادتها تايدت بالبكارة وان شهدت بالثيابة فالقول
قول الزوج مع اليمين فان حلف فلا خيار لها وان نكل خيرت لان دعواها تايدت بنكول الرجل فان اختارت
الزوج او قامت من مجلسها او اقامها اعوان القاضي او قام القاضي قبل ان تختار شيئا بطل خيارها
لان هذا بمنزلة تخيير الزوج امراته وذلك يتوقف بالمجلس فهذا مثله فان اختارت نفسها في المجلس
يؤمر الزوج بالتفريق فان ابى فرق القاضي قوله وان كانت ثيبا في الاصل فالقول قوله مع
يمينه وقد ذكرناه اراد به قوله قبل عشرة خطوط فالقول قوله مع يمينه لانه ينكر استحقاق حق الفرقة
والاصل هو السلامة في الجبلة قوله وفي التاجيل يعتبر السنة القمرية هو الصحيح اطلق محمد رح

في الاصل ولم يقيد بالقمرية والشمسية وقال في شرح الطحاوي وتعتبر سنة قمرية بالاهلة في ظاهر الرواية وروى
الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رح انه يعتبر سنة شمسية وهي تزيد على القمرية بايام وذهب شمس الائمة السرخسي
في شرح الكافي الى رواية الحسن اخذا بالاحتياط وكذا ذكر صاحب التحفة لانه ربما يكون موافقة العلاج في
الايام التي تقع التفاوت فيها بين السنة الشمسية والقمرية وهذا هو المختار عندي لانه احوط وقال
الولوالجي في فتاواه العيني يؤجل سنة قمرية لا شمسية هو الصحيح لان المنطوق هي السنة والسنة تنصرف
الى القمرية مطلقا وهي اقل من الشمسية باحد عشر يوما وذكر في المنشور ان التفاوت بينهما احد عشر يوما
وشيء خاصي بما ذكروا في كتبهم هذا المقدار فلا بد من شرح السنتين حتى يكون المبتدي المنتهي على اليقين من بيانهما
اعلم ان السنة القمرية هي التي تعرف بالاهلة وان شهورها المحرم الى ذي الحجة وهي اثنا عشر فالسنة
ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وذلك لان ستة اشهر من السنة تجيء كل واحد منها ثلثين يوما كاملا والستة
الاخرى تجيء ناقصة كل واحد منها تسعة وعشرون يوما والقمرية هي المعروفة عند الناس اما الشمسية
فهي ان الشمس اذا كانت في موضع من البروج فاذا انتهت الى ذلك الموضع يكون سنة كاملة بيانه مثلا ان الشمس
اذا كانت في اول نقطة من الحمل وقطعت فلك البروج وهو ثلثمائة وستون درجة فانتهت الى اخر الحوت
الى اول نقطة من الحمل الذي كانت منه بدأت يكون سنة كاملة قال ابو معشر البلخي في المدخل الكبير ان
مقدار سنة الشمس ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم غير جزء من ثلثمائة جزء من يوم على ما ذكره بطليموس
وذكره في الفصل الخامس من المقالة الثانية اما كوشيار فقد ذكر في الزيج مفصلا ولم يستثن جزءا من
ربع يوم وذكر اياما بالسريانية مفصلا فقال تشرين الاول احد وثلثون يوما تشرين الثاني ثلثون
يوما كانون الاول احد وثلثون يوما كانون الثاني احد وثلثون يوما شباط ثمانية وعشرون يوما
وربع يوم اذار احد وثلثون يوما نيسان ثلثون يوما ايار احد وثلثون يوما حزيران ثلثون يوما
تموز احد وثلثون يوما اب احد وثلثون يوما ايلول ثلثون يوما فالسنة ثلثمائة وخمسة وستون يوما
وربع يوم والباقي يعلم في موضعه ان شاء الله تعالى قوله ويحتسب بايام الحيض وشهر رمضان
يعني لا يعوض عن ايام الحيض وشهر رمضان الواقعة في مدة التاجيل ايام اخر بل هي محسوبة
من مدة التاجيل وذلك لان الصحابة رضي الله عنهم قدروا مدة التاجيل بسنة ولم يستثنوا منها ايام الحيض وشهر
رمضان مع علمهم ان السنة لا تخلو عنها قوله ولا يحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تخلو عن
اي عن المرض يعني لا يكون زمان المرض محسوبا من مدة التاجيل قليلا كان او كثيرا بل يعوض بذلك من
ايام اخر لان السنة تخلو عن المرض فلم يكن في معنى ايام الحيض وشهر رمضان وعلى هذا فتوى المشايخ في الفتاوى
وذكر شمس الائمة السرخسي رح في مبسوطه عن ابي يوسف رح روايتين في احداهما اذا كان المرض اكثر من نصف الشهر لا يحتسب
عليه بمدة المرض على الزوج وان كان دون ذلك يحتسب عليه بالقياس على ايام رمضان فان في النصف فما دونه عليه غسيا
ثم ذلك محسوب عليه فعرفنا ان نصف الشهر وما دونه عفو وفي الرواية الاخرى اذا كانا صحيحين في شيء من
السنة ولو في يوم واحد يحتسب عليه بزمان المرض وعلى قول محمد رح ان مرض احدهما فيما دون الشهر يحتسب
عليه بذلك وان كان المرض شهرا لا يحتسب ويزاد في مدته بقدر مدة المرض وان احرمت بحجة الاسلام
لم يحتسب على الزوج بمدة الحج لانه لا يقدر على ان يحللها بخلاف ما اذا احرم الزوج حيث يحتسب
عليه لان العجز جاء من قبله وان كان الرجل محبوسا في السجن او محبوسا بمهرها فامتنعت من اتيانها الى

المرض ح

يحتسب

٤٢٤

الى المجلس لا يحتسب عليه بتلك الايام وان لم تمنعه المراة وكان ثمة خلوة يحتسب لان العجز جاء من قبله ولو كانت محبوسة
في حق وكان يمكنه الخلوة معها يحتسب عليه بتلك الايام والا فلا ولو هربت لا يحتسب عليه بتلك المدة بخلاف
ما اذا غاب الزوج حيث يحتسب عليه بذلك لان العجز من جهته وقال شمس الائمة السرخسي رح في شرح الكافي والخنثى
اذا كان يبول من مبال الرجال فهو رجل يجوز له ان يتزوج امراة فان لم يصل اليها اجل كما يؤجل
العنين لان رجاء الوصول يتحقق وان كان يبول من مبال النساء فهي امراة فاذا تزوجت رجلا لم يعلم
بحالها ثم علم بذلك فلا خيار للزوج لان الطلاق في يده وهو نظير الرتقاء وقال شمس الائمة البيهقي رح
وان امرأ زوج خنثى من خنثى وهما مشكلان على ان احدهما رجل والاخر امراة وجب التوقف في النكاح
حتى يتبين فان ماتا قبل التبين لم يتوارثا وفيه ايضا مات وا قام رجل بينة انه كانت امراته وكانت
تبول من مبال النساء وامراة انه كان زوجها وكان يبول من مبال الرجال لم يقض لاحدهما الا
ان ذكرت احديهما البينتين وقتا اقدم فيقضى له وهذه المسايل كتبناها لتكثير الفوائد قوله
واذا كان بالزوجة عيب فلا خيار للزوج هذا لفظ القدوري رح في مختصره اعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان النكاح
لا يفسخ بعيب ما في المراة وقال الشافعي رح يفسخ بعيوب خمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق
والقرن والجذام علة ردية تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء
وهيئتها وربما افسدت في اخرها فتاكل الاعضاء وتسقط سقوطا عن تقرح وتنتثر الشعر وتظهر
البحوحة وتستدير الحدقة والبرص بياض يظهر في ظاهر البدن ويكون في بعض الاعضاء دون
بعض وربما كان في ساير الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض وسببه سوء مزاج العضو الى البرودة
وغلبة البلغم الباقي يعرف في موضعه والجنون زوال العقل والمراة رتقاء اذا كان لا يستطاع
جماعها ان لا يكون لها نقب سوى المبال والرتق بتحريك التاء وهو مصدر قولك امراة رتقاء بينة
الرتق لا يستطاع جماعها لارتتاق ذلك الموضع منها كذا في الصحاح والقرن بسكون الراء مانع يمنع
سلوك الذكر فيه من غظم وغيره كذا قال صاحب المغرب ثم عند الشافعي رح اذا رد الزوج بتلك العيوب
انفسخ العقد ولا مهر لها قبل الدخول وان كان دخل بها قبل العلم بالعيب فلها مهر مثلها ويرجع
به على من زوجها كذا في شرح الكافي السرخسي رح وجه قوله ان النبي عم تزوج امراة من بني بياضة
فوجد بكشحها بياضا فردها وقال دلستم علي وعن عمر رض انه اثبت الخيار للزوج بهذه العيوب
ولان المقصود من النكاح قضاء الشهوة طبعا وثبوت النسب شرعا وهذه العيوب تخل بالمقصود
حسا وطبعا اما حسا ففي القرن والرتق واما طبعا ففي البرص والجذام والجنون لان الطباع
السليمة تنفر عمن به هذه العيوب وربما تسري الى الولد بخلاف العمى والشلل فانهما لا يخلان
بالمقصود فاذا ثبت الخلل في المقصود ثبت خيار الفسخ كخيار المراة اذا وجدت زوجها مجبوبا
او عنينا ولنا ما روى محمد رح في الاصل بقوله بلغنا عن علي بن ابي طالب رض انه قال اذا تزوج
المراة فوجد بها قرنا او برصا او جذاما او جنونا فالنكاح جائز لازم له ان شاء طلق وان شاء
امسك وقال ابن مسعود رض لا ترد الحرة عن عيب وبهذا علم ان المراد من رد النبي عم هو ردها
بالطلاق وكذا اثبات عمر رض الخيار المراد منه خيار الطلاق وهذا لان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد
تمامه الا يرى انه لا يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يفسخ بهذه العيوب كما لا يفسخ بالعيوب الاخر

الزمانة والجرب والبخر والدفر والعمى والشلل لان المستحق بالعقد وهو ملك الوطء حاصل في جميع الصور والفسخ
بعدم الكفاءة وخيار البلوغ لا يرد علينا لان ذلك فسخ قبل تمام العقد وذلك امتناع من اتمام العقد و
كذلك الفسخ بخيار العتاقة لان ذلك امتناع عن ازدياد الملك عليها قبل التمام ولا نسلم خلل المقصود بتلك
العيوب حسا لان الوطء يتحقق في صورة البرص والجنون والجذام وكذا في الرتق والقرن ايضا لان
لان الوطء يمكن بالفتق والشق وقد شاهدنا ذلك ببعض طراز العراق حيث تزوج بواب الدركة
امرأة فوجدها رتقاء ففتقتها النساء فوصل اليها فلو كان لنفرة الطبع اثر في الفسخ لثبت في
البخر والدفر والقروح الفاحشة فعلم انه لا اثر لها اصلا تحققه ان الاستيفاء ثمرة وفوتها لا يؤثر
في فسخ النكاح ولهذا اذا مات احد الزوجين بعد عقد النكاح بفوت الاستيفاء ولا ينفسخ النكاح ولهذا
لا يسقط شيء من المهر والجب والعنة لا يثبتان لها حق الفسخ بل يثبتان لها حق المطالبة بالامساك
بالمعروف فاذا فات ذلك تعين التسريح وهو طلاق عندنا قوله لان لا يثبت من الثمرات اي لان
استيفاء المقصود من ثمرات النكاح وقد مر بيانه قوله واذا كان بالزوج جنون او جذام او برص
فلا خيار لها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لها الخيار وهذه من مسائل القدوري ايضا وجه قول
انه تعذر الوصول الى حقها فكان لها الخيار في رده كما في الجب والعنة ولنا ان المقصود هو الوطء
وحل الاستمتاع وبحصل ذلك من المجنون والمجذوم والابرص غاية ما في الباب ان النفرة تحصل طبعا وذلك
لا يثبت حق الرد كما في البخر والدفر والقروح الفاحشة بخلاف الجب والعنة فان المقصود ثمة فائت
اصلا والزوج في امساكها من غير حاجة ظالم فيجب دفع الظلم وهنا حاجته صادقة وليس بظالم ولان
هذه العيوب لا تتم الرضا ولا يعتبر تمامه في باب النكاح الا يرى ان احد الزوجين اذا شرط على صاحبه
صفة الجمال او البكارة فظهر بخلاف ذلك لا يثبت الخيار ولهذا لو تزوجها بشرط انها بكر شابة جميلة
فوجدها ثيبا عجوزا شوهاء لها شق مائل وعقل زائل ولعاب سائل لا يثبت له الخيار قوله
بخلاف جانبه اي بخلاف ما اذا كان الضرر يحصل في جانبه من جهة المرأة بان وجدت هذه العيوب فيها
لان الزوج يقدر على دفع هذا الضرر بالطلاق ولا تقدر المرأة على دفع الضرر اذا لم تكن لها
حق الرد قوله بالمقصود المشروع له النكاح اي بالمقصود الذي شرع النكاح لاجله وذلك المقصود
هو الوطء قوله فافترقا اي افترق المقيس وهو الجنون والبرص والجذام والمقيس عليه وهو
الجب والعنة

باب العدة

لما كانت العدة
اثر الفرقة بين الزوجين ذكرها بعد ذكر انواع الفرقة من الطلاق والايلاء والخلع واللعان وفرقة
العنين والمجبوب وغير ذلك لان الاثر يعقب المؤثر لا محالة قال الجوهري عدة المرأة ايام اقرائها
وقال في شرح الاقطع هي التربص الذي تلزم المرأة بزوال النكاح او شبهته ثم اعلم ان العدة على اربعة
عشر وجها عدة بثلاثة قروء وعدة بقرئين وعدة بثلاثة اشهر وعدة بشهر ونصف وعدة
باربعة اشهر وعشرة ايام وعدة بشهرين وخمسة ايام وعدة بثلاث حيض او اربعة اشهر وعشر
وعدة بوضع الحمل والى سنة اشهر وعدة الى سنتين وثلاثة اشهر وعدة الى شهرين وتسعة وعشرين
يوما وثلاث حيض بعدها وعدة تمتد الى العمر وعدة بثلاث حيض الا يوما واربعة اشهر وعشر بعده وعدة
بقرئين الا يوما وشهرين وخمسة ايام بعده وعدة بثلاث حيض في الحيوة والوفاة اما العدة
الاولى فعدة الحرة المطلقة ذات الحيض واما الثانية فعدة الامة المطلقة اذا كانت من

ذوات الحيض واما الثالثة فعدة الحرة المطلقة لا تحيض صغيرة كانت او كبيرة واما الرابعة فعدة
الامة المطلقة التي لا تحيض صغيرة كانت او كبيرة واما الخامسة فعدة المرأة المتوفى عنها زوجها
واما السادسة فعدة الامة المتوفى عنها زوجها واما السابعة فتتصور في اربعة مواضع فيمن طلق
زوجته الحرة طلاقا بائنا وهو مريض ثم مات في عدتها ترث منه او كان له امرأتان او ثلاث او اربع
فقال احداكن طالق فمات قبل البيان تجب على كل واحدة منهن اربعة اشهر وعشر تستكمل فيها ثلاث
حيض او ام ولد لرجل هي منكوحة لاخر فمات المولى والزوج وبين موتهما شهران وخمسة ايام ولا يعلم
ايهما مات اولا فعدتها اربعة اشهر وعشر تستكمل فيها ثلاث حيض وان لم يعلم ان بين موتهما كم
كان ولا ايهما مات اولا فعدتها اربعة اشهر وعشر تستكمل فيها ثلاث حيض عند ابي يوسف ومحمد
وعند ابي حنيفة عدتها اربعة اشهر وعشر لا حيض فيها وكذلك ان علم ان بين موتيهما اقل من شهرين
وخمسة ايام فعدتها اربعة اشهر وعشر لا حيض فيها بلا خلاف وان مات المولى اولا وهي تحت زوج او
في عدة منه من طلاق رجعي ثم مات الزوج تعتد باربعة اشهر وعشر وان كانت العدة من طلاق بائن
لا يلزمها عدة الوفاة واما الثامنة فعدة الطلاق والوفاة والعتاق بوضع الحمل اذا كانت حاملا
فان بقي الحمل الى سنتين من يوم طلقها ثبت نسبه وتنقضي العدة بوضع الحمل وان جاءت به لاكثر من سنتين
بيوم لا يثبت نسبه ويحكم بانقضاء عدتها منذ ستة اشهر ويسترد نفقتها ان كانت قبضتها في
قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تنقضي عدتها بوضع الحمل وان لم يثبت نسبه واما التاسعة
فهي ان ينقطع حيضها بعد الطلاق تصير الى ان يصير سنها ستين سنة ثم تعتد بعد بثلاثة اشهر ثم
تتزوج وكذلك لو اعتدت بقرئين ثم انقطع الحيض تصبر الى ان يصير سنها ستين سنة ثم تعتد بثلاثة
اشهر وان كان عادة امهاتها واخواتها انقطاع الحيض قبل ستين سنة يؤخذ بعادتهن وان كانت
عادتهن انقطاع الدم بعد ستين لا يؤخذ بذلك ويؤخذ بستين واما العاشرة فهي صغيرة طلقها زوجها
فمضت ثلاثة اشهر الا يوما ثم حاضت فما لم تحض ثلاث حيض لا تنقضي عدتها او كانت آيسة فاعتدت
ثلاثة اشهر الا يوما ثم حاضت فما لم تحض ثلاث حيض لا تنقضي عدتها واما الحادي عشر امرأة المفقود
ما لم يمت اقران زوجها لا تتزوج النكاح قال بعضهم الى مائة سنة وقال بعضهم الى مائة وعشرين سنة
واما الثانية عشر فرجل طلق امرأته طلاقا رجعيا فاعتدت بثلاث حيض الا يوما فمات الزوج يلزمها
اربعة اشهر وعشر واما الثالثة عشر فرجل طلق امرأته الامة رجعية فاعتدت بقرئين الا يوما فمات
زوجها يلزمها شهران وخمسة ايام واما الرابعة عشر فرجل اعتق ام ولده او مات عنها او وطئ
امرأة في نكاح فاسد او شبهة عقد ففرق بينهما او مات تعتد عند بثلاثة اقراء فان آيست ام ولد
او الموطوءة في نكاح فاسد او شبهة عقد من صغر او كبر فعدتهن ثلاثة اشهر في الوفاة والحيوة جميعا
كذا ذكر الفقيه ابو الليث في خزانة الفقه قوله واذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا
او رجعيا او وقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي حرة ممن تحيض فعدتها ثلاثة اقراء وهذا
لفظ القدوري في مختصره لم يذكر قوله او رجعيا في هذا الموضع في اكثر النسخ لان الطلاق الرجعي
مر حكمه ومقدار عدته في باب الرجعة واراد بالفرقة بغير طلاق الفرقة بخيار البلوغ والعتاقة
وعدم الكفاءة وملك احد الزوجين صاحبه والفرقة في النكاح الفاسد والردة وللاصل في ذلك قوله تعالى

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والفرقة بغير طلاق حكمها حكم الطلاق في العدة لانها فرقة طارئة على النكاح فصارت كالطلاق ولان العدة موضوعة لمعنى تعرف براءة الرحم حتى لا يشتبه النسب وهذا المعنى يشمل الجميع لكن هذا فيما اذا كانت المرأة مدخولة اما اذا لم تكن مدخولة فلا عدة عليها سواء كانت الفرقة بطلاق او بغير طلاق وذلك لقوله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها والخلوة جعلت كالدخول فاسدة كانت او صحيحة في حق العدة احتياطا لاحتمال التوهم الشغل وقد مر بيانه في باب المهر قول وهذا يتحقق فيها اي التعرف عن براءة الرحم يتحقق في الفرقة بغير طلاق ق… والاقراء الحيض عندنا هذا لفظ القدوري رحمه الله وقال الشافعي رحمه الله الاطهار وتتصور الخلاف فيما اذا طلقها في الطهر فعنده تنقضي العدة كما ترى قطرة من الدم من الحيضة الثالثة وعندنا لا تنقضي ما لم تطهر منها وقد روي عن عمر وعلي وعبد الله وابي موسى رضي الله عنهم ان الاقراء الحيض وروي عن زيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم ان الاقراء الاطهار كذا ذكره ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي اعلم ان القرء مشترك في لغة العرب جاء بمعنى الحيض والطهر جميعا كذا قال ابن السكيت وغيره من اهل اللغة في كتاب الاضداد وشهرته بحيث لا ينكر احد الا من لا يعرف اللغة ولا يعتبر بجهله والقرء بفتح القاف كذا قال الجوهري ويجمع اقراء وقروء وكذا قال القتبي وروي في الكشاف ضم القاف ايضا ثم المشترك لا عموم له في موضع الاثبات وانما يترجح احد الوجهين بالدليل وجه قول الشافعي ان النبي عليه السلام قال لعمر رضي الله عنه حين طلق ابن عمر امرأته وهي حائض مره ان يراجعها ثم ليتركها حتى تطهر ثم ليطلقها ان شاء ذكره بيانه ان النبي عليه السلام امره ان يطلقها في الطهر لا الحيض فدل على ان الاقراء هي الاطهار يدل عليه قول الاعشى وفي كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا بيانه ان المراد من القروء الاطهار لانه مدح رجلا بغزوة حيث اضاع قروء نسائه اي اطهارهن باشتغاله بالغزو ولم يغشهن وهذا لان النساء لا يجامعن الا في الاطهار وفيه نظر لان القرء يجيء في لغة العرب بمعنى الوقت يقال رجع فلان لقرئه اي لوقته الذي كان يرجع فيه وكذا القارئ جاء بمعنى الوقت كذا ذكر القتبي والجوهري وصاحب الكشاف فعلى هذا يكون المراد من المذكور في البيت مطلق الوقت لا حيضا ولا طهرا قال مالك بن الحارث الهذلي

كرهت العقر عقر بني شليل ... اذا هبت لقارئها الرياح

اي لوقت هبوبها وشدة بردها القتر قصر او مكان كذا قيل في شرح البيت وشليل من بجيلة وهو جد جرير بن عبد الله البجلي وانما كرهه لانه فقر تكرفيه ولنا ما روي في السنن والجامع الترمذي مسندا الى عدي بن ثابت عن ابيه عن جده عن النبي عليه السلام المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها التي كانت تحيض فيها بيانه ان المرأة تترك الصلوة ايام الحيض لا الطهر فلما كان لا اختلاف في اللغة في معنى القرء رجعنا الى لغة النبي عليه السلام وروي في السنن مسندا الى عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام قال طلاق الامة تطليقتان وقرؤها حيضتان وروي وعدتها حيضتان بيانه ان المعتبر في العدة لو كان الطهر لقال عليه السلام وعدتها طهران فدل ان المراد من المذكور في الاية هو الحيض لا الطهر وان الذي قاله هذه الابيات

واللائي يئسن من المحيض الاية وجعل عدتهن بالاشهر فجعل الشهر خلفا عن الحيض فلو كان المعتبر في العدة هو الطهر لقال تعالى يئسن من ولم يقل يئسن من المحيض ولان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم فلا يطلق اسم الثلاثة على ما دونها كما قال تعالى رايت ثلثة رجال فلا يجوز ان يراد رجلان ولا يلتبس هذا كقوله تعالى الحج اشهر معلومات والمراد شهران وبعض الثالث لانه لم يحصرها بعدد وانما ذكرها بلفظ الجمع والاقراء محصورة بعدد وهو الثلثة فعلى ما قال الشافعي يلزم ابطال العدد المنصوص فلا يجوز لان الطهر الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده فعنده فيكون العدة طهرين وبعض الثالث ولا يقال ثلثة اطهار موجودة فلا يلزم بطلان العدد لانا نقول المراد من الطهر هو الكامل منه وهو ما بين الدمين بدلالة الاجماع لانه لو لم يكن كذلك لحصلت ثلثة اطهار في ثلثة ايام بل في ثلث ساعات وذلك لا يعتبر بالاجماع ولانه روي في شرح الاثار مسندا الى عمر وعلي ومعاذ بن جبل وابي الدرداء وزيد بن ثابت رضي الله عنهم فيما اذا طلق الرجل امرأته انهم كانوا يجعلون له الرجعة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة فعلم انهم جعلوا الاقراء الحيض يدل عليه هذا قول الراجز ايضا يا رب ذي ضغن وضب فارض له قروء كقروء الحائض والضب هنا بمعنى الحقد بيانه انه اضاف القروء الى الحائض ولا طهر للحائض يريد ان عداوته تهيج فيه كحيض الحائض في اوقات معلومة ولان المقصود تعرف براءة الرحم وذلك يحصل بالحيض لا بالطهر والجواب … عما تمسك بحديث ابن عمر فنقول روى البخاري الحديث في صحيحه اتم منه فقال حدثنا اسمعيل بن عبد الله قال حدثني مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله عليه السلام فسأل عمر بن الخطاب رسول الله عليه السلام عن ذلك فقال رسول الله عليه السلام مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء بيانه ان النبي عليه السلام لم يعتبر ذلك الطهر الذي بعد المراجعة بل اعتبر الطهر الثاني الذي بعد الحيضة الفاصلة بين الطهرين فعلم ان المراد من القروء هي الحيض لا الاطهار قول … فيلحق بيانا به اي يلحق قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان بالكتاب مبينا او من حيث البيان بيانه ان خبر الواحد وان كان لا يصلح الزيادة به على كتاب الله تعالى يصلح بيانا لما في الكتاب من الاجمال او الاشتراك فكان قوله عليه السلام وعدتها حيضتان بيانا للمشترك في قوله تعالى ثلثة قروء فكانت الحيض هي المرادة قول … وان كانت لا تحيض من صغر او كبر فعدتها ثلثة اشهر وهذا لفظ القدوري في مختصره والاصل فيه قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن والمعنى واللائي لم يحضن فعدتهن ثلاثة اشهر حذف لدلالة المذكور ان ارتبتم اي ان اشكل عليكم في دم البالغات مبلغ الياس اهو دم الحيض ام دم الاستحاضة واذا كانت عدة المرتاب بها هذه فغيرها اولى وروى البخاري عن مجاهد قال ان لم تعلموا اتحيض ام لا قال الولوالجي في فتاواه اذا وجبت العدة بالشهور عن الطلاق والوفاة فان اتفق ذلك في غرة الشهر فعند ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف يعتبر في ذلك عدد الايام تسعون يوما في الطلاق وماية وثلثون يوما في الوفاة لانا نعتبر الشهر الاول بالايام فكذا ما بعده لانه بناء عليه وعند محمد وهو قول ابي يوسف الاخر كذا في التحفة يحتسب الشهر الاول بالايام ويكمل من الشهر الاخير وباقي الشهور بالاهلة لان الاصل هو الاهلة والاخلاف في الابتداء

اي قروءها كقروء الحايض

اي لم تطلق فيه طهر لعدتهن

في اول الشهر حيث يعتبر الشهور بالاهلة ناقصة كانت او كاملة وكذا الاختلاف في خلاف تفريق الطلاق حيث
تعتبر بالايام وذلك بثلثون يوما وان الخلاف في حق انقضاء العدة كذا قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله اعلم
ان في حد الاياس اختلافا ذكره في الفتاوى الصغرى وقال حد الاياس غير مقدر بشيء حتى في رواية فيقدر
فان رأت بعد ذلك دما هل يكون حيضا فعلى الرواية التي لم يقدر الاياس بشيء يكون حيضا وقال
بعضهم يكون حيضا على الروايات اجمع لان الحكم بالاياس كان بالاجتهاد فان رأت الدم والنقض
كونه حيضا وجد النص بخلاف الاجتهاد فبطل الحكم بالاياس الذي ثبت بالاجتهاد ولكن هذا اذا
رأت دما اسود او احمر اما اذا رأت اصفر او اخضر لا يكون حيضا لان كونه حيضا بالاجتهاد فلا
يبطل به حكم الاياس الثابت بالاجتهاد ثم على رواية التقدير اختلفت الروايات قال محمد رحمه الله في الرومیات
خمس وخمسون سنة وفي المولدات ستون سنة لان الروميات اسرع تكسرا وعن
ابي حنيفة رحمه الله من خمس وخمسين الى ستين وقال محمد بن مقاتل خمسون سنة وهكذا روي عن عائشة رضي الله عنها
وهكذا قال ابن المبارك وسفيان الثوري وقال الزعفراني خمسون واختار في الفتاوى الصغرى
والولوالجي وخلاصة الفتاوى خمسا وخمسين سنة قوله وكذا التي بلغت بالسن
ولم تحض باخر الاية يعني ان المراة اذا لم يوجد منها علامة البلوغ من الحيض والحبل فحكم عليها
بالبلوغ بالسن بخمس عشرة سنة على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وبسبع عشرة على قول ابي حنيفة رحمه الله
فطلقها زوجها تكون عدتها ثلثة اشهر لانها داخلة تحت قوله تعالى واللائي لم يحضن لانها لم
تحض بعد قال في تتمة الفتاوى اختلف مشايخنا في وجوب العدة على الصغيرة واكثر لا يطلقون
لفظ وجوب العدة لانها غير مخاطبة لكن ينبغي ان يقال تعتد وقال في المبسوط السرخسي رحمه الله قال
بعض علمائنا هي لا تخاطب بالاعتداد ولكن الولي مخاطب بان لا يزوجها حتى تنقضي مدة العدة مع
ان العدة مجرد مضي المدة فثبوتها في حقها لا يؤدي الى توجيه خطاب الشرع عليها قوله
وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها وهذا لفظ القدوري اي اذا كانت المطلقة حاملا
فعدتها وضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والحمل الذي تنقضي
به العدة هو الذي استبان خلقه وان لم تستكمل خلقة ادمي لم تنقض به العدة كالنطفة
قوله وان كانت امة فطلقها زوجها فعدتها حيضتان اي ان كانت المراة المطلقة
امة فعدتها حيضتان وكذلك عدة المدبرة والمكاتبة وكذلك عدة المستسعاة على قول
ابي حنيفة رحمه الله ان كانت ممن تحيض حيضتان لما روي في السنن مسندا الى عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام انه قال
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقال عمر رضي الله عنه لو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا
لان الرق منصف بدليل قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب لكن الحيضة لما لم
تكن متجزية لعدم احتمال التنصيف لان الدم يدر تارة وينقطع اخرى فيتعذر التنصيف
لم تكن عدتها حيضة ونصفا بل كانت حيضتين هي قوله واليه اشار عمر رضي الله عنه الضمير
في اليه راجع الى مدلول قوله لا يتجزى اي الى عدم التجزي وقوله لجعلتها اي عدة الامة لان اول
قول عمر عدة الامة حيضتان ولو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا قوله وان كانت لا
تحيض فعدتها شهر ونصف اي ان كانت الامة المطلقة لا تحيض من صغر او كبر فعدتها شهر

شهر ونصف وكذا عدة المدبرة والمكاتبة والمستسعاة على قول ابي حنيفة رحمه الله ان كانت ممن لا تحيض شهر ونصف
وذلك لان عدتها نصف عدة الحرة والشهر قابل للتجزي فصارت عدتها شهرا ونصفا عملا بقضية
الرق لانه منصف لذوات الاعداد كالجلدات في الحدود وهذا احد اقوال الشافعي رحمه الله وقال في قول
اخر ثلاثة اشهر وقال في قول اخر شهران كذا ذكر اقوال الشافعي في شرح الاقطع قوله وعدة الحرة
في الوفاة اربعة اشهر وعشرا اعلم انه ذكر حكم العدة في الطلاق والفرقة الواقعة بينهما بغير طلاق
بالحيض اذا كانت المراة ممن تحيض وبالاشهر اذا كانت ممن لا تحيض وبوضع الحمل اذا كانت حاملا
فشرع الان في عدة الوفاة فاذا كانت المراة حرة فمات عنها زوجها فعدتها اربعة اشهر وعشر
سواء كانت ممن تحيض او ممن لا تحيض مسلمة كانت او كتابية صغيرة كانت او كبيرة مدخولا
بها او غير مدخول بها ولا اصل فيه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا ذكر الازواج مطلقا فدل على ان هذه العدة لا تجب الا بنكاح صحيح لان الزوجية
المطلقة لا تحصل الا بعد صحة النكاح قال بعض السلف على المتوفى عنها زوجها عدتان من طول
وهو الحول وهو العدة والاقصر وهو الرخصة وهو اربعة اشهر وعشر استدلالا بقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج وجوابه انه منسوخ
بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الا يرى ان الوصية للزوجة بالنفقة والسكنى
الى الحول كانت في ابتداء الاسلام فانتسخ الوصية للوارث بالحديث المشهور ثم اعلم ان المعتبر في
العدة عشرة ايام وعشر ليال من الشهر الخامس ونقل في المبسوط عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه
كان يقول عشر ليال وتسعة ايام لظاهر قوله تعالى وعشرا لان المراد من العشر الليالي وجوابه ان الليالي
تستتبع ما بازائها من الايام قال ابو بكر الرازي وقد كانت عدة المتوفى عنها زوجها سنة بقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فحكم فيها بثلثة
اشياء احدها ايجاب العدة سنة والاخر نفقتها في الحول في مال الزوج والثالث منع الخروج
فنسخ منها ما عدا الاربعة الاشهر والعشر ونسخ وجوب نفقتها في مال الزوج بما جعل لها من الربع
والثمن في ماله وبقي منع الخروج في الاربعة الاشهر والعشر ذكره في شرح الطحاوي قوله
وعدة الامة شهران وخمسة ايام يعني اذا كانت المنكوحة امة فمات عنها زوجها فعدتها شهران
وخمسة ايام وكذلك الحكم في المدبرة والمكاتبة وام الولد والمستسعاة على قول ابي حنيفة رحمه الله
وبه صرح في شرح الطحاوي وذلك لان الرق منصف والشهور قابلة للتنصيف فتنصف عدتها واما
اذا مات مولى ام الولد فعدتها ثلث حيض او ثلثة اشهر على ما يجيء بعد هذا ان شاء الله تعالى
قوله وان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها هذا لفظ القدوري رحمه الله في مختصره يعني ان
المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل سواء كانت حرة او امة او ام ولد
وهو مذهب عمر وابن مسعود وابن عمر واي مسعود البدري رضي الله عنهم ذكره ابو بكر الرازي في شرح
مختصر الطحاوي والاصل فيه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكان علي رضي الله عنه يقول عدتها
ابعد الاجلين اما بوضع الحمل او باربعة اشهر وعشر وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما كذا في الكشاف
وجه قول علي رضي الله عنه ان هذه الاية توجب عليها العدة بوضع الحمل وقوله تعالى والذين يتوفون

منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يوجب العدة بالاشهر لانها تتناول
الحامل والحائل جميعا فيجمع بينهما احتياطا ولنا ما روى مالك في الموطا عن يحيى بن سعيد عن
سليمان بن يسار ان عبد الله بن عباس وابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف اختلفا في المراة تنفس
بعد وفاة زوجها بليال فقال ابو سلمة اذا وضعت ما في بطنها فقد حلت فقال ابن عباس آخر
الاجلين فقال ابو هريرة رضـ انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسلوا كريبا مولى ابن عباس
الى ام سلمة زوج النبي عم يسالها عن ذلك فجاءهم فاخبرهم انها قالت ولدت سبيعة الاسلمية
بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال قد حللت فانكحي من شئت وفي الجامع
الترمذي مسندا الى ابي هريرة عن الاسود عن ابي السنابل بن بعكك قال وضعت سبيعة بعد وفاة
زوجها بثلثة وعشرين او خمسة وعشرين يوما فلما تعلت تشوفت للنكاح فانكر عليها فذكر
ذلك للنبي عم فقال ان تفعل فقد حل اجلها قال ابو عيسى حديث ابي السنابل حديث مشهور والعمل
على هذا الحديث عند اكثر اهل العلم من اصحاب النبي عم وغيرهم وهو قول سفيان ومالك وان في
واحد واسحق وروى في السنن مسندا الى مسروق عن عبد الله بن مسعود قال من شاء لا
عنته لانزلت سورة النساء القصرى بعد الاربعة الاشهر وعشر وروى مالك ايضا في
الموطا عن هشام بن عروة عن ابيه عن المسور بن مخرمة ان سبيعة الاسلمية نفست
بعد وفاة زوجها بليال فجاءت رسول الله عم فاستاذنته فقال لها النبي عم قد حللت فانكحي
وروي في الموطا ايضا عن عمر بن الخطاب رضـ انه قال لو ولدت وزوجها على سريره لم يدفن
لقد حلت وروى اصحابنا في المبسوط وغيره عن ابن مسعود انه قال من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة اي من شاء المباهلة اي الملاعنة باهلته
وكانوا يقولون اذا اختلفوا في شيء بهلة الله على الكاذب منا قالوا وهي مشروعة في زماننا ايضا
اراد بسورة النساء القصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وهي بعد سورة التغابن واراد
سورة النساء الطولى فهي بعد آل عمران وهي قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم
من نفس واحدة الى آخر السورة واراد بالتي في سورة البقرة الآية التي فيها وهي قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا يعني ان
قوله تعالى واولات الاحمال في سورة النساء القصرى وهو آخر الآيتين نزولا فكانت ناسخة
لقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا في حق عدة الحامل وفاضية علم والبهل اللعن تقال عليه بهلة الله
بفتح الباء وضمها اي لعنة الله وتباهل القوم وابتهلوا اذا تلاعنوا والمباهلة الملاعنة
وذلك انهم اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا في المغرب قوله
ولو وضعت وزوجها على سريره وانقضت عدتها هذا مبالغة في سرعة انقضاء عدتها بوضع
الحمل والسرير التخت والمراد منه الذي يغسل عليه الميت قوله واذا ورثت المطلقة
في مرض فوتها ابعد الاجلين وهذا لفظ القدوري والذي ذكره قول ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف عليها ثلث حيض اعلم ان المريض مرض الموت اذا طلق امراته ثلثا او واحدة
باينة ثم مات وهي في العدة ترث باتفاق اصحابنا وقد اسلفنا بيانه في باب طلاق المريض

المريض وفي العدة اختلاف بينهم على الوجه المذكور فمعنى قوله ابعد الاجلين الذين هما ثلاث حيض واربعة
اشهر وعشر انها كان ابعد فباخذ هي بذلك احتياطا حتى لو انها ثم مات بعد شهر فتمت اربعة اشهر
وعشرة ايام بعد الموت وما حاضت في هذه المدة الا حيضة فعليها حيضتان اخريان وعند ابي يوسف
اذا رات ثلاث حيض ولم تتم بعد اربعة اشهر وعشرة ايام تنقضي عدتها لابي يوسف ان النكاح
منقطع بالطلاق لا بالوفاة فلا يلزمها عدة الوفاة بخلاف ما اذا كان الطلاق رجعيا حيث لم ينقطع
فوجب عليها عدة الوفاة وثبوت الارث لها بالفرار لا بالزوجية فلم يستلزم ثبوته عدة الوفاة
ولهذا اذا مات المرتد او قتل ترثه امراته المسلمة ومع هذا لا يلزمها عدة الوفاة لان النكاح
انقطع بالردة لا بالموت ولهما انها لما ورثت جعل النكاح باقيا في حق الارث حكما مع ان المال لا يثبت
بالشبهة فلان يثبت عدة الوفاة والعدة يثبت بالشبهة اولى فيجمع بين العدتين احتياطا
لانها مبانة حقيقة متوفا عنها زوجها حكما ولا نسلم ان امراة المرتد لا يلزمها عدة الوفاة بل
يلزمها عدة الوفاة عندنا كذا قال الكرخي في مختصره فلا يرد علينا ولئن سلمنا فنقول انما يلزم
انما يلزمها عدة الوفاة لانها لم ترثه بالوفاة لان المسلمة لا ترث الكافر وورثته مستندا الى حقاق
الميراث الى وقت الردة فلم يعتبر النكاح قائما الى وقت الموت فلم تلزمها العدة بالحيض و
هنا لما ورثته بالوفاة جعل النكاح قائما حكما الى وقت الموت فظهر الفرق قوله فان
اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحراير وهذه من مسايل القدوري
اعلم ان الامة المنكوحة اذا طلقها زوجها رجعيا ثم اعتقها مولاها في عدتها تحولت عدتها
الى عدة الحراير من وقت الطلاق فعليها ان تعتد بثلاث حيض ان كانت ممن تحيض وبثلثة
اشهر ان كانت ممن لا تحيض اما اذا طلقها زوجها طلاقا باينا او ثلاثا او مات عنها ثم اعتقت
في العدة لم تتحول عدتها الى عدة الحراير فعليها ان تعتد بحيضتين او بشهر ونصف او بشهرين
وخمسة ايام على حسب اختلاف حالها وانما انتقل عدتها في الرجعي لقيام النكاح فانه لما كان باقيا وهي
في العدة حلت العدة لان كمال النكاح يستدعي كمال العدة بخلاف صورة الابانة والموت فان
العتق صادف زوال ملك النكاح من كل وجه فلم ينتقل عدتها كالمطلقة الرجعية اذا انقضت
عدتها ثم اعتقت فان قلت العدة حكم زوال الزوجية وحكم الزوال يثبت عند الزوال
فينبغي على هذا ان لا تتحول العدة في الرجعي ايضا لانها عند الزوال امة ولهذا تقدر من وقت الطلاق
قلت انما تحولت العدة لان سببها وهو الزوال متردد دليل عدم استقرار فكانت مترددة ايضا
لتردد سببها فتتغيرت ولهذا تتحول بالموت من الاقراء الى الشهور بخلاف البائن فان سببه مستقر
ليس بمتردد فلم تتحول العدة بالعتق ونقل الشيخ ابو نصر البغدادي رحمه الله ان في ذلك قولين في كل
واحد من الرجعي والباين في احدهما تنتقل فيهما وفي الآخر لا تنتقل فيهما وقال في وجيز هم ولو عتقت
في اثناء العدة فهي كالحرة في قول وكالامة في قول وفي القول الثالث ان كانت رجعية التحقت
بالحرة وان كانت باينة فتعتد بقرئين قوله وان كانت آيسة فاعتدت بالشهور
ثم رات الدم انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستانف العدة بالحيض هذا لفظ القدوري رحه في
مختصره وذلك لان الشهور في الآيسة بدل عن الحيض ولا يعتبر بالبدل مع القدرة على الاصل

ای خرجت من النفاس

اجتمعوا

لان المرتد ... اربعة اشهر وعشرا فيها ثلاث حيض وبه صرح صاحب الايضاح

فلم ترات الدم علم ان الياس عن الاصل لم يكن متحققا والشرط هو الياس الى الموت كالفدية في الشيخ الفاني
فاستانفت بالحيض وان لم تكن لا قطع هذا الذي ذكره ظاهر على الرواية التي لم تقدر راضيا بنا فيها
حد الاياس فاذا ظنت انها قد ايست ثم رات الدم تبين انها لم تكن ايسة فلم تعتد بالشهور
واما على الرواية التي قدروا فيها الاياس مقدارا فانها اذا بلغت ذلك المقدار ثم رات الدم بعده
لم يكن حيضا كما نراه الصغيرة التي لا تحيض مثلها فاما الصغيرة اذا اعتدت ببعض الشهور ثم بلغت
انتقلت عدتها الى الحيض ونقل في فصول الاستروشني عن حيض منهاج الشريعة قال حكي عن مالك
انه قال في المراة اذا طلقها زوجها ومضى عليها ستة اشهر ولم تر الدم يحكم باياسها حتى تنقضي عدتها
بعد ذلك بثلاثة اشهر وروي عن ابن عمر رض مثل ذلك فعلى هذا في ممتدة الطهر قبل ان تبلغ حد
الاياس وهو خمس وخمسون سنة اذا طلقها زوجها واعتدت بثلثة اشهر بعد ستة اشهر ثم قضى
بذلك قاض ينبغي ان ينفذ لانه مجتهد فيه وهذه المسئلة يجب حفظها فانها كثيرة الوقوع قلت
لما نظرت هذه الرواية لان الرواية في الموطا قد صحت عن مالك بثلاثة اشهر بعد تسعة اشهر ض
لا بعد ستة اشهر وكذلك روى مالك فيه عن عمر بن الخطاب لا عن ابن عمر والظاهر ان ما ذكره في
الفصول سهو من الكاتب الا ترى ان مالكا روى عن يحيى بن سعيد وعن يزيد بن عبد الله بن قسيط
الليثي عن سعيد بن المسيب انه قال قال عمر بن الخطاب ايما امراة طلقت فحاضت حيضة او حيضتين
ثم رفعتها حيضتها فانها تنتظر تسعة اشهر فان كان بها حمل فذلك والا اعتدت بعد التسعة
الاشهر ثلثة اشهر ثم حلت وقال مالك رح في الموطا ايضا الامر عندنا في المطلقة التي ترفعها حيضتها
حين يطلقها زوجها انها تنتظر تسعة اشهر فان لم تحض فيهن اعتدت ثلثة اشهر فان حاضت
قبل ان تستكمل الاشهر الثلاثة استقبلت الحيض يؤيده مسئلة الممتدة طهرها لو طلقت في طهرها
ممتد فالاشهر التسعة مكث بعد وبالشهور بعدها تعتد قوله وام المنكوحة نكاحا
فاسدا او الموطوءة بشبهة عدتها الحيض في الفرقة والموت وهذا لفظ القدوري في مختصره
اراد بالنكاح الفاسد النكاح بغير شهود ونكاح الاخت في عدة الاخت ونكاح الخامسة في عدة
الرابعة واراد بالموطوءة بشبهة ما اذا زفت اليه غير امراته قال الحاكم الشهيد رح في الكافي
واذا دخل الرجل بالمراة على وجه شبهة او نكاح فاسد فعليه المهر وعليها العدة ثلث حيض
ان كانت حرة وحيضتان ان كانت امة وسواء ان مات عنها او فرق بينهما وهو حي فان كانت
لا تحيض من صغر او كبر فعدة الحرة ثلثة اشهر وعدة الامة شهر ونصف اعلم انه انما استوى
الحالان الفرقة والموت لان العدة في النكاح الفاسد والوطء بشبهة وجبت لمعرفة خلو الرحم
عن الولد لئلا يشتبه النسب لا لقضاء حق النكاح لانه لا حرمة للنكاح الفاسد والوطء بشبهة فلم
يختلف بالحيوة والموت كعدة ام الولد واقيم الاشهر مقام الحيض في حق من لا تحيض الحاقا
للفاسد بالصحيح لان الاصل هو الصحيح فان قلت لو كان المقصود التعرف لم يشترط ثلث
حيض لحصول التعرف بالحيضة الواحدة قلت انما شرطت الثلث ليحصل اليقين في فراغ
الرحم لان الثلاث عدد معتبر في الشرع وبالحيضة الواحدة لا يحصل ذلك لاحتمال ان تحيض
الحامل كما هو قول البعض فقدرنا بالثلاث لهذا او نقول شرط الثلاث في النكاح الصحيح احدها

احدها لتعرف براءة الرحم والثانية لفضيلة النكاح حتى يحصل الفرق بينه وبين الاستبراء والثالثة لفضيلة
الحرية ولهذا لا تجب في عدة الامة الا حيضتان ثم لما كان الحكم في النكاح الصحيح هكذا كان في النكاح الفاسد
كذلك لان الفاسد كالصحيح في اثبات النسب ثم العدة في النكاح الفاسد من وقت التفريق عندنا لا من آخر
الوطئات وقد بيناه في باب المهر ويجي ايضا عن قريب قوله واذا مات مولى ام الولد عنها او
اعتقها فعدتها ثلث حيض هذا لفظ القدوري وهذا اذا لم تكن ام الولد ذات حمل فان كانت فعدتها
وضع الحمل وقد ذكرناه وان لم تكن حاملا فعدتها ثلث حيض ان كانت ممن تحيض والا فثلثة اشهر
كذا ذكر الطحاوي في مختصره وقال الحاكم الشهيد في الكافي رجل مات عن ام ولده او اعتقها فعدتها
ثلث حيض بلغنا ذلك عن علي وابن مسعود وابرهيم رض فان كانت الحيض من اياس فعدتها ثلثة اشهر
ولكن ان كانت قد حرمت عليه بوجه من الوجوه فعليها منه العدة الا ان تكون تحت زوج او في
عدة من زوج فلا يلزمها من المولى عدة وهذا عندنا وقال الشافعي رح عدتها حيضة واحدة ان كانت
تحيض وان كانت ممن لا تحيض فشهر وقال مالك رح في الموطا عدتها حيضة واحدة واذا لم تحض فثلثة
اشهر وبه اخذ احمد بن حنبل و[illegible] ومذهب الشافعي انه من قال انه ليس بعدة وانما هو
استبراء لهم ما روى مالك رح في الموطا عن نافع عن عبد الله بن عمر رض انه قال عدة ام الولد اذا هلك عنها
سيدها حيضة ولانها وجبت لتعرف براءة الرحم لا لحق النكاح فصارت كالاستبراء ولنا ما روى محمد
بن الحسن في الاصل عن علي وابن مسعود وابرهيم انهم قالوا عدة ام الولد ثلاث حيض فسموه عدة
وقدروها بالثلاث وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي في مختصره حدثنا الهروي قال حدثنا محمد بن
شجاع قال حدثنا يحيى بن آدم عن ابي خالد عن حجاج عن الشعبي عن الحرث عن علي وعبد الله قالا عدة
ام الولد ثلث حيض اذا مات عنها سيدها وروى الحكم عن علي قال ثلث حيض وعن ابن سيرين ثلث
حيض وعن عطاء ثلثة قروء وعن ابرهيم عدة ام الولد ثلث حيض قال حدثنا قاسم العبقري عن عيسى
بن يونس عن يحيى بن ابي كثير ان عمرو بن العاص امر ام ولد اعتقت ان تعتد ثلث حيض فكتب الى عمر
بذلك فكتب اليه عمر بحسن رايه ولانها عدة واجبة بسبب زوال الفراش ولهذا يثبت نسب ولدها
من غير دعوة فاشبهت عدة الطلاق لكن لا يجب عليها التربص بالاشهر في الوفاة لان المعنى الموجب
للعدة وهو العتق لم يختلف بحيوة السيد وموته فصار كالمعنى الموجب للعدة في الموطوءة بشبهة
وهو تعرف براءة الرحم فاستوى الحالان ولان عدة الاماء حيضتان بالاجماع وعدة الحرائر
ثلاثة اقراء بالاجماع لكن الاختلاف في انها حيض او اطهار ثم عدة ام الولد اما ان تعتبر بتلك
او بهذه فايهما كان لا يكون عدتها حيضة وتقديرها كذلك اذا لم تحض بثلاثة اشهر خارج عن القياس
لان قدر في الاصل بحيضة واحدة فكان ينبغي ان تقدر في الخلف بشهر واحد وانما لم يجب عليها العدة
اذا كانت تحت زوج لان فراش النكاح اقوى من فراش الملك فينعدم الضعيف بالقوي ولهذا
لا يثبت النسب من المولى وان ادعاه وهذا اذا لم تكن حاملا فاما اذا كانت حاملا فعدة ام
الولد بوضع الحمل بعمومه ذكره الطحاوي وغيره قوله كما في النكاح يعني اذا طلق ام الولد زوجها
وهي ممن لا تحيض فعدتها ثلثة اشهر قوله اذا مات الصغير عن امراته وبها حبل فعدتها
ان تضع حملها هذا لفظ القدوري رح في مختصره قال فان حدث الحبل بعد الموت فعدتها اربعة

كالحرمة بالمصاهرة والرضاع

اربعة اشهر وعشرا ولم يذكر القدوري الخلاف بين اصحابنا وهو ظاهر الرواية عنهم ولهذا لم يذكر محمد خلافهم
الا في الاصل ولا في الجامع الصغير وكذا لم يذكره الحاكم في الكافي لكن ذكر الخلاف الخصاف فقال اذا مات الصبي
القطيم عن امراته فظهر بها حبل بعد موته فعدتها اربعة اشهر وعشر وان كان الحبل قبل موته فعدتها
ان تضع حملها الخصاف وقال في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في صبي مات عن امراته
وهي حامل قال عدتها ان تضع حملها وان حبلت بعد موته فعدتها اربعة اشهر وعشر قال فخر الاسلام وهذا الخلاف
من علمائنا وتفسير قيام الحبل يوم الموت ان تاتي بالولد بعد موته بان تضعه لستة اشهر وانما يعرف
حدوث الحبل بعد موته بان تضعه لستة اشهر فصاعدا عند عامة مشايخنا وقال بعضهم بان تاتي
به لاكثر من سنتين والاول اصح هكذا ذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ثم ان ما ذكر من خلاف ابي يوسف
في المنظومة والمختلف والهداية والفتاوى الولوالجي مروي عنه في غير رواية الاصول نص على هذا
ذكره شمس الائمة البيهقي في الشامل قال في المبسوط بلا خلاف فقال اذا مات الصبي وامراته حامل تعتد بوضع
الحمل استحسانا وفي القياس تعتد بالشهور وهذا قال شمس الائمة السرخسي رح في مبسوطه وعن ابي يوسف رح ان
عدتها بالشهور وهو القياس وهو قول زفر وان فعن به وجه ما روى عن ابي يوسف رح ان هذا الحبل ليس
من الصبي ولهذا لا يثبت نسبه منه بالاتفاق فصارت كانها ليست بحامل لانا عتبرنا وضع الحمل
في العدة لحرمة الماء ولا حرمة لماء الزاني فتعتد بالشهور كما في الحبل الحادث بعد الموت ووجه
الاستحسان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن بيانه ان هذه الاية لتاخرها قاضية
على اية التربص عامة في الوفاة وغيرها مطلقة تتناول باطلاقها الحبل من الزوج وغيره فتعتد بوضع
الحمل كامراة الكبير بخلاف ما اذا حدث الحبل بعد موت الصبي حيث تعتد بالشهور لانها لم تكن حاملا
عند الموت فلم تدخل تحت قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الاية ولا يرد علينا امراة الكبير اذا حبلت
بعد موته لاقل من سنتين حيث تعتد بوضع الحمل وان لم يكن الحبل وقت الموت لان النسب لما ثبت
منه وهو امر شرعي حكم بوجود الولد ايضا عند الموت حكما تبعا لحكم شرعي وهنا في الصبي لا يثبت
النسب فلم يمكن اثبات الحبل عند الموت حكما قوله ولانها مقدرة اي لان عدة الوفاة قوله
لشرعها بالاشهر مع وجود الاقراء اي لشرع عدة الوفاة هذا تعليل لانها على ان عدة الوفاة ليست بمشروعة
للتعرف عن فراغ الرحم يقينا لو كانت مشروعة للتعرف لم تشرع بالاشهر فيمن تحيض لان الحيض هو
المعرف بل هي مشروعة لقضاء حق النكاح وهذا المعنى اعني قضاء حق النكاح ثابت في حق الصبي وان
كان الحمل من غيره فتعتد امراته بوضع الحمل لنص قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن قوله وفيما
فيه نحن وجبت مقدرة بمدة الحمل فيما اذا مات الصبي عن امراته وبها حبل لانها وجبت
العدة وجبت وهي مقدرة بوضع الحمل قوله فافترقا اي افترق الحبل القائم عند الموت
والحادث بعده قوله ولا يثبت نسب الولد في الوجهين اي فيما اذا كان الحبل قائما عند
موت الصغير وفيما اذا كان حادثا بعد موته وذلك لان الصبي لا ماء له فلا يتصور العلوق ابلا
فلا يثبت النسب قوله مقامه اي مقام العلوق قوله واذا طلق الرجل
امراته في حالة الحيض لم تعتد بالحيضة التي وقع فيها الطلاق هذا لفظ القدوري وذلك لان
الله تعالى اوجب العدة بثلاثة قروء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم فلا يجوز ان ينقص منها شيء

للبطلان معنى الخاص فاذا لم يعتد ببعض تلك الحيضة لم يعتد بجميعها لان الحيض لا يتجزى ومعنى قوله
لم يعتد اي لم يحتسب وهو صيغة المبني للمفعول مسند الى الجار والمجرور منقوط بنقطتين تحتانيتين
ويجوز ان يقال على صيغة المبني للفاعل بنقطتين فوقانيتين على اسناد الفعل الى المراة قوله
واذا وطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ويكون ما تراه المراة محتسبا
منهما جميعا واذا انقضت العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها اتمام العدة الثانية وهذا لفظ القدوري
في مختصره اعلم ان العدتين تتداخلان عندنا سواء كانتا من جنس واحد بان كان الكل حيضا او من جنسين
بان احدهما عدة الوفاة وصورة المسالة ان المطلقة تزوجت في عدتها برجل فوطئها الرجل ثم فرق
بينهما رفعا للفساد فوجبت عليها عدة اخرى او وطئت المتوفى عنها زوجها في عدتها بشبهة ويكون
ما تراه من الحيض في عدة الوفاة محسوبا من عدة الوطء ويجوز ان يقال صورتها المنكوحة وطئت بشبهة
ثم طلقها زوجها في عدة الوطء او مات عنها تجب عليها العدتان فتتداخلان قال الامام حميد الدين
الضرير هذا اذا كان الواطئ غير الزوج اما اذا وطئ الزوج معتدته بشبهة تداخلت العدتان بالاجماع
وقال شمس الائمة السرخسي رح في شرح الكافي وان كانت العدتان من واحد بان وطئ معتدته بعد البينونة
بالشبهة فلا اشكال عندنا انهما تنقضيان بمدة واحدة وهو احد قولي الشافعي رح وفي القول الاخر لا يجب
العدتان بسبب الثاني اصلا قوله انهما حقان مستحقان فلا يجوز تداخلهما كالمهرين ولان العدة
عبادة كف عن الازدواج والخروج والزينة وغيرها في مدة معلومة فلم يجز ان يتداخل العدتان كما
لا يتداخل الصومان في يوم واحد ولنا ان المقصود تعرف براءة الرحم في حق ذوات الاقراء ويحصل
ذلك المقصود بمدة واحدة فلا حاجة الى مدة اخرى ولان الله تعالى سمى العدة اجلا بقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ويجوز ان تنقضي آجال ديون كثيرة باجل واحد فكذا هذا لان
مقصود كل واحد من الغرماء كما يحصل باجل واحد يحصل مقصود كل واحد من صاحبي العدة
بثلاثة وهو تعرف براءة الرحم لصيانة الماء المحترم عن اشتباه النسب ومعنى العبادة في العدة
تابع لان ركنها حرمة الازدواج والخروج قال الله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله
وقال الله تعالى لا تخرجوهن وموجب النهي التحريم والحرمات تجتمع كصيد الحرم للمحرم حرام لاحرامه ولحرمته
او حلف ان لا يشربها والدليل على ان معنى العبادة فيها تابع انقضاء العدة بدون العلم وبدون
ترك الكف عن الخروج والازدواج حتى اذا خرجت او تزوجت بزوج آخر لا يبطل العدة ولو كان معنى العبادة
فيها ركنا مقصودا لم تنقض بدون الكف لان العبادة لا تتحقق بلا ركن فان قلت لا نسلم
ان المقصود تعرف براءة الرحم فلو كان كذلك لم تجب العدة على الصبية والايسة والمتوفى
عنها زوجها لانه لا شغل في الصبية والايسة وفي المتوفى عنها زوجها لا احتياج الزوج الى ذلك قلت
الصبية التي تحتمل الوطء تحتمل العلوق وكذلك الايسة فدار الحكم على دليل الشغل وهو الوطء لان
العدة يكفي في ايجابها توهم الشغل وان كان بخلاف العادة والمتوفى عنها زوجها الحاجة فيها
الى التعرف قائمة لصيانة ماء الزوجين عن الاختلاط ان جاء ولد او مخترم في نفسه وكذا
كان الثاني فان قلت لو كان التداخل معنى التداخل اقراء عدة واحدة فلمَ

لانه لما ثبت ان التعرف بحيضة واحدة لم يبق التعرف بثلاث حيض وحصول المقصود لان المقصود
اولى الاستبراء ومن الثانية اظهار خطر النكاح ومن الثالثة اظهار فضيلة الحرية وهذا المقصود
لا يحصل بالواحدة كالآجال لا يتداخل ثمة دين واحد وكالعددات لا تتداخل بحيض واحد ويتداخل العدتان
وكالصيامات الواجبة في ايام لا تتادى في يوم واحد لان الامساك الواحد لا يتسع لامساك الكثير
وحصول المقصود وهو قهر النفس بخلاف ما نحن فيه حيث يحصل المقصود وهو تعرف براءة الرحم
عن العدتين بمدة واحدة ثم بيان التداخل في العدتين ما ذكره الحاكم بقوله واذا تزوجت المعتدة
من الطلاق برجل آخر ودخل بها ففرق بينهما فعليها عدة واحدة من الاول والآخر ثلث حيض يحتسب
نحو ذلك من معاذ بن جبل الايري انها لو كانت حاملا فوضعت حملها انقضت عدتها منهما جميعا
فان كانت قد حاضت من الاول حيضة فعليها ثلاث حيض حيضتان من عدة الاول وتحتسب بهما من عدة
الآخر وحيضة اخرى من عدة الاخر وللاخر ان يخطبها اذا انقضت عدتها من الاول ولا يخطبها غيره
حتى تنقضي عدتها منهما جميعا فان كان الاول طلقها طلاق الرجعة فله ان يراجعها اذا شاء ولا يقربها
حتى تنقضي عدتها من الآخر وكذلك واذا كان الطلاق بائنا فليس له ان يخطبها حتى تنقضي عدتها من
الآخر وكذلك ان كانت العدتان بالشهور يعني اذا كانت المراة ممن لا تحيض واذا تزوجت في عدة
الوفاة ودخل بها زوجها الآخر ثم فرق بينهما فعليها بقية عدتها من الميت تمام اربعة الشهر
وعشر وعليها ثلاث حيض من الآخر وتحتسب بما حاضت في الاربعة الاشهر وعشر من عدة الآخر
وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة
حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها وهذه من مسائل القدوري وروي عن علي بن ابي طالب
ان عليها العدة من يوم يأتيها الخبر قال ابو بكر الرازي معناه عندنا اذا لم تعلم وقت الموت فامرنا
بالاخذ باليقين وقد روي عنه في الطلاق انها من يوم طلق كذا ذكره في مختصر الطحاوي وانما
اعتبر ابتداء مدة العدة من زمان الطلاق والوفاة لان العلة الموجبة للعدة هي زوال النكاح
بالطلاق او الوفاة فلا بد من اقتران المعلول وهو وجوب العدة بعلتها ولا يشترط العلم بمضي
المدة لان العدة بمجرد اجل في انقضاء الآجال لا يشترط العلم ولان المقصود من العدة تعرف
براءة الرحم وقد حصل ذلك بتلك المدة فلا يشترط العلم بخلاف ما اذا اتى خبر وفاة زوجها
وشككت في وقت الموت حيث تعتد من الوقت الذي تستيقن فيه بموته لان العدة يؤخذ فيها با
لاحتياط وذلك العمل باليقين قوله ومشايخنا يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت
الاقرار نفيا لتهمة المواضعة اراد بالمشايخ علماء بخارا وسمرقند لا جماعة التصوف الذين
هم اهل البدع بيانه ما قال في تتمة الفتاوى والفتاوى الصغرى اذا اقر الرجل انه طلق امراته منذ
كذا صدقته المراة في الاسناد او كذبته او قالت لا ادري فالعدة من وقت الاقرار ولا يصدق
في الاسناد هو المختار وجواب محمد في الكتاب ان في التصديق العدة من وقت الطلاق الا ان
المتاخرين اختاروا وجوب العدة من وقت الاقرار حتى لا يحل له التزوج باختها واربع سواها
زجرا له حيث كتم الطلاق ولكن لا تجب لها النفقة والسكنى وعلى الزوج المهر ثانيا بالدخول الاقرار و

بالعتق ولا حداد على ام الولد قوله وبقي اثره اي اثر القبض قوله وذكر القبض اي القبض
اي اصل بالوطئة بالاولى قوله فوضح بهذا انه طلاق بعد الطلاق الدخول اي ظهر بما قررنا من الدليل
ان هذا الطلاق طلاق بعد الدخول حكما لكون الوطء في النكاح الاول كالوطء في النكاح الثاني قوله
وجوابه ما قلنا اي جواب زفر ما قلنا من الدليل وهو انها مقبوضة في يده ببقاء اثر القبض وهو العدة
قوله واذا طلق الذمي الذمية فلا عدة عليها اي قال القدوري في مختصره قوله وكذا اذا خرجت
الحربية الينا مسلمة فان تزوجت جاز الا ان تكون حاملا وهذه من مسائل العادة في الجامع الصغير
اي لا عدة على الحربية المهاجرة الى دار الاسلام وتزوجها جائز اذا لم تكن حاملا فان كانت فلا تتزوج
حتى تضع حملها وعليه نص الحاكم الشهيد في الكافي وقال الصدر الشهيد في شرح الجامع الصغير وروى
محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة ان مع الحبل يجوز نكاح المهاجرة ولكن لا يقربها زوجها والعلي
جواب الكتاب يعني لا يجوز تزوجها مع الحبل وهذا مذهب ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد
تجب العدة على الذمية والمهاجرة جميعا اما الذمية ان النكاح في العدة مجمع على بطلانه فيما بين
المسلمين فكان اهل الذمة ملتزمين لذلك ولابي حنيفة انها لو وجبت لا تخلو اما ان وجبت
حقا لله او حقا للزوج فلا يجوز كلاهما لانهم ليسوا مخاطبين بفروع الشرع والزوج لا يعتقدها
وفي عدة الذمية من الذمي على مذهب ابي حنيفة اختلف المشايخ قال بعضهم لا تجب اصلا لما قلنا
وهو الصحيح وقال بعضهم العدة واجبة ولكنها ضعيفة لا تمنع النكاح كالاستبراء فيما بين المسلمين
وقد مر بيان ذلك في باب نكاح اهل الشرك واما في المهاجرة انها فرقة بائنة من زوجها بعد الدخول
فتجب عليها العدة كما اذا بانت بالطلاق وكما لو كانا في دار الاسلام فاسلمت المراة وابى الزوج
بخلاف ما اذا دخل الرجل دار الاسلام مهاجرا وترك زوجته في دار الحرب حيث لا يجب عليها
العدة لعدم تبليغ حكم الشرع ولابي حنيفة قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن
اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر اي بعقد نكاحهن والعصمة العقد كذا قال ابن عرفة ووجه
الاستدلال بالآية ان الله تعالى نفى الجناح في نكاح المهاجرات مطلقا ولم يقيد بانقضاء العدة والمطلق
يجري على اطلاقه فلا يلزمها العدة ولان العدة تجب لصيانة ماء محترم ولهذا لا تجب فيما قبل الدخول
ولا حرمة لماء الحربي لانه كالمباح بدليل صحة تملكه ولان في ايجاب العدة عليها تمسكا بعصم الكوافر
فلا يجوز بخلاف ما اذا كانت حاملا فان ابا حنيفة لا يقول بايجاب العدة عليها من ابي يوسف بل يقول
لا يجوز تزوجها ما لم تضع حملها لمكان الحمل وروى الحسن عن ابي حنيفة انها ان تزوجت صح النكاح
ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع حملها لانه لا حرمة لماء الحربي فهو بمنزلة ماء الزاني والحبل
من الزنا لا يمنع النكاح عنده وانما لا يقربها حتى تضع لقوله عليه السلام لا يسقين احدكم ماءه زرع غيره
قوله اما الذمية فالاختلاف فيها نظير الاختلاف في نكاحهم محارمهم يعني ان الذمية
لا عدة عليها من النكاح اذا كان معتقدهم ذلك عند ابي حنيفة كما ان نكاح المحارم فيما بينهم
صحيح عنده اذا كان معتقدهم ذلك حتى لا يتعرض لهم قوله وقد بيناه في كتاب النكاح
اي في باب نكاح اهل الشرك قوله بسبب آخر وذلك كالطلاق والاباء مر بيانه آنفا قوله

بخلاف ما اذا هاجر يعني اذا هاجر الرجل الى دار الاسلام وبقيت امراته ثمة لا تجب عليها العدة في
والحربية ملحق بالحي دار الاسلام والذي لا زوج له **قوله** ولا تنكح اي عدم جواز نكاح
المهاجرة اذا كانت حاملا هو اصح الروايتين عن ابي حنيفة رح بخلاف الحامل من الزنا حيث يجوز
تزوجها عنده لان نسب ولدها ليس بثابت فلا يلزم الجمع بين الفراشين ثم ادنى المدة التي
تصدق فيها المعتدة عن طلاق لم يذكرها صاحب الهداية ونحن بيناه قبيل باب الايلاء

فصل لما فرغ من بيان انواع العدة وعن بيان من تجب عليها ومن
لا تجب شرع في بيان ما يجب على المعتدات في العدة **قوله** وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها
اذا كانت بالغة مسلمة الحداد اي قال الشيخ ابو الحسين القدوري رح في مختصره الحداد مصدر
حدت المراة اذا تركت الزينة والخضاب بعد وفاة زوجها وهو من باب فعل يفعل بفتح
العين في الماضي وضمها وكسرها في المستقبل واحدت تحد احدادا وابى الاصمعي الا
احدت فهي محد كذا قال ابن دريد قال الحاكم الشهيد في الكافي ولا ينبغي للمعتدة من وفاة زوجها
او طلاق بائن او لعان او فرقة بوجه من الوجوه من قبل الرجل كان ان تطيب او تلبس الحلي
او الثوب المصبوغ بعصفر او ورس او زعفران اعلم ان المتوفى عنها زوجها تحد وعليه اهل
العلم وهو مذهب اصحابنا وسفيان الثوري ومالك والشافعي واحمد واسحق رضي الله عنهم والاصل
فيه ما روى صاحب السنن مسندا الى حفصة عن ام عطية ان النبي عم قال لا تحد المراة فوق ثلاث
الا على زوج فانها تحد عليه اربعة اشهر وعشرا او صح الاستدلال ان النبي عم قال فانها تحد عليه وهو خبر الشارع
الكلام ... الامر للايجاب لان التخلف في الخبر لا يجوز لنسبة الكذب على ذلك التقدير الى الشارع
وقد يتخلف المامور عن الامر فلا يلزم نسبة الكذب الى الشارع وروى البخاري في الصحيح مسندا
الى مالك عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن حميد بن نافع عن زينب بنت ابي
سلمة انها اخبرته بهذه الاحاديث الثلاثة قالت زينب دخلت على ام حبيبة زوج النبي عم
حين توفي ابوها ابو سفيان بن حرب فدعت ام حبيبة بطيب فيه صفرة خلوق او غيره فدهنت
منه جارية ثم مسّت بعارضيها ثم قالت والله ما لي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول
الله عم يقول لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلث ليال الا على
زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب فدخلت على زينب بنت جحش حين توفي
اخوها فدعت بطيب فمسّت منه ثم قالت اما والله ما لي بالطيب من حاجة غير اني سمعت
رسول الله عم يقول على المنبر لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق
ثلث ليال الا على زوج اربعة اشهر وعشرا قالت زينب وسمعت امي ام سلمة تقول جاءت
امراة الى رسول الله عم فقالت يا رسول الله ان ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينها
افنكحلها فقال رسول الله عم لا مرتين او ثلثا ثم قال رسول الله عم انما هي اربعة اشهر وعشر وروى
مالك في الموطا انه بلغه ان ام سلمة زوج النبي عم قالت لامراة حادّ على زوجها اشتكت
عينها فبلغ ذلك منها اكتحلي بكحل الجلاء بالليل وامسحيه بالنهار قال ابو عبيد الجلاء هو الاثمد

الاثمد سمي بذلك لانه يجلو البصر فيقويه او يجلو الوجه فيحسنه واما المبتوتة وهي المختلعة والمطلقة
ثلاثا او بتطليقة بائنة فعليها الحداد عندنا وقال الشافعي رح لا احداد عليها لان النص ورد
في المتوفى عنها زوجها ولا يقاس المبتوتة عليها لان المبتوتة ليست في معناها وذلك لان الحداد
انما لزمها تاسفا على ما فاتها من حسن عشرة الزوج الى ان فرق الموت بينهما وزوج المبتوتة
ما احسن اليها بل اساء اليها لانه اوحشها بالفراق وايثاره غيرها عليها ولنا ما روى الشيخ
ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى حماد عن ابراهيم النخعي قال المطلقة والمختلعة و
المتوفى عنها زوجها والملاعنة لا يختضبن ولا يتطيبن ولا يلبسن ثوبا مصبوغا ولا يخرجن
من بيوتهن وابراهيم ممن ادرك عصر الصحابة وزاحمهم في الفتوى فيجوز تقليده ولان النص
معلول بعلة التاسف على زوال نعمة النكاح الذي هو سبب لصيانة المراة وادرار النفقة
عليها وهذا المعنى موجود في المبتوتة فيجب عليها الحداد كالمتوفى عنها زوجها بل الابانة
اقطع للنكاح من الموت لان حكم النكاح باق بعد الوفاة الى ان تنقضي العدة بخلاف الطلقات
الثلاث والابانة حيث لا يبقى للنكاح اصلا الا يرى ان المراة تغسله وتيممه وفي الابانة
لا يجوز مسها اصلا فكان اظهر في التاسف هنا اولى ثم المطلقة الرجعية تتزين وتلبس
ما شاءت من الثياب لعل زوجها يراجعها **قوله** والحداد ويقال الاحداد وهما
لغتان ان تترك الطيب والزينة وقوله ويقال الاحداد وهما لغتان جملتان معترضتان بين
المبتدأ وهو الحداد وبين الخبر وهو ان تترك اي الحداد ترك الطيب والزينة والكحل والدهن المطيب
وغير المطيب الا من عذر هكذا ذكر القدوري رح وقال في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن ابي
حنيفة رح في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها لا تدهن بزيت مطيب ولا غير مطيب ولا تدهن بشيء
من الادهان الا من وجع ثم المعنى الذي هو موجب للحداد وجهان احدهما اظهار التاسف
بدلالة الاجماع لانا نقول وجب الحداد للتاسف على زوال النكاح وانتم تقولون وجب
للتاسف على الزوج وما قلناه اولى لعمومه لان التاسف على زوال النكاح يشمل المبتوتة والمتوفى
عنها زوجها والوجه الثاني الاجتناب عن الوقوع في الحرام وذلك لان المراة اذا كانت متزينة
متطيبة يزيد رغبة الرجل فيها فوق ما يكون اذا لم تكن متزينة متطيبة فتجتنبها
المراة كيلا يكون ذلك سببا الى الوقوع في الحرام لان المتوفى عنها زوجها والمبتوتة حرام
نكاحهما ما دامتا في العدة اما الدهن اذا كان مطيبا فظاهر لانها ممنوعة عن الطيب
وكذا اذا لم يكن مطيبا لان الدهن في ذاته لا يعرى عن الطيب وان لم يلق فيه الطيب الا يرى
انه يحرم على المحرم وايضا يحصل به الزينة الكاملة للشعر والمحدة ممنوعة عن الزينة الا
اذا وقعت الضرورة فيجوز الادهان والاكتحال على وجه التداوي لا على قصد الزينة
كما اذا كان بها صداع فدهنت راسها او اشتكت عينها فاكتحلت وكذا يجوز لها لبس الحرير
لدفع القمل والحكة **قوله** كيلا تصير ذريعة الوسيلة اي كيلا تصير هذه الاشياء
وسيلة الى الحرام **قوله** الا من عذر اي قال القدوري تترك المحدة الاشياء المذكورة

من الطيب والزينة والكحل والدهن الا من عذر والعذر قد بيناه آنفا وذلك لان فيه خروجا هو
مدفوع شرعا وروى البخاري ومسلم مسندا الى انس قال رخص النبي عليه السلام للزبير وعبد الرحمن في
لبس الحرير لحكة كانت بهما وروى مسلم باسناده الى انس ان عبد الرحمن بن عوف والزبير بن عوام شكوا
الى النبي عليه السلام القمل فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما قوله الا ان زوجها اراد به قوله عليه السلام
الحناء طيب قوله ولا تلبس ثوبا مصبوغا بعصفر ولا زعفران وذلك لما روى صاحب
السنن باسناده الى ام عطية ان النبي عليه السلام قال لا تحد المراة فوق ثلث الا على زوج فانها تحد عليه اربعة
اشهر وعشرا ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تكتحل ولا تختضب ولا تمس طيبا والعصب
ضرب من برود اليمن وروى صاحب السنن باسناده الى ام سلمة زوج النبي عليه السلام انه قال المتوفى
عنها زوجها لا تلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلي ولا تختضب ولا تكتحل والثوب
الممشق هو المصبوغ بالمشق وهو المغرة وان لم تجد الا ثوبا مصبوغا فلها ان تلبسه لانه لا بد
من الستر وظاهر الرواية عن اصحابنا انها لا تلبس ثوب عصب ولا خز لانها ممنوعة عن الزينة
وفيه ذلك وروى في النوادر عن ابي يوسف انه قال لا باس بان تلبس العصب والخز الا الاحمر قال شمس
الائمة السرخسي وتاويله اذا لبست لا على قصد التزين فاما التزين به فهو مكروه قلت
قد روي في السنن ما كان الا ثوب عصب الا مغسولا فعلى تلك الرواية لا يبقى لابي يوسف حجة بالحديث
قوله قال ولا احداد على كافرة اي قال القدوري ره وقال ايضا ولا على صغيرة وعند
الشافعي ره عليهما الاحداد لكن في عدة الوفاة له عموم قوله عليه السلام لا تحد المراة فوق ثلث
الا على زوج ولنا ان الحداد من فروع الشرع فلا تخاطب الكافرة بها والصبية لا خطاب
عليها اصلا فصار كالصوم والصلوة فان قلت ما الفرق بين الحداد والعدة
حيث وجبت العدة على الصغيرة دون الحداد قلت لانه اذا العدة تجب عليها لانها
ليست بمخاطبة بل الولي يؤمر بان لا يزوجها حتى تنقضي العدة لحق الشرع كما يؤمر بان يمنعها
من شرب الخمر فعلى هذا لا حاجة الى الفرق لعدم وجوب العدة ايضا ونقول العدة عبارة
عن مجرد مضي المدة فالقول بمضيها عليها لا يقضي الى توجيه خطاب الشرع عليها بخلاف
القول بالحداد فانه يفضي الى توجيه خطاب الشرع لدخولها تحت عموم النهي وهي غير مخاطبة
فظهر الفرق قوله وعلى الامة الحداد هذا لفظ القدوري قال الحاكم وتنفي المملوكة
المسلمة من ذلك ما تنفيه الحرة الا الخروج وذلك لان الحداد وجب للتاسف على زوال النعمة
النكاح وهذا المعنى حاصل في المملوكة ولان فروع الشرع التي ليس فيها ابطال حق المولى يستلزم
المملوكة كالصوم والصلوة فيلزمها الحداد بخلاف الخروج من البيت في العدة حيث لا تمنع منه لحق
المولى وحق المولى مقدم لحاجته ولهذا كان للمولى ان يمنع امته من اداء النوافل وعبده من
الحج والجماعة بخلاف الحج حيث لا يجب على العبد والامة لحق المولى ايضا ولا حق للمولى في تمكينها
وتزينها لان الامة المنكوحة حرام عليه قوله وليس في عدة ام الولد ولا في عدة النكاح الفاسد احداد
هذا لفظ القدوري ره ولا احداد في الوطء عن شبهة ايضا اما ام الولد فانما لم تجب عليها الحداد لانه

لانه للتاسف على زوال النكاح ولا نكاح ثمة ولان ام الولد انما يجب عليها العدة بالعتق الذي يزول به ذل
الرق فالمناسب لذلك السرور لا التحزن لانه ما فاتتها نعمة بل حصل نعمة الحرية التي صارت بها
اهلا للولاية واما النكاح الفاسد والوطء عن شبهة فانما وجبت العدة فيهما لتعرف براءة الرحم
لا لزوال النكاح اذ لا حرمة للنكاح الفاسد لانه واجب الرفع ولا نكاح اصلا في الوطء عن شبهة فلا يلزم
الحداد قوله والاباحة اصل اراد بها اباحة الزينة لها وذلك لقوله تعالى قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده وفيه بحث يعرف في ميزان الاصول وغيره والذي ذكره مذهب بعض
المشايخ ومذهب مختار الاسلام ان الاباحة ليست باصل قوله ولا ينبغي ان تخطب المعتدة
ولا باس بالتعريض في الخطبة هذا لفظ القدوري ره في مختصره اعلم ان نكاح المعتدة لا يجوز وقد
مر بيانه في باب المحرمات والتعريض لا باس به والاصل فيه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم
به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا
الا ان تقولوا قولا معروفا والتعريض التلويح وحقيقته امالة الكلام الى عرض يدل على
الغرض منه قولهم ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب وذلك مثل ان يقول انك لجميلة وانك
لشابة وان النساء لمن حاجتي فلعل الله يسوق اليك خيرا وما شابه ذلك من الاشارة دون
التصريح بالنكاح اذ لا يجوز ان يقول صريحا اريد ان انكحك او اتزوجك او اخطبك والخطبة التزوج
او اكننتم في انفسكم اي اضمرتم في قلوبكم ولم تذكروه بالالسنة اصلا علم الله انكم ستذكرونهن
اي لا تنفكون عن النطق لرغبتكم فيهن وعدم صبركم ولكن لا تواعدوهن سرا اي نكاحا
والسر في الاصل النكاح الذي هو الوطء كقول الاعشى ولا تقربن جارة ان سرها عليك حرام فانكحن او تابدا
ثم عبر عن النكاح هو العقد كذا قال الزمخشري الا ان تقولوا قولا معروفا اي لا تواعدوهن الا بان
تقولوا قولا معروفا وهو التعريض وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي عن ابن عباس ره
التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج قال مجاهد الا ان تقولوا قولا معروفا ان يقول انك
لنافقة وانك لا تجوز ان تختم الى هنا لفظ ابي بكر الرازي وقيل المراد من قوله ولا باس
بالتعريض في الخطبة المتوفى عنها زوجها اما المطلقة فلا يجوز لها التعريض ولنا
فيه نظر لان قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم مطلق ولم يفصل وقال صاحب الهداية قال
النبي عليه السلام السر النكاح ولنا في صحة الحديث عن النبي عليه السلام نظر قوله ولا يجوز للمطلقة
الرجعية والمبتوتة الخروج من بيتها ليلا ولا نهارا والمتوفى عنها زوجها تخرج نهارا وبعض
الليل ولا تبيت في غير منزلها والاصل في المطلقة قوله تعالى اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان
ياتين بفاحشة مبينة قال محمد ره في الاصل فالنبوهم ان الفاحشة خروجها من بيتها وبلغنا عن ابن مسعود
انه قال الفاحشة ان تزني فتخرج الى الحد قال في الكافي وان كانت صبية فلها ان تخرج
لانها لا تخاطب بما هو اعظم من هذا من حقوق الشرع كالصلوات والحدود وليس للزوج ان يمنعها
في الطلاق البائن لانه لم يبق له عليها ملك والبنوهم الحبل قالوا الا ان تكون مراهقة يتوهم ان
تحبل فيخرج هي كالكتابية واما في الطلاق الرجعي فلا تخرج الا باذن الزوج لبقاء ملك النكاح

علیك حرام فانكحن او تابدا

ض

ض

له عليها وأما المتوفى عنها زوجها فالأصل فيها ما روى مالك في الموطأ عن سعيد بن إسحاق بن كعب بن عجرة
عن عمته زينب ابنة كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان وهي أخت أبي سعيد الخدري أخبرتها
أنها جاءت رسول الله عليه السلام تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدرة فإن زوجها خرج في طلب أعبد له
أبقوا حتى إذا كانوا بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول الله عليه السلام أن أرجع إلى أهلي فإن
زوجي لم يتركني في مسكن يملكه ولا نفقة فقال رسول الله عليه السلام نعم فخرجت حتى إذا كنت في الحجرة أو في المسجد
دعاني أو أمر فنوديت له فقال كيف قلت فرددت عليه القصة التي ذكرت له من شأن زوجي
فقال امكثي في بيتك وفي رواية السنن اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله قالت فاعتددت فيه
أربعة أشهر وعشرا فلما كان عثمان بن عفان أرسل إلي فسألني عن ذلك فأخبرته فاتبعه
وقضى به وفي هذا دليل على أن النبي عليه السلام أمرها بالمكث في بيتها إلى انقضاء العدة ولم ينكر عليها من
نفس الخروج لأنها خرجت إليه فدل على جوازه وعن سعيد بن المسيب أن عمر رضي الله عنه رد نسوة من
ذي الحليفة توفي عنهن أزواجهن خرجن حاجات أو معتمرات ذكره الطحاوي في شرح الآثار وقال علقمة
بلغنا عن ابن مسعود أن نسوة يشتكين إليه الوحشة متوفى أزواجهن فأمرهن أن يتزاورن
بالنهار ولا يبتن بالليل دون منازلهن ولأن المتوفى عنها زوجها تحتاج إلى قضاء حوائجها و
كفاية مؤنتها إذ لا نفقة لها في عدتها فلا بد من الخروج بخلاف المطلقة فإنها مكفية المؤنة
فلا تحتاج إلى الخروج أما إذا أبرأت المختلعة زوجها عن نفقة العدة اختلف المشايخ قال
بعضهم تخرج كالمتوفى عنها والجامع الحاجة إلى النفقة قالوا الأصح أنها قد تضطر في ترك النفقة
لتتخلص عنه وقال بعضهم لا تخرج لأنها أبطلت النفقة باختيارها فلا يكون عذرا في حق الشرع
فلا تخرج كما إذا اختلعت على أن لا سكنى لها حيث تبطل مؤنة السكنى عن الزوج ولا يحل لها الخروج
وهذا مذهب عامة العلماء وقال بعضهم إن شاءت اعتدت في بيت زوجها وإن شاءت في غيره وهو
مذهب عطاء وتمسك بقوله تعالى فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن وجوابه أن الآية
منسوخة لأن أول الآية قوله وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج والوصية للوارث منسوخة
وكذا العدة إلى الحول منسوخة فكذا هذا قال رحمه الله وعلى المعتدة أن تعتد في المنزل الذي
يضاف إليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت وهذه من مسائل القدوري ولهم لم يذكر القدوري
قوله والموت ثم ذلك غير كثير طائل لأن الفرقة تشمل الفرقة الحاصلة بالطلاق وغيره ثم الأصل
في عدة الطلاق قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن نسب البيوت إليهن بحق السكنى كما قال تعالى وقرن
في بيوتكن وإنما البيوت للأزواج ثم السكنى عام يشمل البيت المملوك والمستأجر والمستعار
حتى لو كانت زائرة أهلها أو كانت في غير بيتها لأمر حين وقوع الطلاق انتقلت إلى بيت سكناها
بلا تأخير وكذا في عدة الوفاة وللأصل في عدة الوفاة قوله عليه السلام اسكني في بيتك وقد مر قبيل هذا وفي
قوله حتى يبلغ الكتاب أجله أي الذي كتب عليها من العدة قال رحمه الله وإن كان نصيبها من دار
الميت لا يكفيها وأخرجها الورثة من نصيبهم انتقلت وهذا لفظ القدوري يعني هذا الذي قلنا
من وجوب العدة عليها في منزل سكناها في حالة الاختيار أما الذي في حالة الضرورة فلها أن تنتقل
إلى غيره لأن الضرورات تبيح المحظورات كما إذا كان نصيبها وحده لا يكفيها ولا يرضى الورثة بسكناها

أي نسوة خرجت إلى الحج

ذكره في النهر

بسكناها في نصيبهم فأخرجوها وكما إذا خافت انهدام المنزل أو خافت على متاعها في ذلك المنزل من سرقة
أو نهب وكذا إذا كانت في بعض الرساتيق فدخل عليها خوف من السلطان أو غيره فلها أن تنتقل
إلى المصر وكذا إذا كان المنزل بأجرة وهي لا تقدر على أدائها قال رحمه الله ثم إن وقعت الفرقة بطلاق
بائن أو ثلاث لا بد من سترة بينهما ثم لا بأس أي بعد وجود السترة لا بأس بأن يسكنا في منزل واحد
لأن الرجل مقر بالحرمة والظاهر من حال المسلم اجتناب الحرام إلا إذا كان فاسقا يخاف عليها
منه الفجور فيكون خوف الفجور عذرا وإن كانت السترة بينهما فتنتقل إلى منزل آخر فيكون ذكر المنزل
كالمنزل الأول لا تنتقل منه إلا ببعض الأعذار قالوا في ترجيح الجامع الصغير وإن خرج الزوج وتركها فهو
أولى احترازا عن الخروج وإن جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن وإن لم توجد امرأة
ثقة فللمعتدة الانتقال إلى منزل آخر بهذا العذر وكذا إذا ضاق البيت ولا تقدر امرأة ثقة أن
تحول بينهما تنتقل المعتدة والأولى أن يخرج الرجل فيكتري منزلا آخر لنفسه ويتركها في المنزل
الذي وقعت فيه الفرقة قال رحمه الله إلا أن يكون فاسقا أي يكون الزوج وهو استثناء من قوله لا بأس
مع السترة وقد مر بيانه آنفا قال رحمه الله وإن خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فطلقها ثلاثا أو مات
عنها زوجها إلخ هذه من المسائل المعادة في الجامع الصغير اعلم أن الزوج إذا سافر بامرأته
فطلقها بائنا أو مات عنها في بعض الطريق فإن كان إلى الجانبين أقل من ثلاثة أيام أعني به مقصدها
ومنزلها تعود إلى أيهما شاءت وإن كان أحدهما أقل من ثلاثة أيام دون الآخر تميل إلى الأقل وإن
كان إلى جهتيها مسيرة ثلاثة أيام فإن كانت في غير مفازة تميل إلى أيهما شاءت سواء كان بمحرم أو غير محرم
لكن ينبغي أن تختار أقرب الجانبين لأن الخوف عليها في ذلك المكان أكثر من خوف الخروج بغير
محرم كالتي أسلمت في دار الحرب لها أن تهاجر بغير محرم لخوفها على نفسها ودينها فهذا في
المفازة كذلك ولو كان المصر بقرب منها على غير طريق القافلة فليس لها أن تتخلف عن القافلة كذا في
شرح الطحاوي لكن الأولى هو الرجوع إلى المنزل لأنه يقع عدتها في المنزل المأمور به في قوله عليه السلام
اسكني في بيتك وإن كانت في مصر أو نحو مصر أو قرية تعتد ثمة ولم تخرج سواء وجدت محرما أو لا
هذا عند أبي حنيفة وعند صاحبيه كذلك إذا لم تجد محرما أما إذا وجدت محرما فلها أن تخرج
إلى أي الجانبين شاءت لهما أن أصل الخروج مباح بالاتفاق بدليل أنها تخرج إلى ما دون
السفر بالاتفاق وإنما الامتناع عن الخروج إلى مدة السفر والمعتدة وإن كان التربص في منزلها
عليها واجبا يجوز لها الانتقال لعذر كانهدام المنزل وغيره والتأذي بالغربة ووحشة الانفراد
عذر فيجوز لها أن تخرج من المصر الذي هي فيه إلى منزلها أو إلى مقصدها بمحرم كما إذا كانت
في المفازة لأن حاجتنا إلى المبيح للسفر ووجود المحرم مبيح فصار السفر مع المحرم كما دون
السفر مع غيره فأطلق لها الخروج بمحرم ولأبي حنيفة أن العدة أمنع للخروج من عدم المحرم
فإذا كان عدم المحرم هنا مانعا فالعدة أولى بيانه أن العدة مانعة للخروج قليلا كان أو كثيرا
وعدم المحرم ليس بمانع فيما دون السفر بخلاف ما إذا كانت في المفازة فإن عدم المحرم ليس بمانع
للخروج لأنها ليست بموضع قرار فلا تكون العدة مانعة أيضا ولأنها كانت تابعة
إلى الآن

يوسوس في صدورهم من جهة الجنة والناس وقيل بيان للناس على ان المراد به ما يعم الثقلين
وفيه تعسف الا ان يراد به الناسي كقوله يوم يدع الداع فان نسيان حق الله يعم الثقلين
عن النبي صلعم من قرا المعوذتين فكانما قرا الكتب التي انزلها الله تعالى والله اعلم بالصواب

فرغ من تحريره ثامن عشر شهر الله الاصم رجب
سنة اربع وسبعمائة الهلالية والحمد لوليه والصلوة على اهله

للزوج في نية الاقامة والسفر والآن كانت اصلا بنفسها فاذا جاز لها السفر بمحرم مكان في معنى انشاء السفر
حالا فلا يجوز بخلاف المفازة فان التحرز عنها ليس في معنى انشاء السفر لانها تنشئ بدار الاقامة بخلاف ما دون
السفر حيث جاز لها ان تنشئ اليه بمحرم وغير محرم سواء كانت في مصر او غيره لانه ليس بسفر لا حقيقة
ولا حكما بل هو بناء على الخروج للاول والانسب ان اصل الخروج مباح بل هو حرام لقوله تعالى ولا يخرجن وانما
ابيح لها الخروج بعذر والاشتغال العدة اذا كانت في مامن والاشبه ان القياس صحيح على ما اذا كانت في
المفازة لوجود الفارق لان هنا لا تخرج بغير محرم بالاتفاق وفي المفازة لها ذلك وفائدة قيد البائن
ما قال شمس الائمة السرخسي في شرح الكافي ان كان الطلاق رجعيا فهي لا تفارق زوجها اذا سافر بها ثم طلقها
لان الرجعي لا يقطع النكاح بخلاف ما اذا طلق ثم سافر ليس له ان يسافر بها قبل الرجعة عندنا خلافا لزفر
لان المعتدة ممنوعة عن انشاء السفر بالمحرم وغيره قوله الا ان الرجوع اولى استثناء
من قوله ان شاءت رجعت وان شاءت مضت يعني لها الرجوع والمضي جائز اذا كانت ثلاثة ايام
الى المنزل وكذلك الى المقصد ايضا ولكن الرجوع اولى ليقع الاعتداد في المنزل المامور به
في العدة قوله الا ان يكون طلقها او مات عنها في مصر هذا ايضا
استثناء من قوله ان شاءت رجعت وان شاءت مضت يعني لها
الخيار في ذلك الا اذا كانت في مصر فليس لها الخروج
اصلا عند ابي حنيفة وقد مر بيانه
قوله عليها اي على المراة
والله اعلم
تم جلد الاول
يتم ان شاء الله تعالى
بالثالث

هذا آخر الدفتر الرابع من نسخة السواد التي وقع عليها خط يدي من كتاب غاية البيان شرح الهداية
قد فرغت عنه والخواطر مكدرة والاحوال منغصة بعد اللتيا والتي ببعض طرائق العراق
عبارة مصنف هذا الشرح كله نور الله مضجعه

كتبه العبد الفقير الى الله تعالى الراجي عفو ربه موسى بن عفان بن موسى التركماني الايدي التيروي الحنفي
جازاه الله في الدنيا والآخرة وغفر له ولوالديه ولمن دعا له بالمغفرة ولوالديه ولجميع المسلمين آمين
قد فرغ من مدرسة الجاني بك في مدرسة جديدة في المصر في اليوم الواحد وعشرين يوم الاثنين من شهر شوال
بعد الضحوة
سنة ثمانية وسبعين وسبعمائة